

Spuren Gottes? Sozialräume und ihre „Zeichen der Zeit“

Andreas Lob-Hüdepohl

1. Sozialraum: Ort der Gottesbewährung auch Ort der Gotteserfahrung?

Sozialräume gelten längst als Orte der Gottesbewährung – als Orte also, an denen sich das Vertrauen von Christ:innen in die heilsam-befreiende Gegenwart des biblischen Gottes in ihrem diakonischen Handeln praktisch bewährt, egal ob als Einzelne oder als kirchliche Gemeinschaft. Die Zukunft der Kirchen, so hatte der Jesuitenpater und Widerstandskämpfer Alfred Delp noch kurz vor seiner Hinrichtung in Berlin-Plötzensee apodiktisch konstatiert, hing neben einer konsequenten Ökumene vor allem von ihrer konsequenten Rückkehr zum Dienst am Menschen, also zur Diakonie, ab: „Damit meine ich das Sich-Gesellen zum Menschen in allen seinen Situationen mit der Absicht, sie ihm meistern zu helfen, ohne anschließend irgendwie eine Spalte oder Sparte auszufüllen. Damit meine ich das Nachgehen und Nachwandern auch in die äußersten Verlorenheiten und Verstiegenheiten des Menschen, um bei ihm zu sein genau und gerade dann, wenn ihn Verlorenheit und Verstiegenheit umgeben. ‚Geht hinaus‘, hat der Meister gesagt, und nicht: ‚Setzt euch hin und wartet, ob einer kommt‘. Damit meine ich die Sorge auch um den menschentümlichen Raum und die menschliche Ordnung.“¹

Nur kurze Zeit zuvor und ebenfalls schon längst in Gewahrsam der NS-Schergen notierte Dietrich Bonhoeffer in seiner Entwurfsskizze zu einer geplanten Abhandlung über das Wesen der Kirche nicht minder apodiktisch: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.“ Und sie ist nur dann für andere da, wenn sie „an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens [teilnimmt], nicht herrschend, sondern helfend und dienend.“² Die weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens oder – in der Diktion Alfred Delps – die „Sorge auch um den men-

1 A. DELP, Im Angesicht des Todes. Frankfurt a.M. 1981, 141.

2 D. BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. von EBERHARD BETHGE, München 1990, 205f.

schentümlichen Raum und die menschliche Ordnung“ verweisen Kirche, verweisen kirchliches Leben und nicht zuletzt das Glaubensleben jedes:r einzelne:n Christ:in in den Raum des Sozialen. Hier, und eben nicht abseits des alltäglichen Lebens, etwa in den stillen Seitennischen von Kirchen oder Pfarrhäusern, soll die Frohe Botschaft Gottes, hier soll seine heilsame befreiende Gegenwart praktisch bezeugt und darin bewährt werden – ob im individuellen Engagement von Christ:innen bei der lebensdienlichen Gestaltung ihrer Nachbarschaft oder im Modus kirchlich-verbandlicher Gemeinwesenarbeit.³

So besehen sind Sozialräume fast schon automatisch auch Orte, an denen die heilsam-befreiende Gegenwart Gottes erfahren werden kann – wenigstens von jenen Menschen, die von der lebensdienlichen Gestaltung des Sozialraumes durch Christ:innen und/oder kirchliche Gemeinschaften in ihrer Lebensführung unmittelbar oder mittelbar profitieren. Dies gilt grundsätzlich auch dann, wenn sie selbst diese heilsam-befreiende Wirkmacht nicht bewusst mit der Gegenwart des biblischen Gottes in Verbindung bringen. Dass die christlichen Akteur:innen diakonischen Engagements – so sie sich ausdrücklich in diese diakonische Sendung gestellt sehen – ihre eigene sozialräumlich konfigurierte Praxis als Gotteserfahrung für sich und andere begreifen, versteht sich fast von selbst.

Anders gelagert ist aber die Frage, ob der Sozialraum auch Ort der Gotteserfahrung sein kann, wenn man sie in die umgekehrte Richtung stellt: Können Gläubige (Christ:innen) im Sozialraum gerade auch dann Gott erfahren, wenn sie selbst keiner ausdrücklich christlich konturierten Praxis anderer Christ:innen ansichtig werden? Zugespitzt: Können Christ:innen gleichsam in der Profanität des Sozialraumes Spuren Gottes erkennen, die für sie ungeahnt, unerwartet und gerade darin überraschend neu und innovativ sind? Offenbart sich Gott in Seinem Willen möglicherweise immer wieder neu in der menschlichen Geschichte und Gegenwart? Werden deren „Zeichen der Zeit“ zu Orten der Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis, auf deren Deutung keinesfalls verzichtet werden darf? Und wenn ja, worin bestehen solche „Zeichen der Zeit“, die für Sozialräume *als*

³ Vgl. im Überblick: R. HOBURG, Gemeinwesen – Sozialraum, in: A. LOB-HÜDEPOHL / G.K. SCHÄFER (Hg.), Ökumenisches Kompendium Caritas und Diakonie, Göttingen 2022, 339–352; H.-J. BENEDICT, Kirchliche Gemeinwesenarbeit. Historische Entwicklung, theologische Grundlegung und praktische Probleme gemeinwesenorientierter Arbeit von Kirchengemeinden und Diakonie im aktivierenden Sozialstaat, in: J. EU-RICH u.a. (Hg.), Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde, Stuttgart 2011, 261–279.

Sozialräume typisch und darin höchst aufschlussreich sind? Entbergen sie sogar Einsichten, die eine besondere Relevanz für eine diakonische Praxis besitzen?

In gewisser Weise werden Fragen berührt, die bereits in der Diskussion um das Charakteristische einer *Öffentlichen Theologie* aufgegriffen wurden. Im Protestantismus etwa wendet sich die Programmatik einer *Öffentlichen Theologie* gegen eine individualistisch-pietistische Verengung christlichen Glaubens, indem sie die Relevanz des Evangeliums für die humane Gestaltung von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft zur Geltung bringt.⁴ In diesem Zusammenhang lässt sie sich auf jene Fragen und Orientierungsbedarfe ein, die die Öffentlichkeit selbst formuliert und diskutiert. Erst im Medium zunächst profaner öffentlicher Diskurse speist sie relevante theologische Erwägungen in die Meinungsbildung räsonierender Öffentlichkeiten ein. In dieser Verknüpfung entstehen neue Einsichten auch über die eigene Glaubensposition. Damit werden diese Öffentlichkeiten in gewisser Weise selbst zum Ort theologisch relevanter Erkenntnisse und in diesem Sinne zum *locus theologicus*. Von dieser Perspektive her stellt sich die naheliegende Frage, ob auch Sozialräume, also dörfliche Nachbarschaften ebenso wie städtische (Wohn-) Quartiere, eine ähnliche Funktion als generative Orte religiöser Erfahrungen besitzen und sich in diesem Sinne als spirituelle Erfahrungsräume erweisen – als Räume also, in denen Menschen die Geistkraft Gottes erspüren und in ihre eigene Lebensgestaltung übersetzen.

