

PThI

Pastoraltheologische
Informationen

Zeichen der Zeit

Zeichen Gottes im 21. Jahrhundert?

Spurensuche einer teilnehmenden Beobachtung der Gegenwart

Abstract

Eine konzilsgemäße Theologie der Zeichen der Zeit fordert zu einer teilnehmenden Beobachtung der eigenen Gegenwart heraus. Im Rahmen eines erweiterten Empiriebegriffs werden dabei positive Zeichen aufgespürt, die auf eine verborgene „Präsenz Gottes“ (GS 11) im mikropolitischen Raum des 21. Jahrhunderts hinweisen – aber auch negative Zeichen, die zu christlichem Widerstand herausfordern.

A theology of the signs of the time according to the Second Vatican Council calls for a participating observance of the present society. Within the framework of a widened understanding of empirical field studies, one will find both positive signs, which indicate a hidden „presence of God“ (GS 11) in the micro-political space of the 21st century, and negative signs, which encourage Christian resistance.

Nosing around in Nürnberg-Gostenhof

Bitte folgen Sie mir für einen Augenblick nach Nürnberg-Gostenhof. Das ehemalige Scherbenviertel wird gerade von ein paar jungen Leuten mit wenig Geld und einem Kopf voller Ideen unter dem Stichwort GoHo vermarktet: Gostenhof. Gostenhof ist ‚in‘ – eine *to-go-area* für alle, die wissen wollen, was gerade in der Luft liegt. Ein faszinierender Stadtteil, so bunt und so widersprüchlich wie das Leben selbst. Und zugleich ein Laboratorium spätmoderner Lebensentwürfe, voll von Hinweisen auf die geistige Situation der Zeit. Gostenhof lädt zu dem ein, was der US-Soziologe Robert E. Park, der Gründungsvater der *Chicago school*, auf die Straße gehen und herumschnüffeln genannt hat: *nosing around*. Es geht darum, die eigene Nase in alles Mögliche hineinzustecken, um gesellschaftlich Witterung aufzunehmen. Dabei stößt man in Gostenhof auch unweigerlich auf Graffiti.¹ Deren heuristischer Wert in Bezug auf die Zeichen der Zeit wird weithin unterschätzt. Besonders signifikant scheint mir folgendes Graffito zu sein, das ich an einer Gostenhofer Hauswand entdeckt habe:

¹ Vgl. Ottmar Fuchs, Neue ‚alte‘ Wandparolen in Tübingen, in: Theologische Quartalschrift 179 (1999), 132–135.

*Genua – 1 von uns*². Verbunden mit einem Aufkleber, der an einem nahen Zigarettenautomat klebte und mit den Worten *Genua 2001 bleibt unvergessen* an den zehnten Jahrestag der Ermordung des italienischen Studenten Carlo Giuliani erinnerte, wurde klar: *1 von uns* – damit ist Carlo Giuliani gemeint, der erste ‚Märtyrer‘ der Anti-Globalisierungsbewegung, erschossen am 20. Juli 2001 auf dem G-8-Gipfel in Genua. Wie der Sturm auf die Bastille, so war auch dies ein punktuell historisches Ereignis, an dem sich mit dem französischen Konzilstheologen M.-Dominique Chenu – wohl *dem* „Theologen der Zeichen der Zeit“³ – einige wichtige Signaturen⁴ der Gegenwart ablesen lassen:

„Die Eroberung der Bastille [...] war damals ein winziges Ereignis unter vielen anderen. Aber es [...] wurde ‚signifikant‘, da es zum Symbol für eine revolutionäre Welle wurde, die kurz danach [...] rund um die Welt rollte. [...] Man muss [...] in diesem Ereignis jene verborgene Macht erkennen, die [...] es zu einem Zeichen machte [...]. Es kommt [...] auf die von ihm in Gang gesetzte kollektive Bewusstwerdung an, welche [...] die Energien und Hoffnungen einer ganzen Gruppe von Menschen [...] in Beschlag nimmt [...].“⁵

In dem Graffito *Genua – 1 von uns* wird eine ganze zeitgeschichtliche Problemkonstellation sichtbar, an der sich die gegenwartsbezogene Leistungsfähigkeit des *iconic turn* einer am Zweiten Vatikanum ausgerichteten Theologie der Zeichen der Zeit exemplarisch erproben lässt. Die nachfolgende Spurensuche einer als „Ethnologie des Volkes Gottes“⁶ konzipierten Pastoraltheologie kombiniert – Empiriker würden vielleicht sagen: trianguliert – dabei im Rahmen eines ‚erweiterten Empiriebegriffs‘⁷ gleich mehrere zeichentheologische Fährten⁸ und nutzt zu diesem Zweck „alles ihr erreichbare kulturelle

² Abbildung in: Christian Bauer, *Martyrium im Volk Gottes? Politische Theologie nach dem 11. September 2001*, in: Rainer Bucher – Rainer Krockauer (Hg.), *Pastoral und Politik. Erkundungen eines unausweichlichen Auftrags*, Münster 2006, 39–64, hier 59.

³ Vgl. Claude Geffré, *Théologie de l’incarnation et théologie des signes du temps chez le Père Chenu*, in: *Le Centre d’études du Saulchoir* (Hg.), *Marie-Dominique Chenu: Moyen-Âge et Modernité*, Paris 1997, 131–153.

⁴ Siehe dazu Stefan Gärtner – Tobias Kläden – Bernhard Spielberg (Hg.), *Praktische Theologie in der Spätmoderne. Herausforderungen und Entdeckungen*, Würzburg 2014, 53–130.

⁵ M.-Dominique Chenu, *Les signes des temps*, in: ders., *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1966, 35–55, hier 40 [Übersetzungen hier und im Folgenden: C. B.].

⁶ Vgl. Christian Bauer, *Schwache Empirie. Erkundungen einer Ethnologie des Volkes Gottes*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 33 (2013), 2, 81–117.

⁷ Vgl. Ottmar Fuchs, *Empirische Forschung und Praktische Theologie – ein Spannungsverhältnis? Plädoyer für einen weiten Empiriebegriff*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 33 (2013), 1, 15–46 sowie Bauer, *Schwache Empirie* (s. Anm. 6).

⁸ Eine semiotische Metatheorie dafür bietet theologischerseits Hans-Joachim Sander, *Glauben im Zeichen der Zeit. Die Semiotik von Peirce und die pastorale Konstituierung der Theologie*, Würzburg 1996 (unveröffentlichte Habilitationsschrift).

