

JAN LOFFELD · MÜNSTER

STÄDTISCHE VERFLÜSSIGUNGEN

Die Stadt als Paradigma gegenwärtiger Lebens- und Religiositätsbedingungen

1. Die Stadt: ein soziokulturelles Laboratorium par excellence

Wer je in einer der großen Megacities unserer Welt wie Kairo, Mexiko City oder São Paulo unterwegs war, kann dort wie in einem Schmelztiigel die Heterogenität sowie jene Globalisierungs- und zivilisatorischen Entgrenzungsprozesse erfahren, die unsere Gegenwart zeitgleich bestimmen. Prägend wird insbesondere der Eindruck absolut dominierender Unübersichtlichkeit und Dezentralität, in der einzelne geographische Knotenpunkte nur unter dem Vorbehalt ständiger Transformationen auszumachen sind:¹ Megacities können ihr Wachstum kaum mehr steuern und selbst ihre Einwohner haben den Überblick über ihren eigenen Lebensort weitgehend verloren.²

Zwei Daten können vor diesem Hintergrund die gegenwärtige theologische Herausforderung markieren, städtisches Leben als Seismograph für christliches bzw. kirchliches Leben zu würdigen: Statistiker sagen voraus, dass im Jahr 2030 beinahe 60% der Menschheit in urbanen Kontexten leben werden, was einer Gesamtbevölkerung von 5 Milliarden Einwohnern in Städten entspräche.³ Zudem steht mit Papst Franziskus erstmalig einer an der Spitze der Katholischen Kirche, der den größten Teil seines Lebens innerhalb einer Metropolitanregion verbrachte und daher sicherlich nicht zufällig spezifische Themen urbaner Lebenskontexte auf die kirchliche Agenda setzt: Armut, ökonomische bzw. globale Ungerechtigkeiten und Umweltthemen, heterogene Wertschöpfungen und Lebensentwürfe und damit Fragen nach den künftigen Bedingungen säkularer Humanität.

Damit sind wesentliche Themenfelder benannt, welche derzeitige Diskussionen um Bedingungen des Christlichen in der Stadt prägen. Die folgenden Überlegungen möchten diesen Diskurs historisch verorten, um anschließend in Kontrast dazu die Andersartigkeit heutiger urban-säkularer Gegenwarten zu zeichnen. Dafür soll der Stadtdiskurs um einen zentralen

JAN LOFFELD, geb. 1975, Dr. theol., Wissenschaftlicher Assistent am Seminar für Dogmatik und Dogmengeschichte der Universität Münster, Habilitationsstudium in Praktischer Theologie an der Universität Erfurt.

Themenzusammenhang ergänzt werden: jenen der Verflüchtigung gegenwärtiger Lebensverhältnisse. Hiermit wird die Stadt zu einem Laboratorium *par excellence*, an dem modellhaft zeitgenössische soziokulturelle Realitäten als theologische Erkenntnisorte ansichtig werden können.⁴

2. Christentum und Stadt: historische Streiflichter

Das Christentum ist eine genuine Stadtreligion. Bis heute werden etwa im katholischen Bereich die Bistümer nach deren bisweilen historischen Bischofsstädten und nicht entsprechend ihrer territorialen Ausdehnung benannt. Der Ausgangspunkt der Jesusbewegung lag jedoch buchstäblich auf dem Dorf:⁵ Jesus Christus selber stammt aus dem beschaulichen Nazareth und bevorzugt für seine Verkündigungstätigkeit kleine Orte, wie etwa Kafarnaum, das sich etymologisch als «Kaff des Nahum» herleiten lässt. Erst mit den Osterereignissen entwickelt sich aus der Jesusbewegung eine Missions- und damit eine Stadtreligion. Der Grund hierfür war ein weitgehend pragmatischer: vor allem in den Städten des römischen Ostreiches, die einst von Alexander dem Großen erobert worden waren, hatte sich das *Koine* als gemeinsame Amtssprache durchgesetzt. Auf dem Land hätten sich die christlichen Missionare aufgrund starker dialektaler Färbungen nur schwer verständlich machen können. Der urbane Götterhimmel aber war gut gefüllt und daher die Konkurrenz groß, bei gleichzeitiger Toleranz für religiöse Neuankömmlinge. Konfliktiv wurde es bekanntlich, wenn Loyalitätsobliegenheiten – etwa in der Verehrung der Stadtgottheiten – nicht eingehalten wurden. Die hier einsetzende und funktionierende Sozialkontrolle zeigt an, wie sehr antike Städte «face-to-face societies» waren, da die Abwesenheit der Christen bei Opferhandlungen, Festen, Prozessionen unangenehm auffallen konnte.⁶ Diese Notiz deutet an, wie wenig gegenwärtige urbane Unübersichtlichkeiten einfachhin mit urkirchlichen Verhältnissen vergleichbar sind.