4 Vgl. H. BEDFORD-STROHM, Diakonie in der Perspektive „öffentlicher Theologie“. Ge- genwärtige Entwürfe, in: J. EURICH / H. SCHMIDT (Hg.), *Diakonik. Grundlagen – Konzeptionen – Diskurse*, Göttingen 2016, 145–161. Auf evangelischer Seite entspringt der reformatorischen Haltung der Weltbejahung und der Weltverantwortung, die Familie, Beruf und Gesellschaft als Felder gottesdienstlicher Lebensführung neu entdeckt hat, der Auftrag der Lebensgestaltung, der alles Leben als von Gott geschenktes Leben wahrnimmt. Dieser Wahrnehmung entspricht auch ein Widerspruch gegenüber einer einseitigen Orientierung an gesellschaftlichen Leitbildern etwa des Erfolgs, der Schönheit, der Stärke, weil diese die Humanität untergraben und schwache Menschen ins Abseits stellen (vgl. G. CLASS, Aspekte diakonischer Spiritualität, in: V. HERRMANN / R. MERZ / H. SCHMIDT (Hg.), *Diakonische Konturen. Theologie im Kontext sozialer Arbeit*, VDWI 18, Heidelberg 2003, (277–291) 289).

2. „Gottes Spuren“ in den „Zeichen der Zeit“ – eine theologisch-ethische Vergewisserung

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat diese Frage – zumindest für den römisch-katholischen Raum der Christenheit – eine grundsätzliche Antwort gefunden: Ja, die gesellschaftliche Öffentlichkeit wie auch konkrete Sozialräume können sich als zeitgenössische Orte theologisch relevanter Gotteserkenntnisse erweisen. Denn in ihnen können sich „Zeichen der Zeit“ entbergen, die bislang noch unentdeckte, in gewisser Weise sogar neue Spuren Gottes enthalten und damit für die Erkenntnis Gottes, für die Erkenntnis also „seines Ratschlusses“ (*Gaudium et spes* II)⁵, von erheblicher theologisch-ethischer Relevanz sind.⁶ Jüngst hat der Orientierungstext des Synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland „Auf dem Weg der Umkehr und der Erneuerung“ nochmals diese Bedeutsamkeit hervorgehoben: Die „Zeichen der Zeit eröffnen einen wichtigen Zugang, Gott in der Geschichte und Gegenwart der Menschen zu entdecken.“ Sie „stehen für Momente, in denen sich etwas Neues offenbart und zur Entscheidung zwingt. Sie stehen für ein Zeitfenster, ein Momentum, einen Kairos.“⁷ Schon aus diesem Grunde besitzen die „Zeichen der Zeit“ eine heuristische, das eingewöhnnte Denken unterbrechende und darin innovative Orientierungsfunktion.

Nun sind „Zeichen der Zeit“ aus sich heraus noch keine untrüglichen Hinweise auf die Spuren Gottes oder auf das, was die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes* (GS) als „Seinen Ratschluss“ (GS II) bezeichnet. Zwar eröffnen „Zeichen der Zeit“ einen aufschlussreichen Zugang, Gott in Geschichte und Gegenwart der Menschen zu entdecken. Die „Selbstmitteilung Gottes“ (Karl Rahner) in seinem Sohn Jesus Christus ist mit dessen Tod nicht abgeschlossen. Im Gegenteil, sein Wirken setzt sich fort in den Widerspiegelungen dessen, was sich in seinem

5 Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: HThKVatII 1, Freiburg i.Br. 2004, 592–749.

6 Vgl. H.-J. SANDER, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: HThKVatII 4, Freiburg i.Br. 2005, 581–886, bes. 715–720.

7 BÜRO DES SYNODALEN WEGES (Hg.), Auf dem Weg der Umkehr und der Erneuerung. Theologische Grundlagen des Synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland. Orientierungstext, Der Synodale Weg 2, Bonn 2022, 20;22 (https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/beschluessere-broschueren/SW-2_Der-Synodale-Weg_Brosch.pdf) (Zugriff: 30.5.2023).

Namen und angeregt durch seinen Geist („inspiriert“) an heilsam-befreiender Wirkmacht je neu zu erkennen gibt: „Doch ich sage euch die Wahrheit: Es ist gut für euch, dass ich fortgehe. Denn wenn ich nicht fortgehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen; gehe ich aber, so werde ich ihn über euch senden. Und wenn er kommt, wird er die Welt überführen und aufdecken, was Sünde, Gerechtigkeit und Gericht ist.“ (Joh 16,7f.)⁸

Kurz vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil identifiziert Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika *Pacem in terris* (PT) im „wirtschaftlich-sozialen Aufstieg der Arbeiterklasse“, im Zusammenwachsen der Völker zu einer „Menschheitsfamilie“ oder in der Teilhabe der „Frau am öffentlichen Leben“ untrügliche Spuren Gottes in den „Zeichen der Zeit“.⁹ Gleichwohl müssen viele „Zeichen der Zeit“ als solche erst noch identifiziert und nicht zuletzt in ihrer Ambivalenz wahrgenommen und unterschieden werden. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* benennt solche Ambivalenzen – etwa den allerorten „geschärfsten Sinn für die Freiheit“, während zugleich an anderen Orten „neue Arten von gesellschaftlicher und psychischer Knechtschaft entstehen“; oder die Wachstumskrise, die zu Reichtum und Wohlstand der einen, aber auch zur Gefangenschaft in „Hunger und Not“ von anderen führt (GS 4).

Deshalb müssen alle „Zeichen der Zeit“ im Geist dessen gedeutet werden, in dem sich Gottes heilsam befreiente Gegenwart verleiblicht hat und darin selbst zum unüberbietbaren „Zeichen der Zeit“ (Lk 12,56) geworden ist: im Leben und Geschick Jesu Christi. Zugespitzt heißt das: Jesu Geistkraft nimmt in jenen Lebensvollzügen konkrete Gestalt an, in denen Menschen anderen die menschenfreundlich-lebensbejahende Wirkmacht in eigener solidarischer Praxis ansichtig machen – einer solidarischen Praxis, die unterschiedslos *allen* ihr unbedingtes Erwünscht-, Anerkannt- und Angenommensein erfahrbar macht, indem sie die Möglichkeit von deren

8 Für die evangelische Theologie veranschlagt M. Welker die Wirkung des Heiligen Geistes fast gleichsinnig: „Insofern ist der Geist Gottes, der Heilige Geist, keine verstiegene Angelegenheit, sondern eine Kraft, die den Menschen befähigt, nach Gerechtigkeit zu streben, und zwar nicht nach irgendeiner abstrakten Gerechtigkeit, sondern nach einer konkreten, die da heißt: Schutz der Schwachen, Nächstenliebe und die Suche nach Freiheit, Wahrheit und Frieden.“ (Michael WELKER, „Man muss die Nerven behalten.“ Ein Gespräch zwischen Michael Welker und Reinhard Marwick, Zeitzeichen 2020 (<https://zeitzeichen.net/node/8249>; Zugriff: 2.8.2024)).

