

Martina Bär

LATEINAMERIKANISCHE MEGASTÄDTE ALS ORTE RELIGIÖSER TRANSFORMATIONSPROZESSE

Ein Beitrag zur sinnverstehenden Stadtsoziologie

Das dritte Jahrtausend steht im Zeichen der Verstädterung. Im Jahr 2008 ist eingetroffen, was der Weltbevölkerungsbericht des Weltbevölkerungsfonds der Vereinten Nationen aus dem Jahr 2007¹ prognostizierte: Zum ersten Mal in der Geschichte lebten mehr als die Hälfte der Menschheit – das waren 3,3 Milliarden Menschen – in städtischen Gebieten. Damit hat die Welt in punkto Urbanisierungsprozess einen bedeutsamen Meilenstein erreicht. Ein Wachstumsstillstand ist nicht abzusehen. Die Tendenz ist steigend. Der revidierte Weltbevölkerungsbericht der Vereinten Nationen von 2009 rechnet mit annähernd 5 Milliarden Städtern im Jahr 2030.² Schliesslich hat der Urbanisierungsprozess schon längst einen neuen Typus von Stadt hervorgebracht: Die Megastadt (oder: Mega-City). Die Megastadt ist eine Metropole, die mit ihren Stadtagglomerationen die Millionen-Marke bei weitem übersteigt. Megastädte wie Mexico-City oder Kalkutta beherbergen die unvorstellbare Summe von über 20 Millionen Einwohnern. Unsere Menschheit ist also nicht nur mit dem Phänomen der Verstädterung konfrontiert, sondern wird sich in zunehmendem Mass mit deren Begleiterscheinung, dem Phänomen der Megaurbanisierung, die mit dem Weltbevölkerungswachstum Hand in Hand geht, auseinandersetzen müssen. Gefährlich ist dieses im bislang ungekanntem Ausmasse sich vollziehende Städtewachstum bei gleichzeitigem Bevölkerungswachstum deshalb, weil hauptsächlich die Schwellen- und Entwicklungsländer von die-

1 Zitiert nach: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 27.06.2007, <http://www.faz.net/suche/?query=Weltbev%C3%B6lkerungsfonds+der+Vereinten+Nationen+2007&suchbegriffImage.x=13&suchbegriffImage.y=11&resultsPerPage=20>, (zuletzt eingesehen 17.04.2013).

2 Vgl. United Nations – Department of Economic and Social Affairs (UN/DESA), World Urbanization Prospects: The 2009 Revision, zitiert nach: Bundeszentrale für politische Bildung, Zahlen und Fakten, Art. Globalisierung: Verstädterung, <http://www.bpb.de/nachschlagen/zahlen-und-fakten/globalisierung/52705/verstaedterung>, (zuletzt eingesehen 17.04.2013).

sem Phänomen betroffen sind.³ Länder also, in denen die Industrie expandiert, deren ländliche Gebiete aber kaum Erwerbsmöglichkeit bieten oder von Kriegen bzw. Bürgerkriegen verwüstet worden sind. Im Vergleich zu den Metropolen der Industrieländer ist der Anstieg der Einwohnerzahlen der postkolonialen Städte fast dreimal so hoch: Von 1950 bis 2000 hat sich die Einwohnerzahl in den dortigen Metropolen von 72 Millionen Menschen auf 639 Millionen Menschen fast verneunfacht, wohingegen sie sich in denjenigen der Industrieländer im selben Zeitraum von 118 auf 353 Millionen nur knapp verdreifacht hat.⁴ In Afrika hat sich seit Beginn des 21. Jahrhunderts das Wachstum am rasantesten vollzogen. Seit dem Jahr 2000 beträgt dort der Zuwachs der Stadtbewohner durchschnittlich 4,3 Prozent, in Europa waren es gerade mal 1,2 Prozent.⁵ Der generelle Wachstumsgrad der Städte zwischen 1950 und 2000 findet sein Pendant in den absoluten Zahlen über die Stadt- und Landbevölkerung des Weltbevölkerungsberichtes von 2009: 49,9 Prozent der Weltbevölkerung lebten zu diesem Zeitpunkt auf dem Land. Die andere Hälfte der Weltbevölkerung lebte in Städten der Industrie- und Entwicklungsländer in einem ungefähren Verhältnis von 1:3. 13,5 Prozent der Menschheit lebten im Jahr 2009 in Städten ökonomisch entwickelter Staaten, die andern 36,6 Prozent der Weltbevölkerung lebten in sich ökonomisch entwickelnden Städten der Entwicklungsländer.⁶

Nicht nur, dass die Länder der Dritten Welt am stärksten vom Zuwachs der Stadtbewölkerung betroffen sind oder den höchsten Anteil an Stadtbewohnern hat, traurige Tatsache ist auch, dass sich dort die meisten Megastädte der Welt befinden. Von den im Jahr 2004 gezählten 45 Megastädten der Welt sind 34 in den Entwicklungs- und Schwellenländern angesiedelt.⁷ Traurige Tatsache deswegen, weil die Entstehung von Megastädten die Entwicklung von Megaslums bedeutet, derer die Munizipalen

3 United Nations, *World Urbanization*, zitiert nach bpb, Verstädterung.

4 Vgl. D. Bronger, *Metropolen, Megastädte, Global Cities*. Die Metropolisierung der Erde (Darmstadt 2004), 20.

5 Vgl. Le Monde Diplomatique, *Atlas der Globalisierung*. Sehen und Verstehen, was die Welt bewegt (Berlin 2010), 138.

6 Vgl. United Nations, *World Urbanization*, zitiert nach bpb; Verstädterung (Grafik: Stadt- und Landbevölkerung in absoluten Zahlen und in Prozent der Weltbevölkerung, 1950–2009).

7 Vgl. Bronger, *Metropolen* 20. Bronger rechnet mit einer Marke von fünf Millionen. Anders der UN-Bericht: Er setzt die Marke bei 10 Millionen Einwohnern an, was zur Folge hat, dass er im Jahr 2009 «nur» 21 Megacities berechnete und für das Jahr 1975 von lediglich drei Megacities sprechen konnte, nämlich New York, Tokyo und Mexico-City.

nicht so Herr werden, dass sie menschenwürdigen Wohnraum schaffen und soziale Unterstützung leisten könnten. Von der Hoffnung getragen, in den Städten den Lebensstandard zu verbessern, wandern arme Menschen aus ländlichen Gebieten oder Menschen aus Krisen- und Kriegsgebieten in die Städte. Diese sind aber nicht im Mindesten auf eine wachsende Stadtbevölkerung vorbereitet, so dass die Hoffnung der Land-Stadt-Migranten auf eine bessere Zukunft in der Stadt meist jäh enttäuscht wird. In Afrika beispielsweise konnte festgestellt werden, dass die Armutsrate in Städten zwischen 1995 und 2000 von 33 auf 37 Prozent gestiegen ist, während sie in der Landbevölkerung im selben Zeitraum um zwei Prozentpunkte von 47 auf 45 Prozent sank.⁸ In fünfzehn Ländern des subsaharischen Afrika leiden mehr Stadt- als Landkinder an Mangelernährung.⁹ Wie konnte es dazu kommen? Die Ärmsten der Armen (Arbeitslose, gescheiterte Wanderarbeiter, von Epidemien gezeichnete Menschen oder deren Familienangehörige) bleibt nichts anderes übrig, als in den Elendsvierteln der Megastädte Wohnraum zu suchen. Allein in Afrika leben heute schon 72 Prozent der Stadtbevölkerung – das sind 300 Millionen Menschen – in solchen Slums unter schwierigen hygienischen Bedingungen.