Nach Ausgang der Antike werden Städte für das Christentum insbesondere mit dem Hochmittelalter und seinen spezifischen Aufbrüchen innerhalb der Armut-, Laien- und Ordensspiritualität bedeutsam. Gelehrsamkeit und Bildungsmonopol emanzipieren sich aus den Abteien hinein in die öffentlichen Universitäten. Allesamt Phänomene, die sich, wie der Franziskus-Biograph Raoul Manselli notiert, «zurückführen [lassen] auf ein einziges Phänomen, das nach dem Jahr 1000 sich als immer entscheidender erwies: die Entstehung und zunehmende Bedeutung der Städte.»⁷ Hier entwickeln sich innerhalb der Stadt plurale Formen des Kirchlichen: die zentrale Pfarrkirche mit eigenen Vorrechten wie beispielsweise der Osterbeichte, die Kathedralen als Zeichen bischöflicher Vollmacht und – in aller Unterschiedlichkeit – die neuen Orden. Städtische Spiritualität ist seinerzeit

keine integrale, sondern vielgestaltig.⁸ Bis zur Einführung des tridentischen Pfarrzwangs bleibt dieser plurale Zustand weitgehend erhalten.⁹

3. Das Rezept gegen erste Unübersichtlichkeiten: Die Multiplikation des Dörflichen in der Stadt

Mit Aufkommen des industriellen Zeitalters zerbricht die städtische Übersichtlichkeit:¹⁰ Die mit der Hochindustrialisierung ausgelöste Binnenwanderung verändert die Siedlungsbedingungen Mitteleuropas nachhaltig. Theologisch setzt die Reflexion dieser Entwicklungen erst mit Anfang des 20. Jahrhunderts ein. Der Wiener Pastoraltheologe Heinrich Swoboda beschreibt seinerzeit, wie zwischen 1869 und 1910 die Anzahl der Katholiken in der Stadt Wien um stattliche 127% angestiegen ist.¹¹ Dem stand allerdings der Zuwachs der Pfarreien um lediglich 15,2% und der Anzahl der Pfarrgeistlichen um 35,6% gegenüber. Die größte Wiener Pfarrei zählte 70 000 Katholiken, woraufhin eine Diözesankommission die Obergrenze von Gläubigen in einer Pfarrei auf 25 000 festlegt. Es kam so zu einem «Sieg des Pfarreiprinzips», das die «Pfarrei zur beinahe konkurrenzlosen Trägerin der Seelsorge werden ließ», wie Erwin Gatz notiert.¹² Man reagiert auf die Herausforderung städtischer Unübersichtlichkeit mit der Schaffung fester Strukturen, die Überschaubarkeit, Nähe und kirchliche Heimat garantieren. Anders gesagt: Es multipliziert sich die Dorflogik in die Stadt hinein.

Dieser Prozess spitzt sich in der unmittelbaren Nachkonzilszeit zu, indem hier die Ortspfarrei gemeindetheologisch aufgeladen wird¹³ und es infolgedessen zu einer vollumfänglichen Identifikation des konziliaren Volk Gottes-Begriffs sowie des sakramentalen Wesen der Kirche mit der sichtbaren und engagierten Gemeinde kommt.¹⁴ Doch auch diese Nahstrukturen zerbrachen als erste in der Stadt,¹⁵ sichtbar an der kreativen (Re-)Pluralisierung der pastoralen städtischen Angebote, insbesondere durch Initiativen ereignishaft und situativ angelegter Citypastoral.

4. Die ganz andere Gegenwart: durchgesetzte Säkularitäten und dominante Verflüchtigungen

Der frühe Säkularisierungstheoretiker Harvey Cox sieht die Urbanisierung bereits in den 1960er Jahren als Hauptgrund für eine zunehmende gesamt-kulturelle Dominanz einer säkularen Sphäre.¹⁶ Damit würde die Säkularisierung als leitende europäische Kulturbewegung, die früher oder später insgesamt soziokulturell prägend wird, zunächst und zuerst in der Stadt sichtbar. Die Stadt gilt hier als Paradigma für säkularisiertes Zusammenle-