9 *Pacem in terris*. Art. 40–42, in: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, begr. HEINRICH DENZINGER, überarb. u. hg. von PETER HÜNERMANN, Freiburg i.Br. ³⁷1991, Nr. 3955–3997.

humaner Lebensgestaltung respektiert, sichert oder ihnen zuspielt. In und durch solcherart solidarisch-kommunikative Praxis – so fragmentarisch und möglicherweise auch in Teilen inkonsistent und widerspruchsbehaftet sie als menschliche Praxis auch immer bleiben mag – wird „Heil von Gott her für Menschen“¹⁰ wird – um es mit einem klassischen christlichen Topos zu formulieren – *Erlösung* gegenwärtig. „Daß Menschen sie darstellen dürfen, ohne sie erschöpfen zu müssen – das ist das Wesen menschlicher Freiheit und der Grund ihrer Hoffnung: die geschichtliche Realität der Erlösung.“¹¹

Solche Erlösung tut immer Not: Denn der geschichtlich konkrete Ausgangspunkt ist immer die Situation des „schon verletzte[n] Mensch[en]“. Deshalb besteht die Herausforderung solidarischer Praxis nicht in der Erfüllung irgendwelcher Normvorgaben. Die moralische Herausforderung besteht vielmehr als „ein geschichtliches Geschehen: unsere konkrete Geschichte selbst; Menschen in Not; die Menschheit in Not“¹² Deshalb gilt: Wo sich in geschichtlich-gesellschaftlichen Bezügen solidarische Praxis den Nöten aller Art zu widersetzen beginnt und auf ein humanes Leben *für alle* ausgreift, dort offenbaren sich Spuren der Gegenwart Gottes in diesen „Zeichen der Zeit“.

Der „wirtschaftlich-soziale Aufstieg der Arbeiterklasse“ (PT 40) oder auch die zunehmende Teilhabe der „Frau am öffentlichen Leben“ (PT 41) sind zweifelsohne epochale „Zeichen der Zeit“. Sie spiegeln kollektive Emanzipations- und Befreiungsprozesse sozialer Bewegungen, die erst nach Jahrzehnten Früchte trugen und den Betroffenen ein – oftmals noch bescheidenes – Mehr an humaner Lebensgestaltung eröffneten. Aber die „Zeichen der Zeit“ zeigen sich keineswegs nur in solch epochalen Umbrüchen. „Zeichen der Zeit“, in denen sich Spuren Gottes und „seines Ratschlusses“ (GS 11) finden lassen, können sich auch sehr kleinteilig oder kleinräumlich zu erkennen geben – bis hin zum lautlosen Schrei eines Menschen, der in seinem Leiden um seine Würde kämpft.

Gerade der Schrei von Bedrängten aller Art besitzt eine hohe theologische Bedeutsamkeit. Der Schrei der Bedrängten im Sklavenhaus Ägyptens bildet den Ausgangspunkt für einen Prozess, in dem sich inmitten von

10 E. SCHILLEBEECKX, Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg i.Br. 1977, 725.

11 TH. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1988, 210.

12 SCHILLEBEECKX, Christus und die Christen, 639.

Not und Unheil die heilsam-befreiende Gegenwart Gottes ausweislich der biblischen Erzählungen Bahn bricht:¹³ „Ich habe den Schrei über ihre Bedränger gehört“ (Ex 3,8). Der Schrei der Armen und Bedrängten ist freilich erheblich mehr als ein bloßes Aufschreien, in dem sich ein momentaner Schmerz kurzfristig Luft verschafft. Im Schrei artikuliert sich vielmehr das fundamentale Widerersetzen eines Menschen gegenüber einer gesellschaftlichen Wirklichkeit, die persönliches Leid, Marginalisierung und Unterdrückung hervorruft, stabilisiert oder auch nur zulässt.¹⁴ Der Schrei von Armen – ob eines Einzelnen oder eines ganzen Kollektivs – fordert andere auf, das ihnen Mögliche zu ergreifen, den alltäglichen Zustand des Leidens an den Verhältnissen zu durchbrechen – so wie der biblische Gott als der ganz Andere das Befreiungsgeschehen des *Exodus* auslöst und Sein Volk aus dem Sklavenhaus Ägyptens führen lässt. „Wer diesen Aufschrei des Schmerzes hört, wird davon überrascht, aufgeschreckt: Der Schrei bricht in seine geordnete, alltägliche Welt hinein als Zeichen, als der Schall oder der Lärm, der die abwesende Anwesenheit eines Menschen inmitten des Leidenden ahnen lässt.“¹⁵

Entscheidend ist: Der Schrei der Leidenden und Marginalisierten ist schon ihre erste Tat auf dem Weg ihrer heilsamen Befreiung. Mit ihm beginnen sie, ihre Angst und Ohnmacht zu besiegen und damit ihre Würde als Subjekte ihrer eigenen Lebensgeschichte einzufordern und zu behaupten – und sei es als Akt eines letzten Protestes, sich nicht abfinden zu wollen mit dem erlittenen Schicksal: „Jesus aber schrie laut auf. Dann hauchte er den Geist aus.“ (Mk 15,37) Dieser Schrei Jesu ist Kulminationspunkt eines solchen letzten Protestes *und* seines offensichtlich obsiegenden Vertrauens auf einen Gott, der selbst in der Finsternis eines furchtbar gewaltsaugen Todes dem Leidenden und Geschundenen die Treue hält. Darauf auch für sich zu vertrauen, kann Menschen befähigen, sich selbst ebenfalls nicht ihrem bedrängenden Schicksal zu ergeben, sondern sich ihm zu widersetzen – und sei es nur höchst fragmentarisch im äußersten Pianissimo eines stummen Schreis. Ihr selbst stummer Schrei wird zum „Zeichen der Zeit“, das zur entschiedenen Antwort herausfordert.

13 Vgl. ausführlich J.S. CROATTO, Exodus. A Hermeneutics of Freedom, New York 1981.

14 Vgl. J.B. METZ, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. Freiburg i.Br. ²2006, 135f.

15 E. DUSSEL, Prophetie und Kritik, Fribourg i.Ue. 1989, 10.

3. Die konfliktive Grunds signatur von Sozialräumen

Solcherart Schreie sind auch in Sozialräumen vernehmbar. Dies ist keine lakonische, sondern eine anspruchsvolle Feststellung – zumindest dann, wenn man die konfliktive Grunds signatur von Sozialräumen ernst nimmt und das oftmals entschärfte Verständnis von Sozialraumorientierung, das in Caritas, Diakonie und Sozialer Arbeit vorherrscht, überwindet.