«Nur durchschnittlich 19 Prozent dieser Haushalte sind an die Wasserversorgung angeschlossen, 7 Prozent an ein Abwassersystem und 20 Prozent an die Stromversorgung.»¹⁰

In den lateinamerikanischen Megastädten, die ich im Folgenden zum Thema mache, sieht es nicht besser aus. Zu den zehn grössten Städten der Welt zählen die lateinamerikanischen Hauptstädte Mexiko-City mit 24,4 Millionen Einwohnern und São Paulo mit 23,6 Millionen Einwohnern. Diese demografischen Stadtdimensionen, welche die europäischen Massstäbe um Längen übertreffen, sind ein Produkt des 20. Jahrhunderts. Die Soziologie hat schon längst herausgearbeitet, dass sich in diesen postkolonialen Städten nicht nur ein demografischer Wandel vollzieht, dessen soziale Folgen unabsehbar sind, sondern auch, dass dort ökonomische, kulturelle und religiöse Transformationen im Gange sind, die durch Modernisierungsprozesse ausgelöst worden sind.¹¹ Das religiöse Feld ist von diesem

8 Vgl. Le Monde Diplomatique, *Atlas* 138

9 Vgl. Le Monde Diplomatique, *Atlas* 138.

10 Vgl. Le Monde Diplomatique, *Atlas* 138f.

11 Vgl. etwa: Ch. Parnreiter, *Historische Geographien, verräumlichte Geschichte*. Mexico City und das mexikanische Städtetz von der Industrialisierung bis zur Globalisierung (Stuttgart 2007); P. Feldbauer / Ch. Parnreiter (Hg.), *Mega-Cities*. Die Metropolen des Südens zwischen Globalisierung und Fragmentierung (Frankfurt a. M. 1997); M. Castells, *Das Informationszeitalter, Teil 1 der*

mehrschichtigen Wandel insofern grundlegend tangiert, als dass die traditionelle Monopolstellung der römisch-katholischen Kirche durch die erfolgreiche Missionierung der protestantischen Pfingstbewegung beeinträchtigt wird.¹² Die Pfingstkirchen treffen offensichtlich den Nerv der Zeit, können die Dynamik der lateinamerikanischen Modernisierungsprozesse besser aufgreifen und den Bedürfnissen der Grossstadtmenschen besser entsprechen. Die römisch-katholische Kirche, die Einbrüche bei ihren Mitgliederzahlen zu verbuchen hat und das Erstarken der Pfingstbewegung schon länger kritisch beobachtet¹³, macht sich seit einigen Jahren darüber Gedanken, wie sie ihre eigene Missionsstrategien verbessern, dem Siegeszug der Pfingstbewegung begegnen und als Kirche den veränderten Bedingungen der Lebenswelt von Grossstädtern besser entsprechen kann. Hierfür entwickelte sie eine spezifische Pastoral, die Grossstadt pastoral (*pastoral urbana*). In der Grossstadt pastoral wurden und werden Strategien, Netzwerke, Pfarreiprogramme, theologische Reflexionen und sogar ein eigener Studiengang entwickelt, um den Problemen bei den Modernisierungsprozessen der verschiedenen Grossstadtmilieus beizukommen.¹⁴ Die letzte Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Aparecida im Jahr 2007 rief

Trilogie. Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft (Opladen 2001); M. Castells, *Die Internet-Galaxie*. Internet, Wirtschaft und Gesellschaft (Berlin 2005) und M. Löw/S. Steets/S. Stoetzer (Hg.), *Einführung in die Stadt- und Raumsoziologie* (Opladen/Farmington Hills 2007).

- 12 Vgl. G. Collet, «Pentekostaler Frühling im Katholischen Winter. Zum Pfingstkirchlichen Aufbruch in Lateinamerika», in: A. Heuser/W. Weisse (Hg.), *Neuere religiöse Bewegungen in internationaler Perspektive*. FS Erhard Kamphausen (Aachen 2005, 95–107), 97.
- 13 Anfänglich wurde die Pfingstbewegung mit Argwohn betrachtet und als «Sekte» bezeichnet. So spricht beispielsweise Puebla, die III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats im Jahr 1979, in seinem Dokument hauptsächlich von «Sekten». Zum Verlauf der sich gewandelten Haltung der römisch-katholischen Kirche gegenüber der Pfingstbewegung vgl. Collet, «Pentekostaler Frühling» 97ff. Kritische Stimmen vonseiten der katholischen Theologie zur Sekten-Polemik tauchen in den 90er Jahren auf; vgl. dazu N. Schiffers, «Missionsstrategien zwischen Weltanschauung und Inkulturation. Das Sektenwesen in Lateinamerika», in: B. Frailing/H. Hoping/J. C. Scannone (Hg.), *Kirche und Theologie im kulturellen Dialog*. FS Peter Hünemann (Freiburg/Basel/Wien 1994, 416–438), 416.
- 14 Vgl. dazu B. Saviano, *Pastoral Urbana: Herausforderungen für eine Grossstadt pastoral in Metropolen und Megastädten Lateinamerikas* (Berlin 2006) und B. Bravo/A. Vietmeyer (Hg.), *Gott wohnt in der Stadt. Dokumente des Internationalen Kongresses für Grossstadt pastoral in Mexiko 2007* (Berlin/Münster/Wien/Zürich/London 2008).

zur Missionierung auf und unterstrich die Wichtigkeit der Grossstadt-pastoralprojekte.¹⁵ Ob das ausreicht, möchte ich schon an dieser Stelle in Frage stellen, denn immerhin scheint ein religiös-spiritueller Transformationsprozess globalen Ausmasses im Gange zu sein, der nicht nur mit Mitteln einer veränderten Pastoral begegnet werden kann. Die entscheidende Frage ist vielmehr, wie unter den sich verändernden globalen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Bedingungen, das Evangelium vom Nahgekommenenseins des Reich Gottes und der zuvorkommenden Liebe Gottes so verkündigt werden kann, dass Hoffnung genährt und humane Lebensbedingungen durch eine Ethik des Zusammenlebens in Gerechtigkeit kultiviert werden können. Im Folgenden gehe ich dem Phänomen der religiösen Transformationsprozesse in Lateinamerika nach. Dabei werde ich besonderes Augenmerk auf den Ort der sozialen und religiösen Veränderung legen: die Megastadt. Sodann stelle ich den relativ neuen methodologischen Ansatz der sinnverstehenden Stadtsoziologie (M. Löw / H. Berking) vor und frage, inwiefern er eine Relevanz für die Interpretation des religiösen Transformationsphänomens in den Megastädten Lateinamerikas hat.