ben schlechthin. Neuere Ansätze, wie etwa derjenige Knut Wenzels, folgen dieser Gleichung weitgehend, allerdings modifiziert Wenzel den klassischen Säkularitätsbegriff mit Charles Taylor und distanziert sich somit von einer harten Säkularisierungsthese.¹⁷ Ergänzend zu dieser diskurshermeneutisch sehr brauchbaren Gleichsetzung von Stadt und säkularer Zivilisation bzw. Kultur soll hier der Ansatz einer *«liquiden Moderne»* treten, wie ihn der polnisch-angelsächsische Sozialphilosoph Zygmunt Baumann seit Beginn des Millenniums etabliert.¹⁸ Geleitet ist dies durch die Beobachtung, dass sich Phänomene der Verflüssigung starker und tragender Lebensstrukturen und entsprechender Orientierungen bzw. Sicherheitsarchitekturen insbesondere in metropolitanen Regionen zeigen (Stichwort: *Megacities*) und zugleich auch innerhalb lokaler Räume – etwa Mitteleuropas – zunehmen. Altbekanntes und bislang Sichergeglaubtes schwimmt, das Andersartige und damit bislang Fremde bzw. absolut Unplanbare tritt auf den Plan: prominent etwa die Flüchtlingsfrage im Jahr 2015. Aber es verbinden sich auch – freilich völlig anders gelagert – soziokulturell bislang paradox scheinende Elemente problemlos miteinander: der *Vintage-Trend* geht fraglos mit den Bedürfnissen und Vorteilen hypermoderner Digitalisierung und entsprechender Technisierungsstandards zusammen. Junge Menschen fühlen sich offenbar in den Möbeln ihrer Großeltern genauso wohl, wie in einem stylischen *«Form-follows-function»-Ambiente*. Ebenso ökonomisch: die *«24/7 Economy»* fordert und fördert unbegrenzte Arbeitszeiten und hohe Arbeitsmarktflexibilität von Kunden wie Beschäftigten gleichermaßen. Erweiterte Ladenöffnungszeiten ermöglichen die erlebbare *Multioptionalität* zu beinahe jeder Tageszeit. In den Niederlanden waren beispielsweise zum Weihnachtsfest 2015 am ersten Weihnachtstag 400 Supermärkte geöffnet und damit 200 mehr als im Vorjahr – schwerpunktmäßig freilich in Großstädten und begrüßt von jüngeren Mitarbeitern.¹⁹ Zugleich ist gegenläufig zur Urbanisierungstendenz moderner Gesellschaften das Phänomen der zeitweiligen Stadt- als Stressflucht zu beobachten: Täglich hypermodern digital vernetzte junge Leistungsträger ziehen sich in überschaubare Wohnungen außerhalb Hamburgs zurück, um dort jeder kommunikativen Erreichbarkeit zu entkommen, besuchen Handarbeitskurse oder konsumieren vorzugsweise veganes *slow-food*;²⁰ die Gruppe *«Revolverheld»* greift diesen Trend mit ihrem Titel *«lass uns gehen»* auf, in dem sie die Sehnsucht des Städters (*«genervt und gestresst von der Enge der Stadt»*²¹) nach Entlastung, Einfachheit und Natur beschreibt – und damit erfolgreich öffentlich rezipiert wird.²² *«Wir wollen Freiheit, aber lieber wollen wir noch Sicherheit»*, fasst der junge Journalist Oliver Jeges das ambivalente Lebensgefühl der *«Generation Y»* zwischen 25 und 35 zusammen.²³

Diese sporadischen Beobachtungen zeigen an, dass sich mit der Verflüssigung gegenwärtiger Lebensbedingungen und den damit verbundenen teils

massiven Heterogenitäts- bzw. Fremdheitserfahrungen ein wesentlicher Indikator für die Beschreibung heutiger Lebens- und Religiositätsbedingungen erfassen lässt. Es geht um ein immer sichtbarer heraufziehendes «Ende der Eindeutigkeit»²⁴ und darin um Fragen nach Ambivalenz- und Ambiguitätskompetenz von Individuen wie modernen Gesellschaften gleichermaßen. Wie sich dies mit dem Stadthema verbindet, lässt sich bei Zygmunt Baumann sehen.