Sozialraumorientierung – mitunter auch mit Gemeinwesenarbeit gleichgestellt – steht in der Sozialen Arbeit zunächst für das Bemühen, individuelle Hilfebedarfe für unterstützungsbedürftige Leistungsberechtigte so in den sozialen Nahraum (Nachbarschaft, Quartier usw.) einzubetten, dass über Vernetzung mit anderen Akteur:innen dessen Ressourcen für die Sicherung und/oder Optimierung der Hilfeleistungen genutzt werden können. Damit einher geht oftmals die administrative Strategie kommunaler Entscheidungs- und Kostenträger, leistungserbringende Dienste zu dezentralisieren und kontraproduktive Versäulungen der Angebotsstrukturen aufzubrechen. Dazu dient der Aufbau von quartiersbezogenen Interventionsteams ebenso wie die aktivierende Förderung vorfindlicher endogener Ressourcen des jeweiligen Sozialraumes wie Vereinen, Schulen, Kirchengemeinden usw.¹⁶ Insofern gilt die Leitoption: nicht nur im Sozialraum arbeiten, sondern mit ihm, und das bedeutet auch, ihn selbst als Ressource für die Lebensgestaltung und Lebensbewältigung seiner Bewohner:innen zu entwickeln und ihn zu einer „enabling community“¹⁷ zu befähigen.

Die Fokussierung auf die Ressourcen, die Sozialräume bei der produktiven Lebensgestaltung und Bewältigung komplexer Lebenslagen für Menschen in prekären Lebenslagen zweifelsohne besitzen und deshalb in deren Sinne entwickelt und genutzt werden sollten, kann freilich übersehen lassen, dass Sozialräume für bestimmte Personen(-gruppen) prekäre Lebenslagen oftmals erst hervorrufen oder diese zumindest fest- und fortschrei-

16 Vgl. im Überblick F. KESSL / CH. REUTLINGER, Sozialraumorientierung, in: R.-CH. AMTHOR u.a. (Hg.), Kreft / Mielenz Wörterbuch Soziale Arbeit, Weinheim / Basel ⁹2021, 849–853; ausführlich: F. KESSL u.a. (Hg.), Handbuch Sozialraum, Wiesbaden ²2019.

17 A. LOB-HÜDEPOHL / S. KURZKE-MAASMEIER, Menschenrechtliche Implikationen einer Enabling Community. Sozialethische Grundsätze und professionelle Herausforderungen, in: EVANGELISCHE STIFTUNG ALSTERDORF / KATHOLISCHE HOCHSCHULE FÜR SOZIALWESEN BERLIN (Hg.), Enabling Community. Anstöße für Politik und soziale Praxis, Hamburg 2011, 56–66. Dieser Gedanke wird aufgegriffen und weiter appliziert von Gerhard Wegener.

ben. Darauf hat insbesondere Pierre Bourdieu hingewiesen. Wie der physische Raum durch das Zueinander seiner unterschiedlichen Bestandteile strukturiert und „aufgemacht“ wird (Straßen, See, Ufer, hügelige Topographie usw.), so wird auch der soziale Raum (des zwischenmenschlichen Miteinanders) durch Begrenzungen, Ausschließungen, Positionierungen der ihn konstituierenden Personen, soziale Rollenmuster usw. strukturiert. Jeder soziale Raum weist zudem „die Tendenz auf, sich mehr oder weniger strikt im physischen Raum in Form einer bestimmten distributiven Anordnung von Akteuren und Eigenschaften niederzuschlagen.“ Daraus folgt für Bourdieu, „daß alle Unterscheidungen in Bezug auf den physischen Raum sich wiederfinden im reifzierten sozialen Raum (oder was auf dasselbe hinausläuft, im angeeigneten physischen Raum).¹⁸

Mehr noch: Die sozialen Realitäten mit ihren Distinktionen, Ein- und Ausschlüssen schreiben sich dauerhaft in die Konstellationen der physischen Welt – etwa eines Stadtquartiers oder des Zueinanders unterschiedlicher Stadtquartiere – ein. Das wird interessanterweise dort besonders augenfällig, wo der soziale Raum (als der angeeignete und darin sozial strukturierte physische Raum) eines dichtbevölkerten Stadtquartiers eigentlich eine soziale Nähe zwischen unterschiedlich ausgestatteten Bevölkerungsschichten vermuten lässt. Etwa in der berühmten *Berliner Mischung*, wie sie in den Gründerzeitvierteln des ausgehenden 20. Jahrhunderts für die schnell wachsende Metropole typisch war: Die – heutigen – Altbauten der innerstädtischen Bezirke weisen regelmäßig vier Stockwerke des Vorderhauses auf, dem sich bis zu vier umbaute Hinterhöfe (euphemistisch „Gartenhäuser“ genannt) anschlossen – eine Mischung aus Werkstätten und Wohnungen für die Arbeiterfamilien. Die erste Etage des Vorderhauses war mit einer Raumhöhe von über drei Metern die *Beletage*. Je höher die Lage der Stockwerke, desto niedriger wurde die Raumhöhe und desto kleiner wurden die Wohnungsschnitte. Während in der *Beletage* die wohlhabenden Familien wohnten, teilten sich in den oberen Etagen oder in den Hinterhäusern viele ärmere Familien den knappen Wohnraum. Und obwohl sie sprichwörtlich unter einem Dach lebten, gingen sie strikt getrennte Wege. Obwohl physisch nahe, trennte das höchst ungleich verteilte soziale und kulturelle Kapital die Lebenswelten der Bewohner:innen in dem eigentlich gemeinsam geteilten physischen Lebensraum.¹⁹

18 P. BOURDIEU, Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum, in: M. WENTZ (Hg.), *Stadt-Räume*, Frankfurt a.M. / New York 1991, (25–34) 26.

19 Vgl. auch entsprechende Befunde a.a.O., 31f.

Selbst bei physischer Nähe kommt es offensichtlich zu einer sozialen Segregation, die über kurz oder lang zur räumlichen Entmischung führen kann.²⁰ Zumindest in städtischen Sozialräumen, die für gewöhnlich eine deutlich höhere interne wie externe Mobilität ihrer Bevölkerung aufweisen, entstehen einerseits „bevorzugte“ Sozialräume, in die die wohlhabenderen Bevölkerungsschichten hinzuziehen *wählen*, und andererseits „benachteiligte“ Sozialräume, in denen die Restbevölkerung entweder *verbleiben muss* oder aus anderen Quartieren *hineingedrängt wird*. Physisch-räumliche Segregation führt zur Entmischung und Homogenisierung von Lebenswelten. Sie kann damit die Aufwärtsdynamiken bevorzugter Sozialräume befeuern wie umgekehrt die Abwärtsdynamiken von benachteiligten Sozialräumen verschärfen. Im letztgenannten Fall kann sie bei den Betroffenen zu einem kumulierenden Verliererschicksal führen – insbesondere dann, wenn Ausgrenzungserfahrungen sowohl in ökonomischer (z.B. Erwerbslosigkeit, „prekärer Reichtum“) als auch in institutioneller (z.B. Verlust von Zugängen zu öffentlichen Dienstleistungen), kultureller (z.B. Bildungsferne) und sozialer Hinsicht sich wechselseitig verstärken. Die Folge ist in der Regel Resignation, Apathie und weiterer Rückzug.