1. Die globalisierte Megastadt als Ort des religiösen Wandels

In den Grossstädten Lateinamerikas stiessen die Missionare der Pfingstbewegung in den 1940er Jahren bei den Unterschichten auf grossen Anklang – eine Entwicklung, die bis heute anhält.¹⁶ Gerade die Unterschichten waren und sind Hauptbetroffene der sozialen und ökonomischen Veränderungen, die durch die Industrialisierung, Technisierung der Landwirtschaft und Globalisierung hervorgerufen worden sind. Die lateinamerikanische Pfingstbewegung kann somit als eine «Form der Verarbeitung gesellschaftlicher Krisen»¹⁷ verstanden werden. Die Gemeinden bieten «Räume des gegenseitigen Vertrauens sowie des informellen Vermittelns von gegenseitiger Hilfe oder Arbeitsmöglichkeiten» an.¹⁸ Die sehr

15 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, 13.–31. Mai 2007 (Bonn 2007; Stimmen der Weltkirche Nr. 41), 221ff.

16 Vgl. H. Schäfer, «Homogenität – Transformation – Polarisierung. Religiosität in Lateinamerika», in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Religionsmonitor 2008* (Gütersloh 2008, 186–198), 190.

17 Schäfer, «Homogenität» 190.

18 H. Schäfer, «Vielfalt – Exorzismus – Weltende. Die besondere Dynamik der Pfingstbewegung», in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Religionsmonitor 2008* (Gütersloh 2008, 199–218), 206.

gut besuchten Gottesdienste¹⁹ stiften eine verbindliche Gemeinschaft mit Lebensorientierung und hohen ethischen Werten. Die Gottesdienste selbst sind enthusiastisch und ermöglichen somit, den extremen Alltagsstress und das Chaos der postkolonialen Metropolen zu kompensieren. Darüber hinaus sind die Gemeinden diakonisch tätig und bieten praktische Hilfe für das alltägliche Überleben an.²⁰ So hat die Bewegung im alltäglichen Leben der armen Stadtbevölkerung eine funktionale Bedeutung. Sie ermöglicht das Armutsproblem und das Leben in einer Megastadt besser zu bewältigen.²¹ Ihre Attraktivität zeichnet sich mitunter dadurch aus, dass sie nicht wie die römisch-katholische Kirche für die Armen optieren muss, sondern eine Arme-Leute-Kirche ist.²² Doch die Pfingstbewegung ist heutzutage nicht mehr ausschliesslich ein Unterschichtphänomen. H. Schäfer vermutet, dass die politisch engagierten Protestantinnen und Protestanten vor allem neopfingstliche Aufsteiger oder Engagierte aus der Mittelschicht sind. Schon lange ist es nicht mehr ausschliesslich der Katholizismus, der auf die politischen Geschehnisse der Länder Lateinamerikas einwirkt. Die Pfingstbewegung ist inzwischen, wie die römisch-katholische Kirche, eine *öffentliche Religion* geworden. Dafür sprechen nicht nur das Engagement in der Politik oder die Parteiengründungen, sondern auch ihre erfolgreiche Missionierung, die sich durch eine stark medial organisierte Präsenz in Fernsehen, Internet oder Radio auszeichnet. Hinzu kommen Aktivitäten in anderen gesellschaftlichen Feldern wie der städtischen Sozialarbeit.

Wir sehen, der genuine Ort der religiösen Veränderung ist vorrangig die Megastadt. Wenn nun also die globalisierte Megastadt der *Ort* ist, an dem die religiösen (und gesellschaftlichen) Transformationsprozesse stattfinden, warum soll die angedeutete Fokussierung des Ortes *an sich* für die Interpretation des Phänomens von Bedeutung sein? Warum reicht es nicht aus, die religiösen Veränderungen ohne den Referenzrahmen *Stadt* zu analysieren? Unter den hermeneutischen Vorzeichen des *spatial turn* in den

19 Vgl. Schäfer, «Homogenität» 193.

20 Vgl. Schäfer, «Homogenität» 193.

21 Vgl. M. Bergunder, «Zur Einführung – Pfingstbewegung in Lateinamerika: Soziologische Theorien und theologische Debatten», in: M. Bergunder (Hg.), *Pfingstbewegung und Basisgemeinden in Lateinamerika*. Die Rezeption befreiungstheologischer Konzepte durch die pfingstliche Theologie (Hamburg 2000, 7–42), 17.

22 Vgl. dazu C. L. Mariz, *Coping with Poverty*. Pentecostal and Christian Base Communities in Brazil (Philadelphia 1994), 80. Zitiert nach Bergunder, «Einführung» 19. Eine Konkurrenz gegenüber der Pfingstbewegung stellen hier von Seiten der römisch-katholischen Kirche lediglich die katholisch-charismatischen Bewegungen dar, die ebenfalls als eine Unterschichtsbewegung in den Slums agiert; vgl. Schäfer, «Vielfalt» 210.

Geistes- und Kulturwissenschaften wird der Raum als erkenntnisleitende Kategorie in den Blick genommen. In den neuesten Ansätzen der Stadtsoziologie wird diese hermeneutische Prämisse übernommen. Die Stadt wird als ein zu interpretierender Raum begriffen. Der *Raum* dient als *heuristische Kategorie*. Es wird also nicht mehr nur analysiert, welche gesellschaftlichen Veränderungen in diesem Raum vonstattengehen. Dieser Ansatz soll im Folgenden genauer erläutert werden, indem ich den Blick auf den neuen methodologischen Ansatz der *sinnverstehenden Stadtsoziologie*²³ lenke. Es wird zu untersuchen sein, inwiefern er für die Deutung des Phänomens der religiösen Transformationen von Belang ist.