Wissen“⁹ einer theologischen Gegenwartsdeutung: einschlägige Fachliteratur, aber auch Tageszeitungen, Kabarettvorstellungen, Kneipengespräche, Filmfestivals, Internetblogs, Musikkonzerte, Kunstwerke, Werbekampagnen¹⁰ und vieles mehr – kurz: alle möglichen Kanäle einer teilnehmenden Beobachtung der Zeit. Die genannten Zeitungen stellen in diesem Zusammenhang sogar einen päpstlich empfohlenen *locus theologicus* dar:

„Merkt auf [...] ‚die Zeichen der Zeit‘ [...]; versucht [...] die Ideen kennenzulernen, die die Welt bewegen; zu diesem Zweck ist die Lektüre der sogenannten ‚guten Presse‘ [...] in einem gewissen Sinn unerlässlich.“¹¹

Hinter dieser Aufforderung von Papst Paul VI. steht der Auftrag des letzten Konzils, in der eigenen Zeit „Saatkörner des Wortes aufzuspüren“ (AG 11) – wobei hier das lateinische Verb *detegere* verwendet wird, das etymologisch auf eine entsprechende ‚Detektivarbeit‘ verweist: Wo finden sich in der Welt des 21. Jahrhunderts verborgene *semina verbi*, welche die säkulare Bedeutung des Evangeliums entdecken lassen? Was sind positive Zeichen, an denen sich christlich anknüpfen lässt? Und was sind negative Zeichen, denen vom Evangelium her zu widerstehen ist? Mit Blick auf diese aktuellen Gegenwartsfragen unternimmt der folgende Essay eine – notwendigerweise perspektivengebundene und daher in ihrer Kontextualität auch prinzipiell kontingente – zeichen-theologisch explorative *tour d’horizon*, die zugleich auch einige Elemente einer kontextuellen Befreiungstheologie für die spätmodernen Gesellschaften des Westens bereitstellen könnte.

World press photo: Zeit im Bild?

Beginnen wir mit einer Vertiefung der vorgeschlagenen Methode. Die theologische Rede von den Zeichen der Zeit versucht, das Ganze einer Gegenwart im begrifflichen Fragment zumindest näherungsweise auf den Punkt zu bringen –

⁹ Rainer Bucher, Pastoraltheologie als Kulturwissenschaft des Volkes Gottes, in: ders. – Doris Nauer – Franz Weber (Hg.), Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. Festschrift für Ottmar Fuchs, Stuttgart 2005, 66–70, hier 69f.

¹⁰ Gut gemachter Werbung liegt zwar eine ökonomisch-instrumentelle Wahrnehmung der jeweiligen Zeitsignatur zugrunde, sie zeigt aber auch, dass Werbefachleute einen feinen ‚Riecher‘ für das haben, was gesellschaftlich gerade in der Luft liegt.

¹¹ Paul VI., Merkt auf die „Zeichen der Zeit“, in: ders., Wort und Weisung im Jahr 1975, Vatikan 1976, 53–55, hier 55.

und zwar, analog zur säkularen Trendforschung¹², in seinem jeweiligen Zukunftsgehalt:

„Solche Schlüssel-Worte [...] geben dem Unscharfen eine Gestalt [...]. [...] Es geht um das Besetzen jener semantischen Leerstellen, in denen Zukunft [...] entstehen kann. [...] Nicht als Optimisten, nicht als Pessimisten [...] wollen wir die Zukunft erklären, sondern als ‚Possibilisten‘ – als Agenten und Wortfinder des Möglichen.“¹³

Auch Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen, die sich mit einer gewissen Gottesvermutung auf die Suche nach zukunftssträchtigen Zeichen der Zeit machen, sind solche „Wortfinder des Möglichen“¹⁴. Manchmal sind aber nicht nur Begriffe, sondern auch Bilder Wege zu den Zeichen der Zeit. Ein besonders signifikanter Ort einer entsprechend weit gefassten empirischen Gegenwartswahrnehmung ist seit 1955 das jeweilige *world press photo* des Jahres. Dessen Auswahl ist im Jahr 2014 besonders eindrucksvoll ausgefallen. Ein echtes Gänsehautbild, in dem sich einige Zeichen des beginnenden 21. Jahrhunderts verdichten lassen: Migration, Globalisierung, Fortschritte der Kommunikationstechnologie. Das fotografisch grandios durchkomponierte Bild des US-Amerikaners John Stanmeyer¹⁵ zeigt sieben dunkelhäutige Flüchtlinge am Horn von Afrika. Sie stehen am Strand und halten ihre Handys in die Höhe, um eine Verbindung zu den Angehörigen zuhause zu bekommen – ein berührendes Foto, mitten aus den Ambivalenzen der Gegenwart. Und doch zugleich auch ein Bild voller Hoffnung, von fast schon eschatologischer Qualität¹⁶. Denn die Displays der Richtung Heimat gerichteten, dem Mond entgegengestreckten Mobiltelefone leuchten selbst wie kleine Sterne in der Nacht. Ein solches Bild fällt ins Auge und bleibt im Kopf, denn es bringt die eigene Gegenwart auf den Punkt – in exemplarisch zugespitzter Weise, meist schon auf den ersten Blick einsichtig und oftmals viel beredter als manch ein langer Artikel: *Zeit im Bild* im besten Sinn des Titels eines ORF-Nachrichtenjournals.

Schlüsseljahre der jüngeren Weltgeschichte haben *world press photos* hervorgebracht, deren Anblick sich in das kollektive Gedächtnis der Menschheit eingebrannt haben, weil sich in ihnen wesentliche Konfliktlinien der jeweiligen Jahre kreuzten: 1968 das Bild des Vietnamesen Nguyen Ngoc Loan, der gerade einen vermutlichen Vietkong exekutierte, 1972 das Bild des von Napalm ver-

¹² Siehe zum Beispiel die *Megatrend-Map 2.0* des Frankfurter Zukunftsinstituts von Matthias Horx, die ein hervorragendes Instrument zur Identifizierung wichtiger Zeitsignaturen darstellt (http://www.trend-update.de/wp-content/uploads/2011/08/Megatrend_Map2.0.pdf).

¹³ Matthias Horx, Die Macht der (Trend-)Wörter, in: Trend-update (2014), 4, 9.

¹⁴ Horx, Die Macht der (Trend-)Wörter (s. Anm. 13), 9.

¹⁵ Quelle: <http://www.archive.worldpressphoto.org/years>.

¹⁶ Vgl. Christian Bauer, Wann kommt die Flut? Spuren säkularer Eschatologie in der Popmusik, in: Lebendige Seelsorge 64 (2013), 181–185 (mit Blick auf die Popmusik als einem anderen exemplarischen Ort einer ‚leutetheologischen‘ Eschatologie der Gegenwart).

brannten Mädchens Phan Thi Kim Phuc, 1980 das Bild der ausgemergelten Hand eines kleinen Jungen aus Uganda, 1994 das Bild eines von Buschmessern entstellten Hutu-Mannes, 2011 das Bild der jungen Frau Bibi Aisha, der die Taliban die Nase aus dem Gesicht schnitten, oder 2012 das Bild eines Trauerzuges in Gaza-City mit zwei getöteten Kindern. Andere Fotografien, die nicht zum *world press photo* gewählt wurden und doch unser Bild einer bestimmten Zeit geprägt haben, sind zum Beispiel das bekannte Foto aus dem *Prager Frühling*, auf dem ein junger Slowake den Panzern des Warschauer Paktes mit bloßer Brust entgegentritt. Oder aber die Bilder des 11. September 2001 bzw. aus dem US-Gefangenenlager *Abu Ghraib*, insbesondere der berühmte ‚Kapuzenmann‘ – ein wahres Schandmahl des ‚zivilisierten‘ Westens. Ein negativ signierendes Zeichen unserer Zeit, das sich auf unzähligen Häuserwänden in die Straßenzüge der arabischen Welt eingeschrieben hat – und einen festen Platz in der politischen Ikonografie des 21. Jahrhunderts besitzt. Nicht jedes Bild prägt sich derart in das kollektive Gedächtnis ein. Und kein Bild fokussiert das komplette Ganze einer bestimmten Gegenwart. Wohl aber können sich darin einige signifikante Konflikte zeigen, an denen man bei einer zeichentheologischen Analyse der jeweiligen Zeit nicht vorbeikommt.