Freilich ist das nur die eine Seite von sozialräumlicher Segregation. Zweifelsohne dominieren diese Negativeffekte. Gleichwohl droht, worauf der Stadtsoziologe Hartmut Häußermann hinweist, ein bemerkenswerter Sachverhalt übersehen zu werden, den bereits vor 60 Jahren die stadtsoziologische Forschung in den USA beobachtet und mit empirischen Daten unterlegt hat. Selbst extrem segregierte Quartiere, die im Zuge umfangreicher Stadtentwicklungsprogramme durch flächendeckende Sanierung des Hausbestandes und öffentlicher Infrastruktur beseitigt werden sollten, waren keineswegs durch völlige soziale Desintegration und soziale Isolation geprägt. Stattdessen wiesen sie oftmals „Formen von Gemeinschaftlichkeit, wechselseitiger Anerkennung und Hilfe“ auf, die informelle, gleichwohl tragfähige Institutionen sozialer Integration darstellen. Insofern sind selbst solche prekären Sozialräume in bestimmter Hinsicht ambivalent: Sie sind „einerseits Ergebnis von versagten Wahlmöglichkeiten und Diskriminierungen“ und haben „damit eine benachteiligende Wirkung“. Andererseits ermöglichen sie gerade „aufgrund der sozialen Homogenität eine Binnenintegration, die vielfältige Formen nachbarschaftlicher Solidarität und vor al-

20 Vgl. zum Ganzen H. HÄUSSERMANN, Wohnen und Quartier. Ursachen sozialräumlicher Segregation, in: E.-U. HUSTER u.a. (Hg.), Handbuch Armut und soziale Ausgrenzung, Wiesbaden 2008, 335–349.

lem wechselseitigen Respekt“ ermöglicht. Solchermaßen zurückgebliebene Stadtquartiere können deshalb nicht nur als „Schutzräume für Arme und Alte“ fungieren, sondern zugleich eine „widerständige Kultur“²¹ ausbilden. Diese Funktionen werden durch stadtplanerische Eingriffe von außen und oben bedroht und stehen den Bewohner:innen nicht mehr als Netzwerkressource zur Verfügung.

4. Bruchlinien und Ränder sozialer Räume als Orte aufblitzender Gottesspure

Selbst stark segregierte Sozialräume können sich als Biotope „alltäglicher Widerständigkeit“²² erweisen, deren Bewohner:innen sich im vielleicht anfänglich nur stummen Protest basaler Solidarbeziehungen gegen ihre prekäre Lebenslage zur Wehr setzen. Es überrascht nicht, dass solche Sozialräume in den USA der 1930er Jahre zum Geburtsort einer Bewegung des *Community Organizing* wurden, die allen Fragmentierungen und Exklusionserfahrungen der betroffenen Bevölkerung zum Trotz an diese basalen kleinräumlichen Solidarformen anknüpfte und diese zu einem handlungsfähigen Wir zu entwickeln trachtete. Und es nimmt ebenso wenig Wunder, dass sich von Beginn an auch religiös grundierte Personen und Gemeinschaften im *Community Organizing* aktivierten, weil sie darin den Glutkern solidarischer Praxis erblickten und als ein theologisch bedeutsames „Zeichen der Zeit“ identifizierten. Gelegentlich labelten sie ganze Stadterneuerungsaktivitäten ausdrücklich mit biblischen Metaphern. Im New Yorker Stadtteil Brooklyn etwa benannten die Akteur:innen den Wiederaufbau eines großen Siedlungsgebietes für Menschen in prekären Lebenslagen nach der im Buch Nehemia überlieferten biblischen Erzählung vom nachexilischen Wiederaufbau von Jerusalem und Judäa.²³ Sie begründeten damit eine Tradition, die bis heute als *Faith Based Community*

21 Alle Zitate a.a.O., 339.

22 H. REIN, Erwerbslosenbewegung. Besonderheiten, Erfolge, Perspektiven, www.bag-ple-sa.de/ord/_themen/erwerbslosenproteste/ Vortrag_2011.php (Zugriff: 21.11.2012).

23 Vgl. M. GECAN, Eine Bürgerplattform gestaltet Brooklyn. Die Geschichte der Nehemiah-Häuser, in: T. MEIER u.a. (Hg.), *Community Organizing. Eine Einführung*, Weinheim / Basel 2022, 96–101.

Organizing vor allem im angelsächsischen Raum eine zentrale Rolle dieses spezifischen Ansatzes sozialraumorientierten Arbeitens spielt.²⁴

Von besonderem Interesse ist hier der Umstand, dass religiöse Akteur:innen vorfindliche Prozesse sozialräumlicher Gestaltung als theologisch bedeutsame Herausforderung begreifen und sich vor dem Hintergrund ihrer religiösen Selbstverständnisse und Traditionen engagieren. Auch wenn die Begriffe selten ausdrücklich verwendet werden, verstehen sie diese Prozesse als „Zeichen einer Zeit“, in denen eine marginalisierte Bevölkerung sich dem Prekären ihrer Lebenssituation widersetzt und sich zu solidarischer Praxis verschwistert. Darin sehen sie gewissermaßen Spuren der Gegenwart Gottes, die „Seinen Ratschluss“ (GS 11) zu erkennen geben und von ihnen die Antwort ihrer eigenen praktizierten Mitwirkung einfordern.

Vermutlich wird diese Deutung (gewissermaßen als Anrufung Gottes) durch die spezifische Methodik des *Community Organizing* begünstigt. Denn im Mittelpunkt steht zunächst nicht das Verfolgen eines bestimmten politischen Ziels – etwa des Baus von Wohnungen oder der Verbesserung der sozialen wie gesundheitlichen Infrastruktur eines Quartiers. Zunächst geht es um den Aufbau tragfähiger Beziehungen zwischen den Bewohner:innen eines Quartiers und damit um die Etablierung eines „starken Wir“.²⁵ Dies ist keineswegs trivial. Denn trotz einer vorfindlichen „alltäglichen Widerständigkeit“ ist die lokale Bevölkerung oftmals sehr fragmentiert. Gruppen sind gegeneinander abgeschottet. Widersprechende Interessen erweisen sich als hohe Barrieren. Auf solche regelmäßig ungünstigen Ausgangsbedingungen reagiert das *Community Organizing* durch ein fünfschrittiges Vorgehen: *connecting* (Zusammenbringen von Gruppen, die bislang nicht in Kontakt stehen); *listening* (wechselseitiges Zuhören und Verstehen); *bridging* (Brückenbauen durch Ermittlung von Schnittmengen gemeinsam geteilter Interessen usw.); *shaping* (Gestaltung des gemeinsam geteilten Quartiers) sowie *transforming* (als Veränderung der bisherigen Denk- und Handlungsmuster, die die interne Segregation eines Sozialraumes in die „Köpfe und Herzen“ der einzelnen Gruppen verlängern und sich somit als Teil des Problems erweisen).