2. Sinnverstehende Stadtsoziologie als methodologischer Zugriff zum besseren Verständnis der religiösen Transformationsprozesse in Megastädten Lateinamerikas

In dem methodologischen Ansatz der sinnverstehenden Stadtsoziologie wird der Stadt eine dezidierte Beachtung geschenkt. Die Stadt wird hierin als eigenständige Grösse wahrgenommen, die als solche in ihrer Eigenart zu interpretieren ist. Die Einwohnerzahl einer Stadt spielt in diesem Ansatz eine untergeordnete Rolle, weil es ganz allgemein um das Wesen einer Stadt geht. Dezidierte Reflexionen über Megastädte von Soziologen, die mit dem Ansatz der sinnverstehenden Stadtsoziologie arbeiten, liegen (noch) nicht vor. Ich unternehme im Folgenden den Versuch, die bisher vorliegenden Theorieelemente der sinnverstehenden Stadtsoziologie auf die Megastädte Lateinamerikas zu übertragen. Für die Deutung des hier behandelten Phänomens der religiösen Veränderungen bedeutet dies zunächst, dass die Megastadt als *Raum der religiösen und gesamtgesellschaftlichen Veränderungen* zu sehen und zu verstehen ist, der auf die in ihr lebende Stadtgesellschaft Einfluss nimmt. Denn die Logik der bisherigen Stadtsoziologie wird in der sinnverstehenden Stadtsoziologie, die massgeblich durch H. Berking und M. Löw entwickelt wurde, umgekehrt. Städte sind in dieser neuen Lesart nicht

«nur Kontext, Hintergrund, Feld oder Medium, sondern zuallererst ‹Form›, räumliche Form, oder präziser, ein sehr spezifisches räumliches Strukturprinzip».²⁴

23 Grundlegend: H. Berking / M. Löw (Hg.), *Die Eigenlogik der Städte*. Neue Wege für die Stadtforschung (Frankfurt a. M./New York 2008); M. Löw, *Raumsociologie* (Frankfurt a. M. 2001); M. Löw, *Soziologie der Städte* (Frankfurt a. M. 2008).

24 H. Berking, ««Städte lassen sich an ihrem Gang erkennen wie Menschen» – Skizzen zur Erforschung der Stadt und der Städte», in: H. Berking/M. Löw

Die zwei Soziologen berufen sich in ihrem Ansatz auf die Wissensbestände von Gründungsvätern der Soziologie wie Georg Simmel, Max Weber oder Robert Park. Die Soziologie selbst ist ja ein Kind der modernen Grossstadt. In der Gründungsphase der Soziologie wurde die Grossstadt als etwas revolutionär Neues erlebt. Die ersten Soziologen betrachteten die Grossstädte als eine «genuin eigenständige Vergesellschaftungsform», nämlich als «neue Form» der kapitalistischen Gesellschaft.²⁵ Es entstanden Arbeiten über die Stadt *an sich*. Beispielsweise hielt R. Park, Mitbegründer der Chicago School, die Stadt noch für

«a state of mind, a body of customs and traditions, and of the organized attitudes and sentiments that inhere in these customs and are transmitted with these tradition».²⁶

Bedingt durch die mikrosoziologischen Feldforschungen über polnische Migranten in Chicago in den 1930er Jahren durch ebenjene Chicago School etablierte sich die stadtsoziologische Forschung als eine Forschung *in* der Stadt. Untersucht wurden fortan die städtischen Milieus sowie gesellschaftliche Phänomene wie Ausgrenzung, soziale Konflikte, Migration oder Armut in der Stadt, um die moderne bzw. postmoderne Gesellschaft zu analysieren. Von daher wird bis heute, wie H. Berking treffend analysierte, in der Soziologie oftmals Stadt durch Gesellschaft substituiert.²⁷ In vielen soziologischen Ansätzen repräsentiert die Grossstadt die moderne Gesellschaft. Die Grossstädte liefern das empirische Anschauungsmaterial, aus denen Gesellschaftstheorien generiert werden. Gerade um all den Theoriedefiziten, die aus diesen Subsumtions- und Konkretionslogiken entstehen, besonders im Blick auf die Kritik des soziologischen Globalisierungsdiskurses am Konzeptbegriff «Gesellschaft», gerecht werden zu können, plädiert der Soziologe für eine Umkehrung der Logik: Nicht mehr die Gesellschaft soll als oberste Referenz der Stadt gelten, sondern die Stadt oder die Stadtgesellschaft. Damit wäre, so H. Berking, der Stadt die theoretische Aufmerksamkeit erwiesen, die sie historisch wie aktuell verdiene. Was bedeutet dies für unser Thema?

Die Transformation des religiösen Feldes in Lateinamerika im Sinne einer Pluralisierung und Protestantisierung ist nach H. Schäfer auf tiefgrei-

(Hg.), *Die Eigenlogik der Städte*. Neue Wege für die Stadtforschung (Frankfurt a.M./New York 2008, 15–31), 18.

25 Vgl. Berking, «Städte», 17.

26 R. Park, «Suggestions for Investigations of Human Behavior in the Urban Environment», in: R. Park / E. Burgess (Eds.), *The City* (Chicago 1925; wieder abgedruckt Chicago 1967, 1–46), 1; zitiert nach Berking, «Städte» 17.

27 Vgl. Berking, «Städte» 18.

fende Modernisierungsprozesse der lateinamerikanischen Gesellschaften zurückzuführen bzw. gehen mit der «inneren Umstrukturierung der christlichen Religion einher».²⁸ Die Pfingstbewegung kann dementsprechend auch als Motor der Modernisierung lateinamerikanischer Gesellschaften verstanden werden. Die Modernisierung lateinamerikanischer Gesellschaften bringt aber anders als im deutschsprachigen Raum keine Säkularisierung im Sinne einer Entkirchlichung der Stadt hervor. Vielmehr ist es so, dass der Missionserfolg der Pfingstbewegung darauf basiert, dass sie sich «zunächst und vor allem mit der lokalen Kultur [verbindet] und [...] auf Erfahrungen prekärer Modernisierung»²⁹ antwortet – und problemlos neue Kirchengemeinschaften in den Städten gründen kann. Dem Duktus bisheriger Ausführungen folgend wäre nun präzisierend hinzuzufügen, dass die Pluralisierung und Protestantisierung des religiösen Feldes auf Modernisierungsprozessen beruht, die in den lokalen Stadtgesellschaften der Megastädte vonstattengehen, die ihrerseits wiederum unter dem Einfluss der Globalisierung stehen. Analog dazu ist darauf zu verweisen, dass in der Pfingstbewegung ebenfalls überregional und global agierende Akteure am Werk sind, die aus der oberen Mittelschicht oder Oberschicht stammen und Einfluss auf die lokalen Kirchengemeinschaften in der Stadt nehmen.³⁰ So ist die selbst global agierende Pfingstbewegung in der Lage, eine angemessene Antwort auf die Situation der Modernisierung der Stadtgesellschaften zu geben, die im Kontext der Globalisierung stehen, und gestaltet sie wie im Falle Brasiliens seit einigen Jahren in hohem Mass politisch aktiv mit.