Heterotopien des guten Lebens

Seit einiger Zeit habe ich ein neues Bild für den Bildschirmhintergrund meines Computers (und meines Lebens) – eine Fotografie, in der sich einige vitale Hoffnungen unseres gegenwärtigen Zeitalters widerspiegeln. Denn es erinnert daran, dass der Stresstest unseres spätmodernen Alltags nicht alles ist, sondern dass auch unter seinem Pflaster der Strand liegt. Es ist ein Foto des New Yorker Kunstprojekts *Swimming cities*, das im Wochenendmagazin der *Süddeutschen Zeitung* zu finden war¹⁷: ein aus Sperrmüll selbstgezimmertes Boot, das sich in der Abendsonne der Stadt allein schon durch seine improvisierte Kleinteiligkeit markant von den Stahl-und-Glas-Giganten des Hintergrunds abhebt. Im Magazin der *Süddeutschen* war dazu zu lesen:

„Sie waren gerade um die Südspitze Manhattans [geschippert] [...], als ein Polizeiboot auf sie zugerast kam. Was sie hier machen würden [...], wollten die Beamten wissen, eine besorgte Bürgerin hätte sie telefonisch alarmiert: Da trieben Piraten auf dem Wasser vor New York. [...] Viele [...] haben Konsumkritik in die Flöße hinein- oder aus ihnen herausgelesen [...]. Doch zuallererst sollen die *Swimming Cities* ein Abenteuer sein: für die Leute auf den Flößen und für die am Ufer.“¹⁸

¹⁷ Christoph Cadenbach, Meer Fantasie!, in: Süddeutsche Zeitung Magazin (2012), 19, 38–44, hier 44.

¹⁸ Cadenbach, Meer Fantasie (s. Anm. 17), 42.

Künstler als Stadtpiraten, die an das Abenteuer des Lebens erinnern. Freidenker/-innen und Freibeuter/-innen, die unseren gesellschaftlichen Möglichkeitssinn beflügeln, ein Denken in Möglichkeiten anregen. Sie schaffen Orte mit einem kulturellen Sexappeal, an denen die große Frage nach dem erwacht, wovon wir in unserer Gesellschaft eigentlich leben und wofür – übrigens nicht nur in der Stadt, sondern längst auch auf dem Land¹⁹. Es geht um inspirierende gesellschaftliche ‚Andersorte‘, an denen sich die umgekehrte IKEA-Frage stellt: Lebst Du noch oder wohnst Du schon? Mit einem Wort Michel Foucaults, das – wie inzwischen viele seiner Begriffe – längst in der Gefahr steht, zu einem modischen Diskursaccessoire zu verkommen, könnte man in diesem Zusammenhang auch von den „Heterotopien“²⁰ einer alternativen Ordnung der Dinge sprechen:

„Das Schiff ist die Heterotopie schlechthin. In Gesellschaften ohne Schiff versiegen die Träume, die Spitzel ersetzen das Abenteuer und die Polizei die Freibeuter.“²¹

Es geht um Orte eines richtigen Lebens mitten im falschen, um Orte sich wechselseitig intensivierender Freiheiten, die für eine mikropolitisch ausgerichtete ‚Wiederverzauberung‘ der Welt stehen. So wie im Sommer 2013 die als zivilgesellschaftliches Widerstandssignal regenbogenfarbig angemalten Treppen von Istanbul. Oder wie die zeitgleich kunterbunt bestrickten Kanonen vor dem Innsbrucker Zeughaus (*urban knitting*). Oder die zahlreichen Füchse, Katzen und Murmeltiere, deren *paste ups* gerade die Stadt Innsbruck bevölkern und der Natur zurückerobern. Hier gibt es – wie mittlerweile in vielen Städten weltweit – zahlreiche Orte einer alternativ-kulturellen ‚Piraterie‘, zum Beispiel die in einer ehemaligen Bäckerei befindliche *Kulturbackstube* oder das *Treibhaus* mit seinem „Kulturprogramm für Stadtbenutzer“. Ein anderes Beispiel sind die Münchner *Urbanauten*, die mit ihren entsprechenden Sandaufschüttungen demonstrieren, dass der Strand nicht nur unterm Pflaster, sondern durchaus auch auf ihm liegen kann. All diese Orte belegen allein schon durch ihre bloße Existenz, dass eine andere Welt möglich ist. Und dass mit Blick auf die Zeichen der Zeit gegenwärtig auch wenig Anlass zum Kulturpessimismus besteht. Denn, so noch einmal Michel Foucault angesichts gesellschaftlicher Herrschaftssysteme: „Wo Macht ist, ist auch Widerstand.“²² Eine philosophi-

¹⁹ Vgl. Christian Bauer, Neues aus Uhlenbusch? Sehnsuchtsorte einer konzilsinspirierten Landpastoral, in: Michael Schober (Hg.), MenschenLand. Sehnen – Suchen – Leben. Dokumentation des 4. Landpastoralen Symposions von KLJB und KLB, Bad Honnef 2014, 6–11.

²⁰ Michel Foucault, Des espaces autres, in: ders., Dits et Écrits II (1976–1988), Paris 2001, 1571–1581, hier 1575.

²¹ Foucault, Des espaces autres (s. Anm. 20), 1581.

²² Michel Foucault, Non au sexe roi, in: ders., Dits et Écrits II (s. Anm. 20), 256–269, hier 267.

sche Einsicht vom Ende der 1970er Jahre, die gegenwärtig weltweit sogar noch an politischer Relevanz gewinnt:

„Widerstand muss genauso sein wie die Macht: genauso erfinderisch, genauso beweglich und genauso produktiv. [...] Wo auch immer ein Machtverhältnis vorliegt, gibt es auch eine Möglichkeit zum Widerstand. Wir stecken niemals völlig in der Falle [...].“²³

Mikroresistenzen des Alltags

Michel de Certeau, eine Art jesuitischer Doppelgänger Foucaults, schildert entsprechende gesellschaftliche „Mikroresistenzen“²⁴, die heute meiner Ansicht nach eines der wichtigsten *positiven* Zeichen der Zeit darstellen. Sein Augenmerk auf konkrete Alltagspraktiken der Lebenskunst zielt darauf, scheinbar übermächtige „Systeme der Macht kurzzuschließen, sie zu demontieren oder zu knacken“²⁵. Den großen „Dispositiven der Macht“²⁶ stehen massenhaft kleine „Praktiken der Freiheit“²⁷ einer weltweit vernetzten *multitude*²⁸ von engagierten Menschen gegenüber: „Intelligente Schwärme greifen schwere Tanker an.“²⁹ Diese alltäglichen Freiheitspraktiken unterlaufen die Funktionslogiken gesellschaftlicher Machtdispositive und wenden sie um – sie wirken ‚subversiv‘ (von lat. *sub-vertere*) im etymologischen Sinne des Wortes. Fahrradfahren in der Stadt beispielsweise trägt Züge einer ‚subversiven‘ Wiederaneignung von urbanem Raum. In seinem Buch *Arts de faire* (= *Kunst des Handelns*) beschreibt Certeau entsprechende Praktiken der Freiheit:

„Das Alltägliche setzt sich aus allen möglichen Arten des *Wilderns* zusammen. [...] Dasselbe gilt für den Gebrauch des städtischen Raumes, der im Supermarkt gekauften Produkte und der von der Zeitung verbreiteten Berichte [...]. [...] Einer rationalisierten Produktion [...] entspricht eine *andere* Produktion, die als Konsum bezeichnet wird. Diese ist listenreich und verstreut, aber sie breitet sich lautlos und beinahe unsichtbar

²³ Foucault, *Non au sexe roi* (s. Anm. 22), 267.