24 Vgl. L. BRETHERTON, Der Ursprung des Community Organizings. Eine Geistesgeschichte, in: T. MEIER u.a. (Hg.), *Community Organizing. Eine Einführung*, Weinheim / Basel 2022, 30–74.

25 Vgl. A. LOB-HÜDEPOHL, Starkes Wir. Der kirchliche Beitrag zu solidarischen Nachbarschaftsnetzwerken, *HerKorr* 63 (5/2009), 259–264.

Ein Methodenelement verdient besondere Beachtung: das Zuhören (*listening*) in einem emphatischen Sinne. Denn diesem Zuhören geht es – entgegen einem ersten Anschein – nicht darum, im Gegenüber das herauszuhören, was bereits gemeinsam geteilt wird, und es als Basis gemeinsamen Handelns zu nutzen. Diese Hör-Absicht wäre mit Blick auf das angestrebte Ziel zwar durchaus plausibel: Wir blenden das Differentiale aus und konzentrieren uns auf das allseits Verbindende. Sondern es geht diesem Zuhören um das Verstehen der Anderen *in der Andersheit* ihrer Auffassungen, Einschätzungen und Selbstverständnisse einschließlich ihrer je spezifischen Verletzungserfahrungen wie Hoffnungspotentiale – egal, aus welchen religiösen, weltanschaulichen oder schlicht profanbiographischen Quellen sie sich speisen. Dieser Modus des Zuhörens ist Teil eines im eigentlichen Sinne des Wortes dialogischen Geschehens:²⁶ Es öffnet sich dem Anderen, der Andersheit seiner Bedürftigkeit, die in die eigene Welt hereinbricht, innehaltet lässt und damit die eigenen Selbst- und Weltverständnisse unterbricht. Ob und wie sie zur Korrektur des bisherigen Denkens und Handelns anregen, steht zunächst hintan. Das kann und wird sich erst zeigen, wenn das dialogische Geschehen weiter voranschreitet. Immerhin ist es ja ein wechselseitiges und kein einliniges Geschehen. Wichtig ist zunächst nur das Moment des Unterbrechens.

Solche alltagsweltlichen Unterbrechungen als Ausgangspunkt für die eigenen Such- und Orientierungsbewegungen können durchaus mit einer bestimmten Form geistlicher Übungen („Exerzitien“) verglichen werden. Geistliche Übungen dienen der Selbstvergewisserung eines Menschen über die (Aus-)Richtung seiner Lebensgestaltung, die aus der eigenen Glaubensüberzeugung zehrt. Exerzitien werden in der Regel mit der Abgeschiedenheit bestimmter Orte – etwa eigener Exerzithäuser oder Klöster – in Verbindung gebracht, in der Exerzierende in Meditation und Gebet gewissermaßen in sich einkehren können. Eine entgegengesetzte Tradition hat sich in den letzten Jahrzehnten in Gestalt der „Exerzitien auf der Straße“²⁷ etabliert. Diese nutzt die Straße als Inbegriff des Öffentlichen Raumes

²⁶ Vgl. E. LEVINAS, Dialog, in: F. BÖCKLE u.a. (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 1, Freiburg i.Br. / Basel / Wien 1981, 61–85.

²⁷ CH. HERWARTZ, Auf nackten Sohlen. Exerzitien auf der Straße. Ignatianische Impulse, Würzburg 2006. Eine ausführliche pastoraltheologische und in diesem Sinne auch diakonietheologische Würdigung hat Michael Schindler vorgelegt in seinem Werk: Gott auf der Straße. Studie zu theologischen Entdeckungen bei den Straßenexerzitien, Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 54, Diss. Universität Tübingen, Berlin / Münster i.Westf. 2016.

als genau den Ort eines Sozialraumes, an dem die Exerzierenden durch die Beobachtung von Alltagsabläufen und besonders durch Gespräche mit Menschen, die offensichtlich am Rande der Gesellschaft leben, Spuren Gottes identifizieren, die für ihre Lebensgestaltung in irgendeiner Weise relevant sind. Welche Alltagsabläufe oder welche Personen ihre Aufmerksamkeit erregen, verbleibt dem Zufall überlassen: Die Exerzierenden gehen durch ein Quartier, verweilen auf Plätzen, lassen sich am Gemüsestand in ein Gespräch verwickeln usw. Einzige Vorgabe ist, dass sie sich einer Lebenswelt aussetzen, die ihnen bislang nicht nur unbekannt ist, sondern sogar befremdlich erschien. Nur das Sich-einem-Befremdlichen-Aussetzen lässt Raum für Erfahrungen, die das Eigene unterbrechen.

Viele Teilnehmer:innen dieser Straßenexerzitien berichten von bewegenden Augenblicken und Begebenheiten mit Menschen, die in den Bruchlinien oder an den Rändern von Nachbarschaften und Quartieren ihr Leben leben, gezeichnet von Schicksalsschlägen ebenso wie Lebensfreude, in denen immer wieder Hoffnung und Lebensmut aufblitzt. Solche Augenblicke und Begebenheiten nehmen sie als Gotteserfahrungen wahr.²⁸ Einer der Begründer dieser Straßenexerzitien, der Jesuit und Arbeiterpriester Christian Herwartz, empfiehlt deshalb, in solchen Augenblicken und Begebenheiten – wenn möglich – die Schuhe auszuziehen. Mit diesem Ritual will er in Erinnerung an die Berufungsgeschichte des Moses am brennenden Dornbusch („Lege deine Schuhe ab; denn der Ort, an dem du stehst, ist heiliger Boden“ [Ex 3,5]) ein Gespür für die Heiligkeit, ja für die Sakralität dieses Moments vermitteln.

Natürlich bestehen zwischen den Exerzitien auf der Straße und den Netzwerktreffen des *Community Organizing* große Unterschiede: Die Ersten dienen der höchstpersönlichen Selbstvergewisserung und – wenn man so will – der geistlich geübten Selbsterneuerung (Rekreation); die Letzteren dienen dem Aufbau eines *starken Wir* zur Selbstbemächtigung auf dem Weg der Erneuerung eines ganzen Stadtteils. Aber beide Vollzüge von Hören und Verändern machen auf ihre je eigene Weise deutlich, dass Sozialräume – in Form der Straße wie in Gestalt eines Stadtquartiers – gerade an ihren Bruchlinien und Rändern zugleich auch Räume spiritueller Erfahrungen sein können – im Lesen der Spuren Gottes in diesen spezifischen „Zeichen“

28 Eine Zusammenstellung authentischer Erfahrungen bietet die Festschrift für das Wohn- und Lebensprojekt der Jesuitencommunität in Berlin-Kreuzberg in: CH. HERWARTZ, Gastfreundschaft. 25 Jahre Wohngemeinschaft Naunynstraße, Berlin (Eigenverlag) 2004, 294–312.

der Zeit“. Beiden geht es je auf ihre Art um die Schulung einer seismographischen Empfindsamkeit für überraschend Neues. Und es überrascht nicht, dass viele Teilnehmer:innen an Straßenexerzitien beruflich oder ehrenamtlich in sozialräumliche Zusammenhänge eingebunden sind, selbst wenn sie sich nicht oder wenigstens nicht ausdrücklich der beschriebenen Methodik des *Community Organizing* bedienen.

