

PThI

Pastoraltheologische
Informationen

Liquid church

Liquid church als Ereignis-Ekklesiologie

Über Verflüssigungsprozesse in Leben, Lehre und Kirche

Abstract

Liquid church – diese Metapher ist der Versuch, Kirche in einer verflüssigten Gegenwart neu zu beschreiben. Zunächst wird die Herkunft dieser Begrifflichkeit von Zygmunt Baumanns ‚Liquid Modernity‘ über Pete Wards britischer und Kees de Groot's niederländischer Adaption in die Praktische Theologie bis zu Rainer Buchers Arbeiten rekonstruiert. Diese Diskurspositionen fluider Kirchenbildung zeigen, was man mit der Verflüssigungsdiagnose auf welche Weise in den Blick bekommt und wo die Probleme liegen. Entscheidend scheint, dass unter den sozio-kulturellen Verflüssigungsphänomenen eine Veränderung unserer Zeithorizonte von linearer Stabilität zu ereignisbasierter Drift liegt. Das verändert auch das, was sich an pastoralen Orten wirklich ereignet, wie die Lebenswendefeier in Ostdeutschland und sozial-räumliche Pastoralprojekte sichtbar machen. Am Mündungsdelta der Liquid church wartet eine Ereignis-Ekklesiologie, die den befreienden Ereignissen des Evangeliums zu trauen beginnt, egal wo sie sich ereignen.

„Liquid church“: This metaphor is one attempt to describe the church in the new circumstances of what some describe as fluid reality. This article reconstructs the origin of the term „liquid church“ beginning with Zygmunt Baumann's term „liquid modernity“ moving to the contributions of Pete Ward, Kees de Groot and Rainer Bucher. These positions show in what ways the church today can be benefitted by the concept of „liquid church“, and which questions cannot be answered by it. „Liquid“ first and foremost describes a basic shift in the temporal structure from linear stability to a drift from event to event. This also changes what occurs at the locations where church takes place such as during the „Lebenswendefeier“ in the Eastern part of Germany or in the projects of „Sozialraumorientierung“. When the river of „Liquid Church“ goes to sea, an „Ecclesiology of Event“ is waiting that trusts the Gospel no matter where it shows itself.

*„Vor denen, die sich in den Liquidierungsprozessen
der Gegenwart verhärten, versteinern,
habe ich wirklich Angst“¹*

Rainer Bucher

„Verflüssigung. Das gefällt mir. Bisher hatten wir immer nur die Verdunstung des Religiösen. Da bleibt nichts mehr übrig. Aber bei Verflüssigung ist ja nicht alles weg!“ So die spontane Reaktion eines Zuhörers nach einem entspre-

¹ Rainer Bucher – Birgit Hoyer, Der Apfel der pastoraltheologischen Erkenntnis. Über Kristallisationen, Verflüssigungen und auch theologische Fakultäten, in: Christian Wessely – Peter Ebenbauer (Hg.), Frage-Zeichen. Wie die Kunst Vernunft und Glauben bewegt, Regensburg 2014, 221–234, hier 232.

chenden Vortrag. Alles eine Frage des Aggregatzustandes, könnte man meinen. Fest, flüssig, verdunstet – lässt sich so Kirche heute auf den Begriff bringen? Auf den Begriff vielleicht nicht, aber doch in eine recht aufschlussreiche, weil in ihrem Sinn selbst fließenden Metapher. Je nach Horizont verbinden sich mit dem „Liquid-Ding“ mindestens drei unterschiedliche Bedeutungen.

Erstens beschreibt „*liquid*“ den flüssigen Zustand eines Elements im Gegensatz zu seiner festen Verbindung. Liquid meint dann flexibel, auf keine feste Form festgelegt. Zweitens heißt „*liquidieren*“ so viel wie töten und zerstören, hat also einen James-Bond-artigen Zug ins Finale: licence to kill. Und es gibt noch eine dritte Bedeutung. Im Finanzwesen meint „*liquide sein*“, dass man zahlungsfähig ist, dass man heraus- und zurückgeben kann. Dann geht es um das „frei geben“ – nicht nur von Festgeld, sondern vielleicht auch frei-geben der schöpferischen Kraft des Evangeliums, die „frei gibt“². Damit verschiebt sich die Bedeutung der Metapher immer weiter. Sie beginnt zu tanzen. Und das bewahrt hoffentlich gleich zu Beginn vor dem Missverständnis, dass es hier um diese eine, neue Zukunftskonzeption „liquid church“ ginge, um eine handliche Blaupause für die Kirche von morgen.