²⁴ Luce Giard, *Histoire d'une recherche*, in: Michel de Certeau, *Arts de faire. L'invention du quotidien I*, Paris 1990, I–XXX, hier XIII.

²⁵ Michel Foucault, *Des supplices aux cellules*, in: ders., *Dits et Écrits I (1954–1975)*, Paris 2001, 1584–1588, hier 1588.

²⁶ Vgl. Michel Foucault, *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978.

²⁷ Michel Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in: ders., *Dits et Écrits II* (s. Anm. 20), 1527–1548, hier 1529.

²⁸ Vgl. Michael Hardt – Antonio Negri, *Empire*, Cambridge 2000.

²⁹ Annette Jensen, *Wir steigern das Bruttosozialglück. Von Menschen, die anders wirtschaften und besser leben*, Freiburg/Br. 2011, 217.

überallhin aus, [...] in der *Weise des Umgangs* mit Produkten, die ihr von einer herrschenden ökonomischen Ordnung aufgezwungen werden.“³⁰

Es geht um subversive Freiheitspraktiken:

„Diese ‚Handlungsweisen‘ bringen abertausend Praktiken hervor, mit deren Hilfe sich die Benutzer den Raum wieder aneignen [...]. [...] Es geht darum, [...] jene untergründigen Formen ans Licht zu bringen, die diese zersplitterte, taktische und bastelnde Kreativität von Gruppen und Individuen annimmt, die heute von der ‚Überwachung‘ betroffen sind. Diese [...] Listen von Konsumenten bilden [...] das Netz einer Anti-Disziplin [...]: Lektürepraktiken, Umgangsweisen mit dem städtischen Raum, Gebrauch von Alltagsritualen, Wiederverwendungen und zielgerichtetes Umfunktionieren der Erinnerung quer zu den ‚Autoritäten‘ [...].“³¹

Mit seinen Analysen von alltäglichen Mikropraktiken des Widerstands bietet Certeau ein „Gegenstück zu Foucaults Analyse der Machtstrukturen“³², das auch als deren konsequente „Fortsetzung“³³ verstanden werden kann:

„Folgen wir der Zunahme jener Handlungsweisen, die sich – weit davon entfernt, von der panoptischen Verwaltung kontrolliert oder eliminiert zu werden – in wuchernder Gesetzeswidrigkeit [...] entwickelt haben und so in die Netze der Überwachung eingesickert sind. Sie haben sich durch nicht lesbare, aber stabile Taktiken derart miteinander verbunden, dass sie zu alltäglichen Routinen und unauffälliger Kreativität geworden sind [...]. [...] Ich möchte einigen dieser multiformen, widerborstigen, listenreichen und hartnäckigen Handlungsweisen folgen, die der Disziplin entkommen, ohne ihren Einflussbereich zu verlassen [...].“³⁴

Certeau optiert für eine „kriegswissenschaftliche Analyse“³⁵ der Gegenwart, die auch von Carl Schmitts „Theorie des Partisanen“ lernen könnte und mit der Unterscheidung von Strategien und Taktiken arbeitet:

„Als ‚Strategie‘ bezeichne ich ein Kalkül von Beziehungen der Kräfte untereinander [...], das einen Ort voraussetzt, der [...] als Basis für die Organisation seiner Beziehungen zu einer bestimmten Außenwelt [...] dient. Die politische, ökonomische und wissenschaftliche Rationalität baut auf diesem strategischen Modell auf. Von einer ‚Taktik‘ spreche ich hingegen, wenn ein Kalkül vorliegt, das nicht mit etwas Eigenem rechnen kann [...]. Sie hat nur den Ort des Anderen. Sie dringt teilweise in ihn ein, ohne ihn jedoch voll erfassen zu können [...]. Sie verfügt [anders als die ‚Strategie‘] über keine Basis, wo sie ihre Gewinne kapitalisieren, ihre Expansionen vorbereiten und sich ihre Unabhängigkeit von den Umständen bewahren könnte.“³⁶

³⁰ Michel de Certeau, *Arts de faire. L'invention du quotidien I*, Paris 1990, XXXVI f. [Hervorhebungen: im Original].

³¹ Certeau, *Arts de faire* (s. Anm. 30), XL f.

³² Certeau, *Arts de faire* (s. Anm. 30), 146.

³³ Certeau, *Arts de faire* (s. Anm. 30), 146.

³⁴ Certeau, *Arts de faire* (s. Anm. 30), 145 f.

³⁵ Certeau, *Arts de faire* (s. Anm. 30), XLIV.

³⁶ Certeau, *Arts de faire*, (s. Anm. 30), XLVI.

Taktische Operationen führen zu einer „Politisierung der Alltagspraktiken“³⁷:

„Viele Alltagspraktiken (Sprechen, Lesen, Umhergehen, Einkaufen, Kochen etc.) entsprechen dem taktischen Typ [...]: Erfolge des Schwachen gegenüber dem ‚Stärkeren‘ [...], gelungene Streiche, schöne Kunstgriffe, trickreiche Jagden, bewegliche Manöver, mannigfaltige Simulationen und glückliche Funde von sowohl poetischer wie auch kriegerischer Natur. [...] Vom Grund der Ozeane bis hinauf zu den Straßen der Megastädte sind diese Taktiken überall [...] anzutreffen.“³⁸

Jenseits der Charta von Athen

Was heißt das nun aber konkret? Auch hier hilft ein Blick in die Tageszeitung weiter. Zunächst einmal in den Artikel eines jungen Berliner Autors der *Süddeutschen Zeitung*. Seine journalistische Deutung der Zeichen unserer Zeit ermöglicht es, das bisher Dargestellte tagesaktuell zu konkretisieren:

„Es fügt sich wieder einmal alles zusammen. Erstens ist vor einer Woche [...] ein Buch über den Postkapitalismus erschienen, das man zur Gänze auf der Homepage der Heinrich-Böll-Stiftung herunterladen kann. Zweitens wird derzeit kaum eine Debatte in diesem Land so leidenschaftlich geführt wie der Streit um die Urheberrechte. Und drittens ist Berlin randvoll mit illegalen Guerilla-Gärten. Das alles ist kein Zufall, sondern Zeitgeist.“³⁹

Der Journalist verbindet die genannten Beispiele dieses Zeitgeistes – man könnte auch von ‚Zeichen der Zeit‘ sprechen – mit einem Blick auf subversive Alltagspraktiken in einer lateinamerikanischen Metropole:

„Wie in der Urheberrechtsdebatte [...], so kollidiert auch in Brasilia eine als autoritär empfundene Ordnung mit den Bedürfnissen der Menschen. Brasilia mag in den fünfziger Jahren die Krone der Stadtentwicklung gewesen sein, eine makellose Reißbrett-Stadt, mit breiten Bürgersteigen und attraktiven Sichtachsen. Allein, die Brasilianer hatte niemand gefragt. Und auch das aktuelle Urheberrecht kann als ein meisterhaftes juristisches Konstrukt erscheinen [...]. Nur viele der Internetnutzer [...] haben das Gefühl, darin eben keine Rolle zu spielen. [...] Beide, die Brasilianer wie die Internetnutzer, reagieren auf die Gegebenheiten mit einer schleichenden Revolution. Sie gehen nicht auf die Straße und malen keine Plakate, sondern verhalten sich so, wie es ihnen praktikabel erscheint und überdehnen auf diese Weise die soziale Ordnung. Jedes soziale System kann eine gewisse Zahl solcher Abweichler aushalten. Ist allerdings eine kritische Masse erreicht, steht das System vor der Wahl, sich entweder anzupassen oder aber seine Legitimität zu verlieren.“⁴⁰

³⁷ Certeau, *Arts de faire*, (s. Anm. 30), XLIV.

³⁸ Certeau, *Arts de faire*, (s. Anm. 30), XLVII.

³⁹ Felix Stephan, *Im Garten der Gemeinschaft*, in: *Süddeutsche Zeitung* (22. Mai 2012), 11.

⁴⁰ Stephan, *Im Garten der Gemeinschaft* (s. Anm. 39), 11.

Es lohnt sich, noch etwas näher an das genannte Beispiel Brasilia heranzuzoomen. Die von Oscar Niemeyer komplett am Reißbrett entworfene brasilianische Hauptstadt wurde 1960 als ein universales Stadtmodell der Moderne eingeweiht – ähnlich wie die zur selben Zeit von Le Corbusier entworfene indische Provinzhauptstadt Chandigarh. In einem Bildband mit Fotografien von Ernst Scheidegger, die mehr als ein halbes Jahrhundert im Depot schlummernten, lässt sich die dortige „Geschichte einer Stadteroberung“⁴¹ im Geist subversiver Umnutzung exemplarisch nachvollziehen:

„Wovon die Architekten in Europa nur träumen konnten [...], das war in Indien möglich: der Aufbau einer neuen Stadt im Geiste der Demokratie. Eine Aufgabe wie geschaffen für Le Corbusier, den großen Visionär des 20. Jahrhunderts. Der Architekt [...] entwarf 1951 den Masterplan für Chandigarh, optimalerweise auf der sonnengedörrten grünen Wiese. [...] Natürlich sieht man auf Scheideggers Aufnahmen verschiedene Wohnungsbautypen, Schulen und Krankenhäuser genauso wie das Kapitol mit dem Parlamentsgebäude und dem Justizpalast [...]. Doch noch mehr interessiert den Fotografen das, was sich zwischen den Betonsteinen abspielte, wie sich der Alltag in die Bauten einnistete und die Menschen die Stadt langsam in Beschlag nahmen: mit ihren Fahrrädern das Treppenhaus zustellten, die verkrüppelten Bettlaken auf den perforierten Sonnenschutzwänden trocknen ließen oder ihre Friseurspiegel einfach draußen aufstellten, weil die Ladenmiete zu teuer war.“⁴²

Genau darauf zielt auch Certeaus Rede von den subversiven Mikropraktiken der Freiheit. Ein weiterer Fotoband, der die beiden Reißbrettstädte Brasilia und Chandigarh direkt miteinander vergleicht, trägt den vielsagenden Untertitel *Living with modernity*. Cees Nooteboom resümiert die faszinierenden Bilder:

„Die Fotos dieses Bandes zeigen das alltägliche Leben in zwei ‚frei erfundenen‘ Städten. Sie zeigen nicht, wie Le Corbusier und Niemeyer dachten, dass ihre Städte aussehen würden, sondern vielmehr, wie sie heute wirklich aussehen. [...] Das Land und die Menschen haben vom Design Besitz ergriffen [...]. [...] Es geht [...] um das Widerspiel von Design und Erfahrung, von platonischer Idee und gegenwärtiger Realität einer Praxis [...].“⁴³

Darum geht es in beiden Fällen: Wie lässt es sich mit der „Unwirtlichkeit“⁴⁴ von Stadtentwürfen der klassischen Moderne leben, die dem zukunftsicheren Motto „building utopia“⁴⁵ folgen? Die funktional differenzierte moderne Stadt war die planerische Grundidee der von Corbusier mitverfassten *Charta von*

⁴¹ Laura Weissmüller, Chandigarh 1956, in: Süddeutsche Zeitung (2. August 2010), 12.

⁴² Weißmüller, Chandigarh 1956 (s. Anm. 41), 12.

⁴³ Cees Nooteboom, Ex nihilo. A tale of two cities, in: Iwan Baan (Hg.), Brasilia – Chandigarh. Living with modernity, Baden 2010 (keine Seitenzahl).

⁴⁴ Vgl. Alexander Mitscherlich, Die Unwirtlichkeit unserer Städte. Anstiftung zum Unfrieden, Frankfurt/M. 1965.

⁴⁵ Martino Stierli, Monuments to modernity, in: Baan (Hg.), Brasilia – Chandigarh (s. Anm. 43) (keine Seitenzahl).

Athen (1929): Wohnen, Arbeiten und Einkaufen sollten in getrennten Räumen stattfinden – eine Stadtwerdung der gesellschaftlichen Segmentierung klassisch-moderner Lebensentwürfe. In *Arts de faire* beschreibt Certeau diese planungssichere und steuerungsbewusste „Transformation der Stadt als vorgefundene Tatsache in ein Konzept der Stadt“⁴⁶. In der Moderne wird, so lässt sich eine schöne Beobachtung von Rainer Bucher umformulieren, nicht nur die Zukunft, sondern auch die Stadt „zum Projekt“⁴⁷: zur vermeintlich plan- und steuerbaren Realisierung einer besseren Welt. Dieser „utopische Diskurs“⁴⁸ des „westlichen Urbanismus“⁴⁹ in der Moderne lässt sich mit Certeau durch eine „dreifache Operation“⁵⁰ charakterisieren:

- „1. Erzeugung eines eigenen, sauberen Raumes: Die rationale Organisation der Stadt muss alle physischen, mentalen oder politischen Verunreinigungen durch die Menschen unterdrücken, die sie kompromittieren könnten;
2. Ersetzung des [...] hartnäckigen Widerstandes der Traditionen durch die Zeitlosigkeit eines rein synchronen Systems: Eindeutige wissenschaftliche Strategien, die durch Einebnung aller Gegebenheiten möglich werden, müssen die Taktiken der praktisch Handelnden ersetzen;
3. Schaffung eines [...] universalen Subjekts, nämlich der Stadt selbst: Es ist [...] möglich, ihr alle [...] Prädikate zu verleihen, die bis dahin auf reale Subjekte, Gruppen und Vereinigungen [...] verteilt und zerstreut waren.“⁵¹

Die stadtplanerische Bewegung des *New urbanism* hingegen markiert heute ein Zeichen der Zeit, das diesen Entwicklungen widersteht und sich mit den spätmodernen Optionen Certeaus verbinden lässt. *New urbanism* zielt auf eine funktionale Wiederdurchmischung der urbanen Moderne nach dem Vorbild der hochgradig verdichteten europäischen Stadt. Dabei geht es um eine entsprechende „Wiederkehr der Praktiken“⁵² in der Entstehung einer „lokalen Autorität“⁵³ von Stadtbewohnern. Inmitten eines „Systems definierter Orte“⁵⁴ erfinden diese schöpferische und ‚taktisch‘ ausgerichtete „Spielräume“⁵⁵ für die alltägliche „Bewohnbarkeit“⁵⁶ ihrer Stadt. In diesem Zusammenhang werden urbane

⁴⁶ Certeau, *Arts de faire* (s. Anm. 30), 142.