5. Die verlorene Spur und der vermisste Gott

Als zu Beginn der 1990er Jahre die Kirche der katholischen Pfarrgemeinde St. Marien-Liebfrauen außerhalb der Gottesdienste wie die evangelischen Kirchen verschlossen bleiben sollte – im „Problembezirk“ Kreuzberg SO36 häuften sich die Fälle von Verschmutzung und Vandalismus –, erreichte den damaligen Vorsitzenden des Pfarrgemeinderates ein sehr nachdenklich stimmender Einspruch. Die Absenderin war eine Mutter von drei Kindern – offensichtlich in prekärer Lebenslage. Wo solle sie zukünftig, so ihr Einwand, ihre Tränen weinen, wenn dieser letzte Ort des stillen Rückzugs in diesem quirligen und aufgeregten Stadtteil verschlossen bliebe? Zwar würde sie ob ihres Lebensschicksals kaum noch an einen Gott glauben können. Aber wenn es ihn überhaupt geben sollte, dann solle er – in seinem Haus! – sie weinen sehen und klagen hören – im Angesicht des großen Kreuzes, das über dem Altar schwebt und ganz automatisch alle Blicke auf sich zieht. All das könne doch die Pfarrgemeinde nicht einfach dadurch verhindern, dass sie die Kirche einfach verschließe.

Auch diese Facette gehört zur Realität von Sozialräumen. Sie sind nicht nur Orte, an denen man Gott auf dessen heilsam-befreende Spuren kommen kann. Sie sind auch Orte, an denen diese seine Spuren schmerzlich vermisst werden. Auch das gehört zu den „Zeichen der Zeit“, die Sozialräume ent bergen können. Inmitten ihrer Bruchlinien und an ihren Rändern zeugen die stummen Schreie Gescheiterter von diesem Vermissten. Diese Zeichen offenbaren: Vor der Theodizee-Frage gibt es auch in Sozialräumen kein Entkommen. Eine abschließende und theologisch allseits befriedigende Antwort auf die Frage, warum Gott das manches Mal schier unermessliche Leid prekärer Lebensverhältnisse in „abgehängten“ Sozialräumen zu lassen kann, verbietet sich. Sie könnte nur als eine heimliche Versöhnung

mit ihm hinter dem Rücken und zu Lasten der Opfer verstanden werden.²⁹ Stattdessen ist die Trauer über das Vermissten, das sich gelegentlich zur Klage und Anklage gegen Gott steigern mag, ernst und zum Anlass zu nehmen, sich angesichts solcher Verzweiflung über das als ungerechtfertigt empfundene Leid selbst die eigene Ratlosigkeit einzugestehen.

Zweifellos sind Christ:innen im Ringen um eine angemessene Rechtfertigung Gottes angesichts des Leidens der Welt niemals nur „Fragende“; sie sind immer auch „Gefragte zugleich“.³⁰ Gefragt ist aber keine theoretische Beantwortung der Theodizee; sondern gefragt ist eher eine, wie Regina Ammicht Quinn es nennt, „praktisch-authentische Theodizee“³¹. Darunter wäre der Rechtfertigungsversuch Gottes durch eine Praxis von Menschen zu verstehen, die das Leiden, die das Verletztsein ernst nimmt; die die Vulneranz zwischenpersönlicher oder institutionell vermittelter Beziehungen zu überwinden sucht; und die in dieser solidarischen Praxis jene rettend-heilende Wirklichkeit zur *Darstellung* bringt, die Christ:innen als ihren Gott bekennen. Aber auch eine *praktische Theodizee* bleibt immer offen: offen zunächst mit Blick auf ihr praktisches Gelingen, das immer unter dem Vorbehalt des Fragmentarischen verbleibt; offen vor allem aber als Frage nach dem letzten *Warum* menschlichen Leidens, das ihr entschiedenes Engagement für die Belange Geschädigter und Gescheiterter niemals vollumfänglich beantworten kann. In diesem Punkt lässt auch eine *praktische Theodizee* nur *Ratlosigkeit* zurück.

In seinem „Plädoyer für die Freunde Hiobs“ stellt Jürgen Ebach deren erste Reaktion auf die Leiden des Hiob heraus. Bevor sie gegenüber Hiob für eine konsequente Auslegung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs argumentieren, auf der Gerechtigkeit Gottes beharren und daher auf Hiobs Schuld schließen, schweigen sie mit Hiob und geben so dessen verzweifeltem Ringen mit Gott nicht nur aus taktischen Gründen Raum, sondern auch aus solidarischen, aus mitleidenden Gründen.³² Hier zeichnet sich die Kontur einer praktisch-authentischen Theodizee der besonderen Art ab,

29 Vgl. U. HEDINGER, Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend. Eine Kritik des christlichen Theismus und A-Theismus, Zürich 1972.

30 TH. PRÖPPER, Fragende und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee, in: T.R. PETERS u.a. (Hg.), Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz, Düsseldorf 1993, 33–58.

31 R. AMMICK QUINN, Von Lissabon nach Auschwitz. Zum Paradigmenwechsel in der Theodizeefrage, Freiburg i.Br. 1992, 253.

32 Vgl. J. EBACH, Gott und die Normativität des Faktischen. Plädoyer für die Freunde Hiobs, in: M. SCHIBILSKY (Hg.), Kursbuch Diakonie, Neukirchen-Vluyn 1991, 161–172.

die man als *beredtes Schweigen* bezeichnen könnte. Das beredte Schweigen hält die Spannung offen zwischen der Erfahrung schmerhaften Vermissens und der Verheißung Gottes rettend-befreiender Nähe. Denn wer noch seinen rettend-befreienden Gott vermisst und darüber ihm gegenüber klagt, der oder die rechnet noch damit, dass es diese Wirklichkeit gibt, und fordert deren verheiße Gerechtigkeit für sich und andere ein. Die Klage über das Vermissten Gottes führt gerade nicht zu Fatalismus und Lethargie. Im Gegenteil, sie unterbricht die Selbstgewissheit von blindlings auf die Wirklichkeit Gottes vertrauenden Menschen, die sie gerade unempfindlich machen kann gegenüber dem Leiden verstummter Menschen und den Verwerfungen menschlicher Gesellschaft. Denn eine unbirrt-triumphalistische Heilsgewissheit verleitet zur billigen Vertröstung auf bessere Zeiten und narkotisiert allzu schnell das Aufbegehrn, das Sich-nicht-abfinden-Wollen mit den pathologischen Zuständen der Zeit, das Sich-Widersetzen um der Leidenden und Marginalisierten willen. Das aufmerksame Hineinhören in die Vielstimmigkeit von Sozialräumen darf deshalb diese Stimmen des Vermissten in der Geschäftigkeit des eigenen Engagements keinesfalls überhören. Nur so sind Sozialräume als Gelegenheiten spiritueller Erfahrungen vollständig vermessen. Nur so lassen sich in ihnen Spuren Gottes identifizieren, die auf neue Wege weisen.