Beleuchten wir nun einen weiteren Aspekt der sinnverstehenden Stadtsoziologie. H. Berking und M. Löw haben den Grundansatz der frühen Stadtsoziologie aufgegriffen und weiterentwickelt; sie sind der Ansicht, dass die *Stadt als räumliches Strukturprinzip vergesellschaftend* wirke.³¹ Dieser neue theoretische Ansatz in der Stadt- und Raumsoziologie konnte inzwischen mittels empirischer Studien belegt werden.³² Die Forschungs-

28 Schäfer, «Homogenität» 187.

29 Schäfer, «Vielfalt» 218.

30 Vgl. Schäfer, «Vielfalt» 218.

31 Vgl. Berking, «Städte» 18.

32 Das sind empirische Studien zu Darmstadt: M. Löw/P. Noller/S. Süß (Hg.), *Typisch Darmstadt*. Eine Stadt beschreibt sich selbst (Frankfurt a. M./New York 2010), zu Rostock und Bremerhaven im Vergleich: H. Berking/J. Schwenk (Hg.), *Hafenstädte*. Bremerhaven und Rostock im Wandel (Frankfurt a. M. 2011), zur brasilianischen Stadt Salvador da Bahia: M. Löw, «Schwarzsein als kollektive Praxis in Salvador da Bahia. Stadtsoziologie aus kulturtheoretischer Perspektive», in: S. Frank/J. Schwenk (Eds.), *Turn Over*. Cultural Turns in der

arbeiten zeigen, dass der Raum nicht nur die Bedingung oder das Medium gesellschaftlicher Entwicklungen ist, sondern belegen auch, dass produzierte Räume – und das sind Städte – «aktiv» sind. Sie verfügen über eine Eigenlogik³³ und beeinflussen das soziale Handeln und Denken der Menschen in der Stadt. M. Löw weist darauf hin, dass die bislang vorliegenden Studien ausreichen,

«um empirisch begründet die Annahme zu formulieren, dass Praktiken und Strukturen sich stadtsspezifisch herausbilden und reproduzieren».³⁴

Die Stadt wirkt somit auf das Handeln ihrer Akteure und beeinflusst gesellschaftliche Entwicklungen.³⁵ Das bedeutet zunächst für unsere Fragestellung, dass die *Megastadt als räumliche Vergesellschaftungsform* zu begreifen ist, die Einfluss auf die in ihr stattfindenden gesellschaftlichen und religiösen Veränderungen hat. Dies eben deswegen, weil sie über eine Eigenlogik verfügt.

Die Eigenlogik einer Stadt definiert M. Löw folgendermassen:

«Der Begriff Eigenlogik fokussiert die Einsicht, dass sich eine unhinterfragbare Gewissheit über diese Stadt in unterschiedlichen Ausdrucksgestalten im Handeln finden und insofern rekonstruieren lassen».³⁶

Soziologie (Frankfurt a. M./New York 2010, 137–157), zu Basel und Köln: G. Vinken, *Sonderzone Heimat. Altstadt im modernen Städtebau* (Berlin 2010), zu Frankfurt am Main, Hannover, München und Stuttgart: H. Heinelt/K. Zimmermann, «How Can We Explain Diversity in Metropolitan Governance within a Country? Some Considerations Against the German Background» (in: *International Journal of Urban and Regional Research*, im online first status erschienen: Preprint Server DOI:10.1111/j.1468-2427.2010.00989.x) sowie Haifa und Tel Aviv: H. Heinelt/E. Razin/K. Zimmermann (Eds.), *Metropolitan Governance. Different path in contrasting contexts: Germany and Israel* (Frankfurt a. M./New York 2011). Diese Studien, so M. Löw, stärken die Hypothese, dass Städte auf spezifische Weise vergesellschaftend wirken; vgl. M. Löw, «Städte als sich unterscheidende Erfahrungsräume. Grundlagen der sinnverstehenden Stadtsoziologie», in: H. Herrmann/C. Keller/R. Neef/R. Ruhne (Hg.), *Die Besonderheit des Städtischen. Entwicklungslinien der Stadt (soziologie)* (Wiesbaden 2011, 49–67), 52.

33 Vgl. dazu bes. M. Löw, «Eigenlogische Strukturen – Differenzen zwischen Städten als konzeptuelle Herausforderung», in: Berking/Löw (Hg.), *Eigenlogik* (2008, 33–53), 40ff.

34 Löw, «Städte als sich unterscheidende Erfahrungsräume» 52.

35 Vgl. Löw, «Eigenlogische Strukturen» 40.

36 Löw, «Städte als sich unterscheidende Erfahrungsräume» 64.

Der Nutzen einer solchen Bewusstmachung der Eigenlogik liegt beispielsweise darin, die Erforschung von sozialer Ungleichheit um eine weitere Perspektive zu ergänzen: Die unterschiedliche Verteilung von Lebenschancen in den einzelnen Städten kann auf die jeweils geltenden Praxisformen zurückgeführt werden, an welche die Stadtgesellschaften gebunden sind.³⁷ M. Löw stellt als Folge einer solchen Rekonstruktion in Aussicht, dass neue Handlungsoptionen aufgezeigt werden können. Dies ist vor allem für Städte mit einer prekären sozialen Lage und Position interessant, da dieses Wissens dazu beitragen kann, soziale Ungleichheit zu mildern.³⁸ Das ist nun ein wesentlicher Erkenntnisgewinn im Blick auf die Behebung des Armuts- und Ungerechtigkeitsproblems in postkolonialen Megastädten und bedeutender Grund ihrer religiösen Transformationsprozesse. Doch bleiben wir vorerst bei der Definition der Eigenlogik der Städte. Die Eigenlogik meint also nicht rationale Gesetzmässigkeiten, die hinter den dynamischen Prozessen einer Stadt stecken, sondern

«erfasst praxeologisch die verborgenen Strukturen der Städte als vor Ort eingepielte, zumeist stillschweigend wirksame präreflexive Prozesse der Sinnkonstitution (Doxa) und ihrer körperlich-kognitiven Einschreibung (Habitus)».³⁹

Hiermit wird deutlich, inwiefern diese erkenntnistheoretische Voraussetzung eine Umkehrung des bisherigen stadtsoziologischen Forschungsansatzes darstellt. Wie bereits angedeutet, haben sich die meisten stadt- und regionalsoziologischen Arbeiten der letzten Jahrzehnte darauf konzentriert, die Bedeutung der Städte für die *Gesellschaftsentwicklung* zu erfassen, indem sie mittels quartierbezogener Milieustudien Lebensverhältnisse in Städten erforschten. Die Stadt als eigenständige Grösse war hierbei völlig sekundär. Sie wurde als eine der Gesellschaft *subordinierte* Struktur verstanden.⁴⁰ Mit der Kenntnis der Eigenlogik einer Stadt ist es möglich, Handlungs- und Denkmuster einer Stadtbevölkerung zu entziffern und hinsichtlich des Umgangs mit Armut und sozialer Ungerechtigkeit in humaner Hinsicht zu modifizieren.