Die «flüchtige Moderne»: konstant ist nur ständig neues Relationieren

Zygmunt Baumann hat mit seiner *liquid modernity*, einen Begriff prägen wollen, der die Leitkategorie einer Post-, Späten bzw. Zweiten Moderne präzisiert: «What was some time ago dubbed (erroneously) «postmodernity», and what I have chosen to call, more to the point, «liquid modernity», is the growing conviction, that change is the only permanance and uncertainty the only certainty.»²⁵ Baumann sieht dabei Flüssigkeit als die «leading metaphor for the present stage of the modern era».²⁶ Liquidität bedeutet für ihn, dass eine Ordnung, so sie überhaupt als solche besteht, lediglich noch in der Relation von Teilen und ihrer wechselseitigen Beweglichkeit aufgefunden werden kann.²⁷ Die *liquid modernity* beschreibt daher einen ständigen Prozess neuen Relationierens von Bedürfnissen, Interessen und Beziehungen, ohne dass längerfristige Stabilität oder ein entsprechendes Ziel erreicht würden. Zugleich kennt sie ein typisches Unbehagen, das Sehnsucht nach Gemeinschaft weckt und aus einem Empfinden zu großer Freiheitsmöglichkeiten bei zu geringen Sicherheiten entspringt.²⁸ Wo die alte Moderne noch auf solide Strukturen zurückgreifen konnte, stehen diese einer liquiden Moderne mittel- und langfristige nicht mehr zur Verfügung. Baumann versucht nun seit dem Jahr 2000 die Flüchtigkeit als soziokulturelle Leitkategorie detailliert bezüglich ihrer empirischen Triftigkeit zu beschreiben, indem er sie innerhalb verschiedener Lebenskontexte ortet: Liebe, Lebensformen, Identitätsfragen und nicht zuletzt immer wieder im Spannungsfeld von Freiheit und Sicherheit.²⁹

Die verflüssigte Stadt: Raum des Fremden

Das Stadthema greift Baumann bereits in seinem Standardwerk *liquid modernity* auf. Mit Richard Sennett definiert er die Stadt als herausragenden Ort, an dem sich Fremdes ereignislogisch begegnet: «Das Zusammentreffen von Fremden ist ein *Ereignis ohne Vergangenheit*. In den meisten Fällen ist es auch ein *Ereignis ohne Zukunft* [...], eine einmalige Gelegenheit, die man am Schopfe greifen muss, jetzt und sofort.»³⁰ Der städtische Umgang mit dem Fremden kennt dazu für Baumann drei Strategien: diejenige der Exklusion, welche schließlich langfristig als räumliche Segregation, Ghettoisierung bzw. örtliche Nutzungskontrolle greifbar wird. Daneben steht die Möglichkeit, das Andere zu assimilieren, wie es der Konsum in unterschiedlichen Spielarten existentieller Qualitätssteigerung ermöglicht. In

seinen flüchtigen Kontakten ereignet sich ein paradoxes, weil nicht zu nahes Gemeinschafts- und Sicherheitsgefühl, das zudem imstande ist, durch gemeinsame Teilhabe am selben reale Unterschiede zu glätten: «wer immer diese [Konsum-; J. L.]Orte betritt, wird als Individuum zur «Rede gestellt», wird aufgefordert, alle Verbindungen zu suspendieren oder abubrechen, Loyalitäten aufzugeben oder auf kleine Flamme zu stellen.»³¹

Neben diese beiden – weitgehend geläufigen – Strategien stellt Baumann die «Leerräume» und verdeutlicht dies am Beispiel einer persönlichen Reise in eine belebte südeuropäische Stadt: auf dem Weg vom Flughafen ins Zentrum brauchte eine Kollegin zwei Stunden durch die verstopften Hauptstraßen der Innenstadt, was Baumann – um die Kollegin nicht über Gebühr zu belasten – auf dem Rückweg veranlasste, ein Taxi zu nehmen. Diese Fahrt dauerte lediglich 10 Minuten, wobei der Taxifahrer eine Route durch heruntergekommene Straßen, Slums, verarmte Wohnviertel und an Straßenkindern vorbei wählte. Die unterschiedliche Navigation hatte Baumann zufolge mit der geistigen Landkarte innerhalb der subjektiven Vorstellungswelt seiner Kollegin zu tun: die anderen Straßen und Orte, die der Taxifahrer kannte, kamen darin nicht vor. So lassen Leerräume Unterschiede und Relevanzen umstandslos und unbewusst aus dem Blickfeld verschwinden:

Leer sind diese Räume in erster Linie im Hinblick auf ihre Bedeutung. [...] Sie erscheinen leer (oder genauer gesagt: unwahrnehmbar), weil sie keine Bedeutung in sich tragen, weil man sich nicht vorstellen kann, dass sie jemals bedeutungsvoll sein könnten. An derart bedeutungsresistenten Plätzen stellt sich nie das Problem, Unterschiede auszuhandeln: Es ist keiner da, mit dem man etwas aushandeln könnte. Leerräume gehen in einer Radikalität mit dem Problem der Differenz um, die an anderen Orten, wo es um Zurückweisung oder Milderung von Unterschieden geht, nie zu finden sein werden.³²