Literatur

- AMMICH QUINN, REGINA, Von Lissabon nach Auschwitz. Zum Paradigmenwechsel in der Theodizeefrage, Freiburg i.Br. 1992.
- BEDFORD-STROHM, HEINRICH, Diakonie in der Perspektive „öffentlicher Theologie“. Gegenwärtige Entwürfe, in: EURICH, JOHANNES / HEINZ SCHMIDT (Hg.), Diakonik. Grundlagen – Konzeptionen – Diskurse, Göttingen 2016, 145–161.
- BENEDICT, HANS-JÜRGEN, Kirchliche Gemeinwesenarbeit. Historische Entwicklung, theologische Grundlegung und praktische Probleme gemeinwesenorientierter Arbeit von Kirchengemeinden und Diakonie im aktivierenden Sozialstaat, in: EURICH, JOHANNES u.a. (Hg.), Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde, Stuttgart 2011, 261–279.
- BONHOEFFER, DIETRICH, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. von EBERHARD BETHGE, München 1990.
- BÜRO DES SYNODALEN WEGES (Hg.), Auf dem Weg der Umkehr und der Erneuerung. Theologische Grundlagen des Synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland. Orientierungstext, Der Synodale Weg 2, Bonn 2022 (https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/beschluesse-broschueren/SW-2_Der-Synodale-Weg_Brosch.pdf) (Zugriff: 30.5.2023).

- BOURDIEU, PIERRE, Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum, in: WENTZ, MARTIN (Hg.), *Stadt-Räume*, Frankfurt a.M. / New York 1991, 25–34.
- BRETHERTON, LUKE, Der Ursprung des Community Organizings. Eine Geistesgeschichte, in: MEIER, TOBIAS u.a. (Hg.), *Community Organizing. Eine Einführung*, Weinheim / Basel 2022, 30–74.
- CLASS, GOTTFRIED, Aspekte diakonischer Spiritualität, in: HERRMANN, VOLKER / RAINER MERZ / HEINZ SCHMIDT (Hg.), *Diakonische Konturen. Theologie im Kontext sozialer Arbeit*, VDWI 18, Heidelberg 2003, 277–291.
- CROATTO, JOSÉ SEVERINO, *Exodus. A Hermeneutics of Freedom*, New York 1981.
- DELP, ALFRED: Das Schicksal der Kirchen, in: DERS., *Im Angesicht des Todes*. Frankfurt a.M. 1981, 138–144.
- Pacem in terris*, in: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, begr. HEINRICH DENZINGER, überarb. u. hg. von PETER HÜNERMANN, Freiburg i.Br.³⁷1991, Nr. 3955–3997.
- DUSSEL, ENRIQUE, *Prophetie und Kritik*, Fribourg i.Ue. 1989.
- EBACH, JÜRGEN, Gott und die Normativität des Faktischen. Plädoyer für die Freunde Hiobs, in: SCHIBILSKY, MICHAEL (Hg.), *Kursbuch Diakonie*, Neukirchen-Vluyn 1991, 161–172.
- GECAN, MICHAEL, Eine Bürgerplattform gestaltet Brooklyn. Die Geschichte der Nehemiah-Häuser, in: MEIER, TOBIAS u.a. (Hg.), *Community Organizing. Eine Einführung*, Weinheim / Basel 2022, 96–101.
- HÄUSSERMANN, HARTMUT, Wohnen und Quartier. Ursachen sozialräumlicher Segregation, in: HUSTER, ERNST-ULRICH u.a. (Hg.), *Handbuch Armut und soziale Ausgrenzung*, Wiesbaden 2008, 335–349.
- HEDINGER, ULRICH, Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend. Eine Kritik des christlichen Theismus und A-Theismus, Zürich 1972.
- HERWARTZ, CHRISTIAN, *Gastfreundschaft. 25 Jahre Wohngemeinschaft Naunynstraße*, Berlin (Eigenverlag) 2004.
- HERWARTZ, CHRISTIAN, *Auf nackten Sohlen. Exerzitien auf der Straße. Ignatianische Impulse*, Würzburg 2006.
- HOBURG, RALF, Gemeinwesen – Sozialraum, in: LOB-HÜDEPOHL, ANDREAS / GERHARD K. SCHÄFER (Hg.), *Ökumenisches Kompendium Caritas und Diakonie*, Göttingen 2022, 339–352.
- KESSL, FABIAN u.a. (Hg.), *Handbuch Sozialraum*, Wiesbaden²2019.
- KESSL, FABIAN / CHRISTIAN REUTLINGER, Sozialraumorientierung, in: AMTHOR, RALPH-CHRISTIAN u.a. (Hg.), Kreft / Mielenz *Wörterbuch Soziale Arbeit*, Weinheim / Basel⁹2021.
- LEVINAS, EMMANUEL, Dialog, in: BÖCKLE, FRANZ u.a. (Hg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 1, Freiburg i.Br. / Basel / Wien 1981, 61–85.
- LOB-HÜDEPOHL, ANDREAS, Starkes Wir. Der kirchliche Beitrag zu solidarischen Nachbarschaftsnetzwerken, HerKorr 63 (5/2009), 259–264.

LOB-HÜDEPOHL, ANDREAS / STEFAN KURZKE-MAASMEIER, Menschenrechtliche Implikationen einer Enabling Community. Sozialethische Grundsätze und professionelle Herausforderungen, in: EVANGELISCHE STIFTUNG ALSTERDORF / KATHOLISCHE HOCHSCHULE FÜR SOZIALWESEN BERLIN (Hg.), *Enabling Community. Anstöße für Politik und soziale Praxis*, Hamburg 2011, 56–66.

METZ, JOHANN BAPTIST, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg i.Br. 2006.

Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: HThKVatII 1, Freiburg i.Br. 2004, 592–749.

PRÖPPER, THOMAS, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1988.

PRÖPPER, THOMAS, Fragende und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee, in: PETERS, TIEMO RAINER u.a. (Hg.), *Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz*, Düsseldorf 1993, 33–58.

REIN, HANS., Erwerbslosenbewegung. Besonderheiten, Erfolge, Perspektiven, www.bag-ple-sa.de/ord/_themen/erwerbslosenproteste/Vortrag_2011.php (Zugriff: 21.11.2012).

SANDER, HANS-JOACHIM, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: HThKVatII 4, Freiburg i.Br. 2005, 581–886.

SCHILLEBEECKX, EDWARD, Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg i.Br. 1977.

SCHINDLER, MICHAEL JOHANNES, Gott auf der Straße. Studie zu theologischen Entdeckungen bei den Straßenexerzitien, Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 54, Diss. Universität Tübingen, Berlin / Münster i.Westf. 2016.

WELKER, MICHAEL, „Man muss die Nerven behalten.“ Ein Gespräch zwischen Michael Welker und Reinhart Marwick, Zeitzeichen 2020 (<https://zeitzeichen.net/node/8249>) (Zugriff: 2.8.2024).