Wenn von Eigenlogik der Städte die Rede ist, dann ist implizit schon ausgesagt, dass jede Stadt einzigartig ist. Für H. Berking und M. Löw ist es eine unabdingbare Prämisse, die Besonderheit und Differenz der Städte vorauszusetzen. Und hiermit sind wir bei einem weiteren wichtigen Punkt der sinnverstehenden Stadtsoziologie angelangt. Städte unterscheiden sich voneinander – man kann also gar nicht verallgemeinernd von *der* Stadt als

37 Vgl. Löw, «Städte als sich unterscheidende Erfahrungsräume» 64.

38 Vgl. Löw, *Soziologie der Städte* 139.

39 Löw, «Eigenlogische Strukturen» 42.

40 Vgl. Löw, «Städte als sich unterscheidende Erfahrungsräume» 50.

Wissenobjekt sprechen.⁴¹ Dies deswegen, weil mit den eigenlogischen Strukturen einer Stadt gemeint ist, dass jede Stadt als tradierter und tradierbarer relationaler Sinnzusammenhang zu begreifen ist, der über spezifisch historisch gewachsene Wissensbestände verfügt. Das Eigene der Stadt entwickelt sich aber nicht nur aufgrund historischer Erzählungen und Erfahrungen, also diachron. Eigenlogische Strukturen einer Stadt entwickeln sich auch synchron durch das In-Beziehung-mit-anderen-Städten-Stehen. Die Entwicklung eigenlogischer Strukturen durch ein Relationennetz zeigt sich im Vergleich einer Stadt mit anderen Städten. Damit ist gemeint, dass andere sich entwickelnde Städte die eigene Entwicklung (und Identität) einer Stadt mitstrukturieren. Zu denken ist hierbei auch an Städterankings oder Städtepartnerschaften, die jeweils das Vergleichssystem bilden, von dem aus sich Städte auf lokaler, nationaler oder globaler Ebene abgrenzen oder positiv in Beziehung setzen. In der komparativen Stadtforschung wird ebenfalls mit Städtevergleichen gearbeitet, die von den Städteplanern wahrgenommen werden. Dort werden Städte entweder historisch oder wie im Fall der Global-City-Forschung (S. Sassen) nach quantitativen Kriterien verglichen.⁴²

Zum synchronen Relationennetz und Vergleichssystem der Städte gehören auch die kontextuellen Bedingungen, in denen Städte stehen und die ihre Weiterentwicklung fördern. Der bedeutendste Kontext ist nach M. Löw heute die Globalisierung, die eine steigende Vernetzung und Abhängigkeit der Städte voneinander erklärbar macht.⁴³

3. Folgerungen für die Interpretation und Relevanz für die Erforschung des religiösen Wandels in den Megastädten Lateinamerikas

Durch diese kurze Skizzierung der sinnverstehenden Stadtsoziologie ist nun deutlicher geworden, inwiefern die Stadt als Raum über heuristischen Charakter verfügt.⁴⁴ Nimmt man nun den Raum *Megastadt* als eigenständige heuristische Kategorie ernst, um die in ihm sich vollziehende gesellschaftliche und religiöse Dynamiken zu verstehen, ergeben sich für die Interpretation des Phänomens von religiösen Transformationsprozessen in den Megastädten Lateinamerikas folgende relevante Sichtweisen. Wenn die *Megastadt* als eigenständige räumliche Struktur verstanden wird, be-

41 Vgl. Löw, *Soziologie der Städte* 66.

42 Vgl. Löw, «Eigenlogische Strukturen» 47.

43 Vgl. Löw, «Eigenlogische Strukturen» 46f.

44 Vgl. hierzu auch die Ergebnisse der Studie über Mexiko-City von Parnreiter, *Historische Geographien, verräumlichte Geschichte*.

deutet dies zunächst, dass diese Struktur auf die in ihr lebendige, gesellschaftliche und religiöse Situation wirkt und sie beeinflussen kann. Die sinnverstehende Stadtsoziologie richtet die Aufmerksamkeit auf die in einer Stadt herrschenden kulturellen Codes oder Sinnhorizonte, die jede Art von Praktiken, wie zum Beispiel politische, wirtschaftliche oder religiöse, ermöglichen oder beschränken. Sie versucht diese unter der Annahme zu entschlüsseln, dass jede Stadt eine «genuin eigenständige Vergesellschaftungsform» ist.⁴⁵ Wenn nun des Weiteren von der Besonderheit und den *eigenlogischen* Strukturen einer Stadt ausgegangen wird, kann infolgedessen keine pauschalisierende, allgemeingültige Aussage über religiöse Transformationsprozesse in lateinamerikanischen Megastädten gemacht werden. Für die Vorgehensweise zur Erforschung des religiösen Transformationsphänomens bedeutet dies, dass zunächst die Eigenlogik einer einzelnen lateinamerikanischen Megastadt, wie zum Beispiel São Paulo, rekonstruiert werden müsste. Die Vielfalt der Praktiken jener Stadtgesellschaft würden dabei mittels narrativer Interviews auf basale gemeinsame Sinnbezüge befragt. Der gemeinsame Sinnbezug zeigt sich in der alltäglichen Deutung von Erfahrungen und Handeln der verschiedenen sozialen Gruppen.⁴⁶ So könnte die Eigenlogik bestimmt und das entscheidend Unterscheidende jener Megastadt im Vergleich zu anderen identifiziert werden.