Solcher Umgang mit Differenzen zeigt einen wesentlichen anthropologischen Nutzen, um sich innerhalb städtischer Unübersichtlichkeit zu orientieren. Jeder Städter hat seinen eigenen Stadtplan, der je unterschiedliche Leerräume kennt. Einige Stadtviertel müssen, damit dieser Plan Sinn ergibt, zwangsläufig als sinnlos ausgeblendet werden und so verhilft man sich in flüchtigen Zeiten zur je individuellen «Identitätslandkarte». Das Fremde wird darin eine bedeutungsleere *terra incognita*.

5. Städtisch verflüssigt: liquide Transzendenzvorstellungen und säkulare Tendenz

Die Erfahrung des Flüssigen und Fremden kann als theologisch brauchbare Sonde bei der Erkundung des städtischen bzw. säkularen Lebensraums fungieren.³³ Zum einen wird die Frage nach religiöser Liquidität relevant. Die

münsteraner Religionssoziologen Detlef Pollack und Gergeley Rosta haben 2015 eine internationale Vergleichsstudie vorgestellt, die unter anderem für Europa eine «Verflüssigung der Transzendenzvorstellung» konstatiert.³⁴ Falls dieser Befund zutrifft, wie auch weitere empirische Untersuchungen zu einer zunehmenden *fuzzy-religiosity* in Europa bestätigen,³⁵ dann ist auch der religiöse Kernbereich von den oben mit Baumann beschriebenen Prozessen betroffen. Dies bedeutet, dass sich insbesondere dogmatische Aussagen im Glaubensvollzug vieler Zeitgenossen verflüssigen. Fraglich ist damit, inwiefern allein das Errichten bzw. Garantieren fester Strukturen innerhalb liquid-städtischer Bedingungen künftig angezeigt ist. Vielmehr könnten auch die potentielle Ereignishaftigkeit des Glaubens und deren theologische Konsequenzen reflektiert und bedeutsam werden.³⁶

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass liquide Transzendenzvorstellungen die Begleiterscheinung eines schleichenden Bedeutungsverlustes des Glaubens bilden.³⁷ Angesichts dieser Situation könnten theologische Reflexionen darüber naheliegen, was es bedeutet, kirchlich bzw. christlich innerhalb einer städtischen und säkularen Kultur zunehmend als «Leerort» wahrgenommen zu werden. Die kurze *Tour d'Horizon* der christlichen Stadtgeschichte verdeutlichte, wie sich das Christentum während jeder Epoche qualifiziert als städtisch bedeutsam zu erweisen anschickte – und dies weitgehend wirkungsvoll. Als neue Erfahrung könnte innerhalb einer verflüssigten bzw. säkularen Moderne das Phänomen aufsteigen, nicht mehr zur Lebenslandkarte vieler gegenwärtiger Zeitgenossen zu gehören, weil sich für sie die Frage nach der Bedeutsamkeit von Religion nicht stellt, bzw. sie vielfach nicht auf den Gedanken kommen, ihre Lebensthemen mit christlichen Inhalten in Berührung zu bringen. Christsein wird damit gegenwärtig radikal optional³⁸ und der Glaube, wo er relevant ist bzw. künftig wird, zu einer frei verfügbaren *open source*, die der Hoheit bisheriger Deutungsinstanzen zunehmend entzogen ist. Diese Daten stellen vor die radikale Frage nach existentiellen Relevanzen christlicher Inhalte und verweisen in städtisch-säkulare Lebenswelten als zukunftsfruchtige theologische Erkenntnisorte.³⁹ Unter anderem ließe sich von hier her die Frage stellen, ob ein optional verfügbares Christentum nicht die ehrlichste und der geschöpflichen Autonomie am tiefsten entsprechende Konsequenz eines Glaubens ist, der um menschliche Freiheitsentscheidungen werben möchte.