⁴⁷ Vgl. Rainer Bucher, *Kirchenbildung in der Moderne. Eine Untersuchung zu den Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1998, 39.

⁴⁸ Certeau, *Arts de faire* (s. Anm. 30), 143.

⁴⁹ Certeau, *Arts de faire* (s. Anm. 30), 142.

⁵⁰ Certeau, *Arts de faire* (s. Anm. 30), 143

⁵¹ Certeau, *Arts de faire* (s. Anm. 30), 143.

⁵² Certeau, *Arts de faire* (s. Anm. 30), 145.

⁵³ Certeau, *Arts de faire* (s. Anm. 30), 159.

⁵⁴ Certeau, *Arts de faire* (s. Anm. 30), 159.

⁵⁵ Vgl. Certeau, *Arts de faire* (s. Anm. 30), 159 [im Original deutsch].

⁵⁶ Certeau, *Arts de faire* (s. Anm. 30), 159.

„Nichtorte“⁵⁷ wie Hinterhöfe, Industriebrachen oder Stadtringbrücken mikropolitisch neu bespielt. An diesen Orten eines ‚heterotopen‘ Gegenwartsbezugs zeigt sich eine Haltung von Kreativität und Freiheit, deren soziale Phantasie auch auf anderen Feldern virulent werden kann. Denn kulturelle *soft skills* und politische *hard facts* bedingen und ermöglichen einander wechselseitig: Wirtschaftsthemen sind längst auch im Feuilleton zu finden.

Widerstand globaler Mikropolitik

Die US-Wirtschaftsnobelpreisträgerin Elinor Ostrom ist der Meinung, ein solches Verhalten gewinne „maximale revolutionäre Kraft“⁵⁸, sobald in einer Gesellschaft erst einmal eine kritische Masse an Beteiligten erreicht sei:

„Ostrom zufolge verändern Menschen die Welt [...] [weniger], indem sie Veränderungen fordern [Stichwort: Utopien], sondern indem sie [vielmehr] die Strukturen durch ihr individuelles Verhalten zur Anpassung zwingen [und, so wäre im Sinne Foucaults zu ergänzen: damit Heterotopien schaffen]. [...] Diese Leute brauchen keine Parteien für ihre Revolution. Sie verhalten sich einfach so, als hätte sie bereits stattgefunden.“⁵⁹

Die Welthauptstadt dieser mikropolitischen Freiheitspraktiken, die den normalen politischen Prozess zwar nicht ersetzen, wohl aber unter Strom setzen können, ist die *transition town* Detroit, das ehemalige Zentrum der US-Autoindustrie. Dort versucht man sich gerade als postkapitalistische Stadt neu zu erfinden: „Eine andere Welt ist möglich – ein anderes Amerika ist notwendig – ein anderes Detroit findet statt“ lautete der Slogan des US-Sozialforums 2010. Entsprechende alternativwirtschaftliche Lebensformen sind ein zwar noch nicht massenhaftes, aber doch schon signifikantes globales Zeichen unserer Zeit – allen voran das von Elinor Ostrom zum Wirtschaftskonzept erhobene *commoning*. *Commons* sind gemeinsam genutzte Allgemeingüter: Wasserkanäle indonesischer Reisbauern, Weideland türkischer Ziegenhirten, Brennholz peruanischer Hochlandbewohner. Beispiele einer entsprechenden Alternativwirtschaft finden sich auch im deutschen Sprachraum. Man muss nur einmal in Berlin die Obst- und Gemüsegärten auf dem ehemaligen Flughafen Tempelhof besuchen, wo man lustvoll und halblegal *Guerrilla gardening* betreibt (in Österreich liebevoll *Stadtgarteln* genannt): das gemeinsame Bewirtschaften von ungenutzten Stadtbrachen. Oder aber in Hamburg, wo zwei Freundinnen einen Laden aufgemacht haben, in dem man – nach dem Modell der weltweit wach-

⁵⁷ Vgl. Marc Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la supermodernité*, Paris 1992.

⁵⁸ Stephan, *Im Garten der Gemeinschaft* (s. Anm. 39), 11.

⁵⁹ Stephan, *Im Garten der Gemeinschaft* (s. Anm. 39), 11.

senden *sharing economy* – gegen Bezahlung Kleidung aus ihren Kleiderschränken ausleihen kann. Oder auch in München, wo es ein Café ohne festgesetzte Preise gibt, in dem man einfach das zahlt, was man für angemessen hält – vielleicht sogar in einer regionalen Währung wie dem Chiemgauer. Es gäbe noch viele weitere Beispiele von alternativen Wirtschaftsformen – und zwar überall auf dem Globus. Ein ganz bestimmter globaler Ort wird dabei immer wichtiger: das Internet mit seinen *open sources* für ein weltweites *commoning* von Lebenswissen. Oder für ein entsprechendes *crowdfunding*, also: die internetgestützte Finanzierung von guten Ideen durch massenhafte Kleinspenden. Zum Beispiel auch für die Ideen jener jungen Leute von der serbischen Bewegung OTPOR, die mit ihren originellen Formen des Widerstands nicht nur zum Sturz von Slobodan Milošević beitrugen, sondern über das Internet vor Kurzem auch entsprechende Blaupausen für den *Arabischen Frühling* lieferten. Für den Journalisten Stefan Kornelius markieren diese Anzeichen einer neuen Zeit nicht weniger als den Beginn einer weltweiten, immer weitere Kreise erfassenden „zweiten Aufklärung“⁶⁰:

„Die neuen Kräfte [...] fordern Gerechtigkeit, Beteiligung [und] [...] Transparenz [...]. Die Welt wird überrollt von einem neuen Bedürfnis nach Teilhabe, getrieben von der [...] Kraft einer weltumspannenden Kommunikation [...].“⁶¹

Gott in den Zeichen der Zeit?

Vom Internet zurück zur Theologie. Pastoraltheologie ist etwas für ebenso bescheidene wie neugierige Entdeckerinnen und Entdecker, die auf ihren Streifzügen durch die Gegenwart nach Zeichen suchen, die auf globale Makrodynamiken mit mikropolitische Alltagsmacht hinweisen – einige wichtige, aber längst nicht alle relevanten Zeichen unserer heutigen Zeit wurden gerade genannt. In ihnen fallen Hans Blumenbergs „Weltzeit“ und „Lebenszeit“⁶² auf eine signifikante Weise zusammen: Globales gewinnt lokale und Lokales erlangt globale Bedeutung. Dabei geht es nicht nur um Universalitäten mit einem partikularen Ort, sondern auch um Partikularitäten von universaler Bedeutung (Stichwort: Sturm auf die Bastille) – und zwar auch in theologischem Sinn. Chenu spricht von geschichtlichen „Einschlagspunkten der Gnade“⁶³. Die Zeichen einer Zeit sind ihm zufolge nicht nur pastoral relevant, sie sind auch

⁶⁰ Stefan Kornelius, Die zweite Aufklärung, in: Süddeutsche Zeitung (2. Februar 2012), 11.