Bei lateinamerikanischen Megastädten ist es besonders wichtig, sowohl ihre Stellung in der Geschichte der Kolonialherrschaft zu berücksichtigen (diachroner Sinnhorizont) als auch die Rolle, die jene Megastädte heute im Globalisierungskontext haben (synchroner Sinnhorizont). M. Löw hat dies exemplarisch mit einer ersten lateinamerikanischen Stadt-Studie über die drittgrösste Stadt Brasiliens, Salvador da Bahia, vorgeführt.⁴⁷ Sie analysierte die Eigenlogik von Salvador unter Beachtung von vier Dimensionen, die sozial konstruiert und historisch veränderbar sind.⁴⁸ Das sind Globalisierung (Salvador da Bahia ist eine postkoloniale Stadt), Nationalisierung (Salvador da Bahia ist eine brasilianische Stadt), Regionalisierung (Salvador da Bahia gehört in die Region Bahia) und Urbanisierung (Salvador da Bahia ist salvadorianisch). Mit dieser hilfreichen Unterscheidung kann analysiert werden, dass und in welchem Masse die Eigenlogik einer lateinamerikanischen Grossstadt ihr Sinngewebe oder ihre kulturellen Codes durch diese vier verschiedenen Dimensionen erhält. Lateinamerikanische Städte werden so in den Deutungsrahmen der langen Globalisierungstradi-

45 Vgl. Berking, «Städte» 17.

46 Vgl. Löw, «Salvador da Bahia» 139.

47 Vgl. Löw, «Salvador da Bahia». Salvador hat ca. 3 Millionen Einwohner und ist von der Grösse her vergleichbar mit Berlin.

48 Vgl. Löw, «Salvador da Bahia» 141.

tion gestellt (wenn Globalisierung als weltweite Austausch- und Abhängigkeitsbeziehungen verstanden wird, wie es M. Löw tut, gehört die Kolonialzeit dazu). Gleichzeitig kann mit der nationalen Dimension eingeholt werden, wie die einzelnen lateinamerikanischen Nationalstaaten unter dem kulturellen, ökonomischen und politischen Einfluss der jeweiligen Kolonialmacht ihre nationale Identität in der Moderne herausgebildet haben. Für die Gewinnung und Wahrung einer nationalen und kulturellen Identität sind ja gerade die grossen Städte wichtige Orte einer Nation. Das sieht man an der Bedeutung der heutigen lateinamerikanischen Megastädte als weltweit bekannte Zentren ihrer Nationen. Dies und die anderen zwei Dimensionen, die Region und das spezifisch Städtische, generieren die Eigenlogik der Stadt und nehmen Einfluss auf das Denken und Handeln der Stadtbevölkerung.⁴⁹

Um es kurz zu verdeutlichen: M. Löw konnte in ihrer Salvador-Studie aufweisen, dass die Eigenlogik von Salvador massgeblich über das «Schwarzsein» vermittelt wird – und das, obwohl nur 50 Prozent der Bevölkerung nichtweiss ist und der tatsächlich schwarze Bevölkerungsanteil bei 6 Prozent liegt. Salvador da Bahia war in der Kolonialzeit die bedeutendste Hafenstadt der östlichen Atlantikküste, Anlaufstelle für die Sklavenverschiffung und bis 1763 koloniale Hauptstadt der Portugiesen. Zwischen 1450 und 1870 trafen hier etwa fünf Millionen Afrikanerinnen und Afrikaner ein.⁵⁰ Viele von ihnen blieben in Salvador. Die Sklaverei hielt sich in Brasilien so lange wie nirgendwo sonst in Lateinamerika, fast 350 Jahre lang. Von daher kommt es, dass sich das «Schwarzsein» in die Eigenlogik der Stadt eingepägt hat und sich so viele Salvadorianerinnen und Salvadorianer mit vermischter Herkunft als schwarz und exotisch sehen.⁵¹ Salvador da Bahia wird mit der Charakterisierung «Wiege Brasiliens», «Stadt der Schwarzen» oder «afro-brasilianisches Juwel» vermarktet.⁵² Diese Identifizierung dient als Unterscheidungsmerkmal gegenüber anderen brasilianischen Städten und wurde von den Befragten der Studie, wie die Soziologin vermutet, aber nicht nur wegen der Stadtwerbekampagnen reproduziert. «Schwarzsein» gehört zu den internalisierten Wissensbeständen der Stadt.

Wenn nun im Blick auf das hier verhandelte Thema die Eigenlogik einer lateinamerikanischen Megastadt wie São Paulo eruiert wäre, wäre in einem weiteren Schritt zu analysieren, inwiefern und in welcher Weise diese Eigenlogik Einfluss auf die religiöse Dimension der Stadtmenschen nimmt. Dies könnte ein Baustein zum besseren Verständnis des religiösen

49 Vgl. Löw, «Salvador da Bahia» 141.

50 Vgl. Löw, «Salvador da Bahia» 138.

51 Vgl. Löw, «Salvador da Bahia» 142.

52 Vgl. Löw, «Salvador da Bahia» 137, 141.

Wandels in den Megastädten Lateinamerikas darstellen. Wir sahen ja bereits, dass die Pfingstbewegung gerade in den Megastädten so grossen Zulauf hat, weil sie eine funktionale Bedeutung im alltäglichen Überlebenskampf der armen und ärmsten Menschen hat. Durch die bewegten Gottesdienste und das Erleben von Gemeinschaft trägt sie dazu bei, den Stress und das Chaos einer solchen Megastadt zu kompensieren, und hilft durch ihre charismatische Verkündigung und ihre Pastoral, den Glauben an die Wirksamkeit Gottes inmitten widriger Umstände wachzuhalten. Diese Aspekte sind wichtig, weil sie ein Mittel gegen die Resignation und Kriminalität sind. Die Mittelschichtgruppen unterstützt die Bewegung beim gesellschaftlichen Aufstieg. Vor diesem Hintergrund liegt nun der Nutzen, um die eigenlogischen Strukturen einer lateinamerikanischen Megastadt zu wissen, darin, präziser zu verstehen, weshalb die Pfingstbewegung nicht in allen Ländern und Städten Lateinamerikas gleich erfolgreich ist oder warum die römisch-katholische Kirche in Lateinamerika in einigen Megastädten auf die Tradition, die sie mit einer Stadt verbindet, bauen kann, weil sie im synchronen Lebenskontext der Stadtbevölkerung akzeptiert wird oder eben nicht. Folglich könnten in einer komparativen Stadt-Studie, vorzugsweise zwischen einer lateinamerikanischen und europäischen Megastadt⁵³, sogar sehr augenscheinlich inhaltliche Tendenzen oder Linien herausgearbeitet werden, die zeigen, ob die eigenlogischen Strukturen einer Stadt, die ja eben die spezifische Raum-Zeit-Dimension einer Megastadt mitbedenken, den religiösen Wandel in ihr ermöglichen oder eher verhindern. Wie kommt es also beispielsweise dazu, dass die Pfingstbewegung in São Paulo mehr Zuspruch erfährt als in Mexico-City? Oder worin besteht der Unterschied zwischen den eigenlogischen Strukturen von Buenos Aires und London und inwiefern ermöglichen erstere das Erstarken der Pfingstbewegung? Darüber hinaus ist eine stadtspezifische Rekonstruktionsarbeit in der Lage zu ergründen, warum die Stadtbevölkerung auf religiöse Angebote der verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften ablehnend oder bejahend reagiert. Die römisch-katholische Kirche in Lateinamerika könnte so ihre bisherigen Konzeptionen der Grossstadtpastoral überdenken und gegebenenfalls verändern, um den «richtigen Ton» für die jeweils fokussierte lateinamerikanische Megastadt zu treffen. Wenn schliesslich mittels Bewusstmachung hintergründig wirkender praxeologischer Strukturen einer Stadt herausgefunden worden wäre, wie die verschiedenen lateinamerikanischen Megastädte mit sozialer Ungleichheit umgehen, könnten die ver-