6. Die christliche Berufungswirklichkeit in urban werdenden Kulturen

Zunächst allerdings ernüchtern oder irritieren Phänomene religiöser Liquidität bzw. Indifferenz innerhalb urbaner Lebensvollzüge. Hans-Joachim Höhn macht vor diesem Hintergrund aktuell zwei Strategien des Umgangs

mit gegenwartskulturellen Transformationsphänomenen des Christlichen aus: einmal einen Illusionismus, der die Wahrheit über den eigenen Zustand nicht zulassen kann und auf eine Lösung aus dem Vatikan, «von unten» oder durch den Heiligen Geist hofft, sowie einen Defätismus, der jegliche Zukunftsfähigkeit des Christlichen hierzulande negiert und schließlich in (pastoraler) Depression oder Resignation mündet. Angesichts dessen stellt Höhn die Frage, ob denn wirklich mit den beschriebenen Phänomenen «jegliche soziale Antreffbarkeit, kulturelle Bedeutung und Zukunftsfähigkeit des Christentums zu bestreiten ist.»⁴⁰ Er prognostiziert vielmehr eine «sakrophile Säkularisierung», welche dem Religiösen gegenüber nicht gänzlich unberührbar bleiben wird: «Offenkundig sind zumindest einige Intellektuelle der Moderne eines kruden Säkularismus überdrüssig, der mit der Verwerfung des Religiösen auch alles abwirft, dessen sich eine religiöse Daseinshermeneutik angenommen hat. Umgekehrt ist inzwischen bei etlichen Modernisierern der Religion ebenso große Verdrossenheit eines permanenten «Aggiornamento» religiöser Tradition beobachtbar. Vielleicht kann auf beiden Seiten die säkulare Wiederentdeckung der in religiösen Traditionen eingelassenen säkularen Weisheiten paradoxerweise der Schlüssel zur Wiederentdeckung der genuin religiösen Wahrheit werden.»⁴¹

Für eine theologische wie praktische Ermöglichung solcher Prozesse – nicht allein im Rahmen akademischer Diskurse – möchten folgende Gedanken einige Schneisen schlagen: Einmal wäre, etwa im Gefolge von Johann Baptist Metz oder Karl Rahner⁴², die Säkularisierung nicht als ausschließliche Verfallsgeschichte des Christentums zu deuten. Im Gegenteil: Sie ist bereits in der Inkarnation angelegt und daher Teil der Heilsgeschichte Gottes mit der Welt. Mithilfe einer solchen theologisch-spirituellen Haltung wäre gerade in unmittelbaren seelsorglichen Kontexten viel gewonnen. Zudem könnten sich praktisch gerade innerhalb dessen, was sich als «implizite Religion» beschreiben lässt, Räume und Prozesse eröffnen, die im Sinne Franz-Xaver Kaufmanns «Wechselwirkungen» zeitigen: «Nur wenn es gelingt, die mit der Bewahrung und Fortentwicklung des explizit Christlichen betrauten Kirchen in Wechselwirkung mit den in Zwischenräumen angesiedelten Formen implizit christlicher Praxis und Kommunikation zu bringen, kann auf eine Tradierbarkeit des Christentums unter gesellschaftlichen Bedingungen gehofft werden.»⁴³

ANMERKUNGEN

¹ Für die Megacity São Paulo notiert dazu der Dumont-Reiseführer Brasilien unter dem Stichwort «Interessante Viertel»: «São Paulo besteht aus 96 Distrikten, ständig wandeln sie ihr Gesicht,

ständig wechseln die Moden und Bewohner. Es fällt nicht leicht, die besuchenswertesten Viertel herauszustellen.» *Dumont Reise-Handbuch Brasilien*, ²2014, 167.

² Vgl. dazu aktuell: Frauke KRAAS et al, *Megacities: Our global future*, Dordrecht 2014.

³ Vgl. Bundeszentrale für politische Bildung (bpb) auf www.bpb.de (Zugriff 5.01.2016)

⁴ Vgl. zu diesem Ansatz auch die luzide Studie: Dominik SKALA, *Urbanität als Humanität. Anthropologie und Sozialethik im Stadtdenken Richard Sennetts*, Paderborn 2015. Zur Aktualität und Brisanz des Stadtthemas und insbesondere der Megacities für die theologische Reflexion vgl. den Beitrag von Hans-Joachim SANDER, *Sieben Fehlanzeigen – Oder: Wie man der gefährlichen Profession und kritischen Berufung ausweichen kann*, in: Rainer BUCHER – Renate OXENKNECHT-WIETZSCH (Hg.), *Was fehlt? Leerstellen der katholischen Theologie in spätmodernen Zeiten*, Würzburg 2015, 89–96, bes. 93f.

⁵ Vgl. zu den folgenden Ausführungen Martin EBNER, *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I*, Göttingen 2012, 15–43. Vgl. auch Hans-Joachim KLAUCK, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums*, Bd. 1 Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube; Bd. 2, Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis, Stuttgart 1995/96.

⁶ Vgl. EBNER, *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen* (s. Anm. 5), 25.

⁷ Vgl. Raoul MASELLI, *Franziskus. Der solidarische Bruder*, Freiburg i. Breisgau, 1989, 23.