⁶¹ Kornelius, Die zweite Aufklärung (s. Anm. 60), 11.

⁶² Vgl. Hans Blumenberg, Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt/M. 1986.

⁶³ Chenu, Les signes des temps (s. Anm. 5), 51.

dogmatisch ‚revelant‘. Denn es handelt sich um „faits révélateurs“⁶⁴, also: um offenbarungsträchtige Tatbestände, in denen sich etwas enthüllt vom Geheimnis der wirksamen Präsenz Gottes in der Welt. In diesem Sinne ist *Gaudium et spes* die zweite Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils⁶⁵. Dessen zeichentheologisch stärkste pastorale Kurzformel für diesen Zusammenhang lautet:

„Das Volk Gottes [...] bemüht sich, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen [vera signa] der Präsenz [...] Gottes sind.“ (GS 11)

Neben dem „Licht des Evangeliums“ (GS 4) wird hier vom Konzil auch das „Licht der menschlichen Erfahrung“ (GS 46) zum Leuchten gebracht – mit anderen Worten die „Stimme Gottes im täglichen Leben“ (PO 17), die sich als ein „Lockruf seiner Gnade“ (PO 18) erweist: heraus aus der Kirche und hinein in die Welt, wo man die säkulare Bedeutung des Evangeliums entdecken kann. Dies aber erfordert eine möglichst genaue Wahrnehmung der eigenen Gegenwart, denn es gibt ja schließlich nicht nur „wahre Zeichen der Präsenz Gottes“ (GS 11), sondern auch falsche. Signifikante Orte der Offenbarung, an denen sie hervortritt, aber auch ebenso signifikante Orte der Nicht-Offenbarung, an denen sie verdunkelt wird – dem Konzil zufolge übrigens auch von der Kirche selbst. Denn einerseits kann sie in ihrer eigenen Existenz die Präsenz Gottes „offenkundig machen“ (GS 21), sie andererseits aber auch „eher verhüllen als offenbaren“ (GS 19) und auf diese beiden Weisen auch selbst entsprechende pastorale Zeichen in der Zeit setzen.

In diesem komplexen Zusammenhang von Offenbarung und Verhüllung spiegeln sich auch Licht und Schatten der menschlichen Erfahrung wider – faszinierende Leuchtpunkte von „Freude und Hoffnung“ (GS 1), aber auch erschreckende Dunkelflächen von „Trauer und Angst“ (GS 1). *Dignitatis humanae* spricht daher einerseits von „erfreulichen Zeichen dieser Zeit“ (DH 15), die das Konzil mit „frohem Herzen begrüßt“ (DH 15), und andererseits von „beklagenswerten Tatsachen“ (DH 15) – also: negativen Zeichen der Zeit –, die es mit „schwerem Herzen bekundet“ (DH 15). Beides hängt eng zusammen. So ist zum Beispiel die obszöne kapitalistische Gier der Finanzwirtschaft eines der machtvollsten Negativzeichen unserer Zeit (Stichwort: „Trauer und Angst“), ebenso ist aber auch die darauf reagierende Gegenmacht jener Anteile der

⁶⁴ Zit. nach Marianne Heimbach-Steins, „Erschütterung durch das Ereignis“ (M.-D. Chenu). Die Entdeckung der Geschichte als Ort des Glaubens und der Theologie, in: Gotthard Fuchs – Andreas Lienkamp (Hg.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralconstitution „Die Kirche in der Welt von heute“, Münster 1997, 103–121, hier 115.

⁶⁵ Vgl. Christian Bauer, Zeichen der Präsenz Gottes? *Gaudium et spes* als zweite Offenbarungskonstitution des Konzils, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 136 (2014), 64–79.

berühmten übrigen ‚99 Prozent‘, die längst nach alternativen Wirtschaftsformen suchen, ein zunehmend wichtigeres Positivzeichen der Gegenwart (Stichwort: „Freude und Hoffnung“). Man kann nicht das eine benennen, ohne auch vom anderen zu sprechen. Denn die „Zeichen der Zeit“ (GS 4) treten niemals nur alleine auf – daher auch der Plural, in dem das Konzil stets von ihnen redet. Sie bilden eine ganze Konstellation, eine gemischte Wirklichkeit von guten und schlechten Zeichen. Den einen kann und muss man sich anschließen, gegen die anderen ist Widerstand zu leisten – und die rechte Unterscheidung beider ist eine geistliche Kunst.

Komplizenschaft geteilter Hoffnungen

Analog zur spirituellen Unterscheidung der Geister braucht es daher auch eine theologische Unterscheidung der Zeichen. Schon ein kurzer Blick in das Buch *Signale der neuen Zeit* von Joseph Goebbels zeigt⁶⁶, wie dringlich das in bestimmten historischen Situationen sein kann – und wie existenziell riskant bzw. im Extremfall sogar lebensgefährlich das Projekt einer „von prägnanten Zeichen signierten Theologie“⁶⁷ dann auch ist. Sie ist aber prinzipiell konzilstheologisch grundgelegt und hat, allen Gefährdungen zum Trotz, ein grundsätzlich positives Vorzeichen. Denn eine wesentliche lehramtliche Vorgabe des Zweiten Vatikanums besteht darin, stets ressourcenorientiert bei den Stärken der eigenen Gegenwart anzusetzen – im Falle der Nazizeit wäre das der Widerstand gegen Hitler – und nicht immer nur defizitorientiert bei ihren Schwächen. Es ist ein bedeutsames Detail der Textgeschichte von *Gaudium et spes*, dass dessen erste Worte zunächst überkreuz standen: Freude und Trauer, Hoffnung und Angst. In einem bewussten lehrmäßigen Akt entschied man sich, die beiden positiv besetzten Gefühlslagen („Freude und Hoffnung“) an den Anfang zu stellen – ohne die beiden negativ besetzten („Trauer und Angst“) zu verschweigen. Das Konzil verpflichtet damit auf einen positiven, gleichwohl nicht unkritischen Weltbezug. Dabei gilt allen bekannten Schattenseiten der Gegenwart zum Trotz:

„Diese Fehlentwicklungen [...] dürfen nicht dazu verleiten, die positiven Werte der heutigen Kultur zu verkennen. [...] Das alles kann in gewissem Sinn eine Vorbereitung für die Aufnahme der Botschaft des Evangeliums sein [...].“ (GS 57)

⁶⁶ Vgl. Christian Bauer, Zeichen der Zeit. Ortsbestimmungen des Zweiten Vatikanums, in: *Lebendige Seelsorge* 63 (2012), 203–209.

⁶⁷ Paul Petzel, Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie, Mainz 1994, 24.