53 Löw weist darauf hin, dass die Stadtsoziologie den engen Forschungsrahmen der europäischen und nordamerikanischen Städte verlassen muss, um den Forschungsgegenstand «Stadt» umfassend zu erarbeiten. Vgl. Löw, «Eigenlogische Strukturen» 50.

schiedenen christlichen Kirchen auf die diachron und synchron wirkenden Wissensbestände jener Städte besser eingehen und wirkkräftigere pastorale Impulse gegen die menschenunwürdigen Schattenseiten der Globalisierungsdynamik setzen.

4. Globalisierung und sinnverstehende Stadtsoziologie

Zum Schluss muss noch ein kurzer Blick auf den Zusammenhang von Stadtentwicklung und Globalisierung geworfen werden. Die sinnverstehende Stadtsoziologie beleuchtet die Relation zwischen der Entwicklung von Städten und dem Einfluss der Globalisierung auf sie. Städte sind nicht nur lokale und nationale Einheiten, sondern entwickeln sich in globalen Bezügen weiter. Städte können nicht vor der Globalisierung gerettet werden.⁵⁴ Denn das Lokale und Globale konstituieren sich wechselseitig. Megastädte sind demnach nicht nur Produkte der Globalisierung, sondern sind auch als *lokale Konstruktionen des Globalen* aufzufassen.⁵⁵ Versteht man die Logik der Globalisierung als Logik des ökonomischen Wachstums, könnte man im Sinne der sinnverstehenden Stadtsoziologie nachzeichnen, inwiefern diese Logik als Sinngewebe oder «Hintergrundmelodie»⁵⁶ auf die städtische Sozialwelt einwirkt bzw. durch sie hindurchklingt und das Denken und Handeln der Stadtbewohner in Kategorien der Globalisierung beeinflusst.

Die sich vollziehenden religiösen Veränderungen müssen demnach unbedingt in Zusammenhang mit den durch die Globalisierung ausgelösten Modernisierungsprozessen in den Städten gelesen werden. Dass eine nachweisbare globale und ökonomische Markt- und Konkurrenzlogik Einzug in das missionarische Denken und Handeln der Pfingstkirchen gehalten hat, haben einige Studien bereits reflektiert.⁵⁷ Denkt man in diese Richtung

54 Vgl. Löw, *Soziologie der Städte* 139.

55 Vgl. Löw, *Soziologie der Städte* 137.

56 Berking, «Städte» 27.

57 Vgl. dazu B. Meyer, «Pentecostalism and Globalization» in: A. Anderson/ M. Bergunder/ A. Droogers/ C. van der Laan (Eds.), *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods* (Berkeley/Los Angeles/London 2010, 113–130); J.-P. Bastian, «The New Religious Economy of Latin America», in: J. Stolz (Ed.), *Salvation Goods and Religious Markets. Theory and Applications* (Bern 2008, 171–192); ausführlicher: A. Corten/ R. Marshall-Fratani (Eds.), *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Latin America and Africa* (Bloomington 2001) und S. J. Stålsett (Ed.), *Spirits of*

weiter, stellt sich die Frage, ob die globalisierte Ökonomisierung und Modernisierung der Stadtgesellschaft die Anwendung des ökonomischen Wachstums- und Leistungsdenkens auf Missionsstrategien der (Neo-) Pfingstler eingewirkt hat und zu deren Erfolg beitrug – was mit Sicherheit zu bejahen ist. Es gibt genügend Beispiele von pfingstkirchlichen Gemeinden, welche die Prinzipien des ökonomischen Wachstums und der Leistung zu ihrem Evangelium (*prosperity gospel*), d.h. zur Handlungs- und Erlösungsmaxime inmitten widriger Umstände erhoben haben. Biblisch gerechtfertigt wird dies u.a. mit der wortwörtlichen Auslegung von Mk 10,30, wonach Jesus als Lohn für die Nachfolge das Hundertfache an Äckern und Häusern, die seinetwegen verlassen worden sind, im Jetzt verspricht. Diese biblisch gerechtfertigte Handlungsmaxime trägt natürlich dazu bei, eine nach quantitativen Massstäben erfolgreiche Missionierung durchzuführen. Sollte die römisch-katholische Kirche sich diese Ökonomisierungsmaxime zu eigen machen? Ich meine, nein, und möchte mit G. Collet für die Qualität der Mission⁵⁸ plädieren. Eine Orientierung an den nicht leistungsorientierten Handlungsmaßstäben neutestamentlicher Theologien ergibt überdies eine Durchbrechung der Markt- und Leistungslogik und deren Adaption in den christlichen Kirchen. Viel dringlicher ist es wohl aus katholischer Sicht, die Angst vor der christlichen Pluralisierung des religiösen Feldes zu verlieren, den ökumenischen Geist zu stärken, in Dialog zu treten und einen Weg zu finden, die ohnehin jetzt schon äusserst virulenten sozialen Probleme in den Megaslums Hand in Hand zu beheben. Es ist höchste Zeit, gemeinsam an einer urbanen Ethik zu arbeiten, die von Humanität und Gerechtigkeit geprägt ist. Nur so kann eine von Ambivalenzen gekennzeichnete Megastadt zu einer christlichen Stadt⁵⁹ im Sinne der eschatologischen Vision vom Neuen Jerusalem (Offb 21,9–22,5) als einem friedvollen und gerechten Lebensraum werden.

Globalization: *The Growth of Pentecostalism and Experiential Spiritualities in a Global Age* (London 2006).

- 58 Vgl. G. Collet, «... Geh in die Stadt und dort wird man dir sagen, was zu tun ist. » Überlegungen zu Mission in der Stadt», in: Bravo/Vietmeyer (Hg.), *Gott wohnt in der Stadt* (2008, 191–213), 204ff.
- 59 Vgl. M. A. Sánchez Carlos, «Urban Life, Urban Ethics», in: J. F. Keenan (Ed.), *Catholic Theological Ethics. Past, Present, and Future. The Trento Conference* (Maryknoll/New York 2008, 167–175), 174.