⁸ Vgl. Knut WENZEL, *Gott in der Stadt. Zu einer Theologie der Säkularität*, in: DERS. – MICHAEL SIEVERNICH, *Aufbruch in die Urbanität. Theologische Reflexionen kirchlichen Handelns in der Stadt*, Freiburg i. Breisgau, 2013, 330–389, 333.

⁹ Vgl. Franz-Xaver ARNOLD, *Pastoraltheologische Ansätze in der Pastoral bis zum 18. Jahrhundert*, in: DERS. u. a. (Hg.), *Handbuch der Pastoraltheologie*, Bd. 1, Freiburg i. Breisgau 1962, 31. Hier auch zu den damaligen Konflikten bzw. der *invidia clericalis* zwischen Welt- und Ordensgeistlichen.

¹⁰ Vgl. dazu Erwin GATZ, *Katholische Großstadtseelsorge im 19./20. Jahrhundert, Grundzüge ihrer Entwicklung*, in: Seelsorge und Diakonie in Berlin. Beiträge zum Verhältnis von Kirche und Großstadt, Berlin 1990, 29–31.

¹¹ Vgl. dazu: Heinrich SWOBODA, *Großstadtseelsorge. Eine pastoraltheologische Studie*, Regensburg 1909.

¹² Vgl. Gatz, *Katholische Großstadtseelsorge* (s. Anm. 10), 30.

¹³ Vgl. zu diesen Prozessen die erhellenden Beiträge von Rainer Bucher *Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindeftheologie. Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche* zuletzt in: Matthias SELLMANN, *Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle*, Freiburg i. Breisgau 2013, 19–54. Zur Frage nach Gemeindeftheologie und Urbanität vgl. auch Rainer BUCHER, *Aufgebrochen durch Urbanität, Transformationen der Pastoralmacht*, in: SIEVERNICH – WENZEL, *Aufbruch* (s. Anm. 8), 215–250, bes. 237f.

¹⁴ Vgl. dazu: Jan LOFFELD, *Das andere Volk Gottes. Eine Pluralitätsherausforderung für die Pastoral*, Würzburg 2011. Zur Identifikation des Volk Gottes-Begriffs sowie des sakramentalen Wesens der Kirche mit der sichtbaren Gemeinde durch die Gemeindeftheologie vgl. ebd. bes. 100–119.

¹⁵ Vgl. Renat KÖCHER, *Religiös in einer säkularisierten Welt*, in: DIES. – Elisabeth NOELLE-NEUMANN (Hg.), *Die verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern*, Stuttgart 1987, 164–281, 175.

¹⁶ Vgl. Harvey COX, *Stadt ohne Gott*, Stuttgart – Berlin 1965, 10.

¹⁷ Vgl. WENZEL, *Gott in der Stadt* (s. Anm. 8), 341, bes. dort Anm. 18. Sowie: 338: «Der Prozess der Säkularisierung hat sich nicht in der Etablierung des Atheismus (Agnostizismus, Laizismus) als herrschende Ideologie erfüllt, sondern hat die Möglichkeit, das heißt den Freiraum der selbstverantworteten Entscheidung in Glaubensdingen hervorgebracht.» Vgl. auch Charles TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt 2009, 45f, passim. Sicherlich ist darüber hinaus die Säkularisierung kein einfach auf den Begriff zu bringendes Phänomen, daher ist es gewiss angemessen von «Vielfältigen Säkularitäten» zu sprechen. Vgl. dazu Monika WOHLRAB-SAHR – Marian BURCHARDT, *Vielfältige Säkularitäten. Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzbeziehungen*, in: Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Heft 7 (2011), 53–71.

¹⁸ Die Rezeption der *liquid modernity* innerhalb der Stadtsoziologie steht, soweit wahrnehmbar, noch aus. Allenfalls der anlässlich des Kulturhauptstadtjahres Ruhr.2010 publizierte Band: Ralf

BOHN – Heiner WILHARN (Hg.), *Inszenierung der Stadt. Urbanität als Ereignis*, Bielefeld 2012 weist in diese Richtung.

¹⁹ Vgl. www.nu.nl «Aantal geopende supermarkten op Eerste Kerstdag verdubbeld» (Zugriff 28.12.2015)

²⁰ Vgl. Julia FRIEDRICH, *Die Welt ist mir zu viel. Und ich bin mir selbst genug. Warum viele Menschen sich heute vor allem für Stressabbau und Handarbeit interessieren – statt für die drängenden Fragen der Gegenwart*, in: *Zeit Magazin* 1–2014, 18–26. Vgl. zu diesen Fragen auch das lesenswerte Bändchen: Christiane FLORIN, *Warum unsere Studenten so angepasst sind*, Hamburg 2014.