Eine entdeckungsfreudige Kirche des Konzils, die den Horizont ihrer Zeit nach verborgenen Signalen Gottes absucht, geht Koalitionen mit säkularen Bewegungen ein, die das Evangelium Christi implizit bzw. auf eine anonyme Weise leben – und somit, inmitten der Ambivalenzen der eigenen Gegenwart, auch selbst positive Zeichen in der Zeit setzen. Der Hl. Papst Johannes XXIII., den Chenu einst zum „docteur des signes des temps“⁶⁸ ehrenpromovierte, nennt in seiner Enzyklika *Pacem in terris* für die frühen 1960er Jahre beispielsweise die Arbeiterbewegung, die Frauenbewegung und die Entkolonisierung der Völker. Es ergibt sich eine „Komplizenschaft geteilter Hoffnungen“⁶⁹, die sich von den geschichtlichen Signalen eines Gottes rufen lässt, dessen zuvorkommende Gnade in Bewegungen wie diesen auch außerhalb der Kirchenmauern zu wirken weiß:

„Die Zeit versorgt die Kirche mit [...] Zeichen der Kohärenz des Evangeliums mit der Hoffnung der Menschen. Mögen [...] die Christen [...] die Zeichen der Zeit wahrnehmen, die Gott in die profane Realität einschreibt. Sie werden [...] die glückliche Überraschung erleben [...], dass die Gnade auch unter Nichtchristen wirken kann.“⁷⁰

Innerhalb wie außerhalb der Kirche gibt es entsprechende Alltagshelden des Unmöglichen, Zeuginnen und Zeugen eines nichtzynischen Realismus, die den Felsbrocken ihrer eigenen Optionen beharrlich einen Berg globaler Absurditäten hinaufrollen – und genau darin so etwas wie Glück empfinden: *commitment* als kontrafaktisch durchgehaltener Einsatz für eine bessere Welt. Und damit auch für die neue Gerechtigkeit einer Gesellschaft, die als Ganze „wacher, kreativer, freier“⁷¹ ist. Ihre ganz alltägliche Mikropolitik zielt auf ein gerechter verteiltes Mehr an Freiheit als der Bedingung der Möglichkeit von menschlicher Selbstentfaltung in intersubjektiver Kreativität. In der Offenheit entsprechend strukturierter Sozialräume kommt es zu existenziellen Abenteuern, die Milan Kundera definiert als „Erregung des als Freiheit begriffenen Lebens“⁷². Im Kontext eines „linken Nietzscheanismus“⁷³ ist Michel Onfray zu-

⁶⁸ Chenu, *Les signes des temps* (s. Anm. 5), 55.

⁶⁹ André Depierre, *Les fenêtres de l'espérance*, in: Claude Geffré (Hg.), *L'hommage différé au Père Chenu*, Paris 1990, 38–44, hier 43. Siehe dazu kulturwissenschaftlich Gesa Ziemer (Hg.), *Komplizenschaft. Neue Perspektiven auf Kollektivität*, Bielefeld 2014.

⁷⁰ Chenu, *Les signes des temps* (s. Anm. 5), 45; 50.

⁷¹ Franziska Brantner – Robert Habeck, *Salz, Sonne und Meer*, in: Cicero (2014), 5, 54–57, hier 55. Die beiden Politiker von Bündnis 90/Die Grünen apostrophieren Camus in diesem Artikel als einen „Patron des grünen Freiheitsprojekts“ (ebd.).

⁷² Milan Kundera, *Das verwaltete Schloss. Die Moderne, das ist die Bürokratisierung des sozialen Lebens*, in: *Süddeutsche Zeitung* (23./24. Juli 2005), 16.

⁷³ Michel Onfray, *Der Rebell. Ein Plädoyer für Widerstand und Lebenslust*, Stuttgart 2001, 187.

folge die radikallibertäre „Freiheit der Existenz“⁷⁴ dabei wichtiger als die wirtschaftsliberale „Freiheit des Habens“⁷⁵:

„Dort, wo libertärer Zweifel und nietzscheanisches Denken, pragmatischer Wille und Wunsch nach Intensität zusammenkommen, gewinnt die Vorstellung von der Wiederverzauberung der Welt an Kraft.“⁷⁶

Onfrays libertärer Mensch ist ein mikropolitische Rebell, dessen „revolutionäre Romantik“⁷⁷ der junge französische Essayist Camille de Toledo wie folgt beschreibt:

„Der Zynismus ist tot [...]. [...] Wir [...] öffnen die Welt wieder, nachdem sie lange geschlossen war. [...] Wir sind Romantiker der offenen Augen. [...] Romantik ist eine Sehnsucht [...], die die Menschen zerreißt, die für sie kämpfen [...]. Anders geht es gar nicht! [...] Ich glaube an die singuläre Revolte [...] des mediterranen Menschen eines Sommers à la Albert Camus, der sich [...] mit dem Körper der Gerechtigkeit vereinigt. Wir sollten wieder mehr Camus lesen.“⁷⁸

Menschen mit einer entsprechenden Hingabebereitschaft (*Genua = 1 von uns*), die Camus nicht nur lesen, sondern auch leben, sind ein markantes Zeichen unserer Zeit. Auf ihrer mikropolitischen Suche nach dem kleinen Glück in dieser Zeit, nach dem guten Leben für möglichst viele, darf man sie nicht allein lassen. Daher sollte man auch allen Kulturpessimisten von heute mit der Aussage Foucaults entgegentreten: „Ihr habt nicht das Recht, die Gegenwart zu verachten.“⁷⁹ Und zugleich allen unbewusst jesunahen, aber explizit kirchenfernen Verbündeten des Evangeliums⁸⁰ mit den Worten Bruno Kreiskys anbieten, „ein Stück des Weges“⁸¹ mitzugehen.

⁷⁴ Onfray, Der Rebell (s. Anm. 73), 208.

⁷⁵ Onfray, Der Rebell (s. Anm. 73), 208.

⁷⁶ Onfray, Der Rebell (s. Anm. 73), 123.

⁷⁷ Onfray, Der Rebell (s. Anm. 73), 258.

⁷⁸ Camille de Toledo, Archimondain, Jolipunk. Confessions d'un jeune homme à contretemps, Paris 2002, 155f; 160.

⁷⁹ Michel Foucault, Qu'est-ce que les Lumières?, in: ders., Dits et Écrits II (s. Anm. 20), 1381–1397, hier 1387.

⁸⁰ Vgl. Christian Bauer, Pastoral der Schwellenchristen. Erkundungen zur säkularen Bedeutung des Evangeliums, in: Euangel. Magazin für missionarische Pastoral (2013), Onlinepublikation unter: <http://www.euangel.de/ausgabe-3-2013/glauben-in-saekularitaet/pastoral-der-schwellenchristen/> (ohne Seitenzahl; abgerufen: 10.09.2014).

⁸¹ Vgl. Beppo Mauhart, Ein Stück des Weges gemeinsam. Die Ära Kreisky/Androsch in Texten und Bildern, Wien 2006.

Prof. Dr. Christian Bauer
Universität Innsbruck
Fachbereich Interkulturelle Pastoraltheologie
Institut für Praktische Theologie
Karl-Rahner-Platz 1 (Zi. 229)
A-6020 Innsbruck
Fon: +43 (0)512 507 8650
Fax: +43 (0)512 507 2713
E-Mail: christian.f.bauer(at)uibk.ac(dot)at