²¹ Vgl. www.songtexte.com (28.12.2015)

²² Interessant ist – am Rande bemerkt – dass dieser Trend des Zurück sich angesichts des dominanten theologischen Stadtdiskurses ebenfalls innerhalb der Praktischen Theologie widergespiegelt findet: vgl. Birgit HOYER, *Seelsorge auf dem Land. Räume verletzbarer Theologie*, Stuttgart 2011.

²³ Vgl. Oliver JEGES, *Generation Maybe. Die Signatur einer Epoche*, Berlin 2014, 124.

²⁴ Vgl. Zygmunt BAUMANN, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg 1992.

²⁵ Zygmunt BAUMANN, *Liquid modernity revisited* (Foreword to the 2012 Edition), Cambridge 2012, viii.

²⁶ Vgl. DERS., *Liquid modernity*, Cambridge 2000, 2.

²⁷ Vgl. Matthias JUNGE, *Zygmunt Baumann: Soziologie zwischen Moderne und Flüchtiger Moderne*, Wiesbaden 2006, 109.

²⁸ Vgl. ebd., 110.

²⁹ Vgl. vom selben Autor: *Liquid Love. On the Frailty of Human bonds*, Cambridge 2003; *Identity*, Cambridge 2004; *Liquid life*, Cambridge 2005; *Modus vivendi. Inferno e utopia del mondo liquido*, Roma 2007; *The Art of life*, Cambridge 2008; *Liquid Surveillance. A Conversation*, Cambridge 2013.

³⁰ Vgl. Zygmunt BAUMANN, *Flüchtige Moderne*, Frankfurt 2003, 114.

³¹ Vgl. ebd., 117.

³² Ebd., 123.

³³ Vgl. zu ähnlichen Herausforderungen zudem die Neujahrspredigt des Bischofs von Essen 2016: <http://www.bistum-essen.de/bistum/bischof/texte-des-bischofs-zum-download.html> (2.1.2016).

³⁴ Vgl. Detlef POLLACK – Gergely ROSTA, *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt a. M. 2015, 475. Vgl. auch schon früher: Detlef POLLACK, *Religion und Moderne. Theoretische Überlegungen und empirische Beobachtungen*, in: DERS. – Ulrich WILLEMS et al., *Moderne und Religion, Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld 2013, 293–329, 324.

³⁵ Vgl. Ingrid STORM, *Halfway to heaven: Four types of fuzzy fidelity in Europe*, in: *Journal for the scientific study of religion*, 48 (2009), 702–718.

³⁶ Praktisch-Theologisch ist dieses Themenfeld bereits bearbeitet durch: Michael SCHÜSSLER, *Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft*, Stuttgart 2013. Im Zusammenhang mit der Urbanitätsfrage: vgl. Matthias SELLMANN, *Touch and go. Das Bewährungsfeld der City-Pastoral*, in: *Pastoralblatt* 59 (2007), 247–255.

³⁷ Vgl. David VOAS, *The Continuing Secular Transition*, in: Detlef POLLACK u. a. (Hg.), *The Role of Religion in Modern Societies*, New York 2008, 25–48.

³⁸ Vgl. dazu: Hans JOAS, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg 2012, bes. 185–225, sowie Charles TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter* (s. Anm. 17), u. a. 14f.

³⁹ Vgl. zur Thematik der Lebensweltrelevanz innerhalb theologischer Diskurse: Eva-Maria FABER (Hg.), *Lebenswelt und Theologie. Herausforderungen einer zeitsensiblen theologischen Lehre und Forschung*, Fribourg 2012. Als Ansatz aus dem evangelischen Bereich zu diesen Fragen: vgl. Hans-Martin BARTH, *Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christentum*, Gütersloh 2013.

⁴⁰ Vgl. Hans-Joachim HÖHN, *Gewinnwarnung. Religion nach ihrer Wiederkehr*, Paderborn 2015, 143.

⁴¹ Ebd., 144.

⁴² Vgl. Johannes B. METZ, *Weltverständnis im Glauben. Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt heute*, in: *GuL* 35 (1962), 165–184. Sowie: K. RAHNER, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, Einsiedeln et al 1967, Bd. VIII, 637–666.

⁴³ Franz-Xaver KAUFMANN, *Zwischenräume und Wechselwirkungen. Der Verlust der Zentralperspektive und das Christentum*, in: *Theologie und Glaube* 96 (2006), 309–323, 321.