1. Was bisher geschah: Diskurspositionen fluider Kirchenbildung

1.1. Liquid modernity (Zygmunt Bauman)

Zygmunt Baumans Studie „Flüchtige Moderne“ trägt im Original den Titel „Liquid Modernity“³. Beides trifft seine Diagnose, bieten sich doch „Flüchtigkeit“ und „Flüssigkeit“ als passende Metaphern an, wenn man das Spezifische unserer Gegenwart, jener in vieler Hinsicht *neuartigen* Phase in der Geschichte der Moderne, erfassen will⁴. Vorbei ist die solide Moderne, die von Fließband und Fabrik geprägt war, von großen bürokratischen Institutionen und totalisierenden Fortschrittsphantasien, für deren katastrophische Seite die Vernichtungslager des 20. Jahrhunderts stehen.⁵ Während der schwere Kapitalismus mit Größe und Masse den Raum besetzt hat und Ordnungen vorgab, sind die Agenten des leichten Kapitalismus sprichwörtlich mit Handgepäck ständig auf Achse. Man legt sich nicht fest, weil im nächsten Moment schon alles ganz an-

² So Hadwig Müller, Hoffnung des Übersetzens, in: Reinhard Feiter – Hadwig Müller (Hg.), Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich, Ostfildern 2012, 11–27, hier 11. Vgl. außerdem den Blog „frei-geben.de“.

³ So der englische Originaltitel, der in der deutschen Suhrkamp-Ausgabe mit „Flüchtige Moderne“ übersetzt wurde. Vgl. Zygmunt Bauman, Flüchtige Moderne, Frankfurt/M. 2003.

⁴ Bauman, Flüchtige Moderne (s. Anm. 3), 8.

⁵ Vgl. dazu Bauman, Flüchtige Moderne (s. Anm. 3), 35f.

ders sein könnte. Sogar Partnerschaften und Freundschaften, so beklagt Bauman, würden zu Konsumgegenständen, um die man sich nicht mehr hartnäckig bemühe, sondern die man bei Nichtgefallen einfach zurückgibt.⁶ In der verflüssigten Moderne verschwinden alte Stabilitäten. Aber anders als bei den Modernisierungsschüben vergangener Tage gibt es jetzt keine neue, erlösende Ordnungsvorstellung, sondern nur die unüberschaubare und überfordernde Unordnung der Gegenwart. Das macht das Leben vor allem: prekär. Denn unser Ort in der Gegenwart ist unsicher, die Zukunft liegt radikal im Ungewissen und die eigene Existenz scheint in höchstem Maße verletzt- und verwundbar. In vielen Lebensbereichen gilt: Wer nicht flexibel genug bleibt, wird abgehängt und auf sein nacktes Leben reduziert.

Kritisch bleibt Bauman allerdings auch gegenüber einem verführerischen Kontrastprogramm. Kann es gelingen, aus der rauen See unsicherer Lebensverhältnisse in den scheinbar sicheren Hafen einer vertrauten Gemeinschaft zu flüchten? Er schreibt ironisch:

„Die innere Harmonie der gemeinschaftlichen Welt erstrahlt im milden Glanz vor dem Hintergrund des dunklen und verschlungenen Dschungels, der hinter dem Schlagbaum liegt. Dorthin möchten die Menschen, beglückt von der Nestwärme gemeinsamer Identität, all die Ängste verbannen, die sie in den Schutz der Gemeinschaft getrieben haben.“⁷

So entstehen aber nur unechte, karnevaleske Gemeinschaften, in denen ein vertrautes „Wir“ künstlich inszeniert wird und alle anderen ausgeschlossen bleiben.

Bauman legt damit drei Spuren aus. Seine Analysen ergeben erstens eine sehr grundsätzliche Zeitdiagnose, die zweitens in der Bewertung recht kritisch bis kulturpessimistisch ausfällt und drittens skeptisch bleibt gegenüber romantischen Vergemeinschaftungssehnsüchten. Praktisch-theologisch kann man hier sehr unterschiedlich anschließen.

1.2. Liquid church (Pete Ward)

Pete Ward ist reformierter Praktischer Theologe am King's College in London. Er hat wohl als Erster die Liquid-Metapher von Bauman auf das kirchlich-pastorale Feld übertragen. Dabei übernimmt er die Verflüssigungsanalytik, nicht aber die skeptischen Wertungen. Ward geht es primär um die kulturelle Gegenwartsfähigkeit von Kirche, nicht um Gesellschaftskritik. Seine These: Wenn Kirche sich in verflüssigter Gegenwart ereignen soll, dann geht das nicht

⁶ Dass das so nicht zutrifft, kann man mit empirischen Belegen etwa bei Martin Dornes nachlesen, Martin Dornes, *Die Modernisierung der Seele. Kind – Familie – Gesellschaft*, Frankfurt/M. 2012.

⁷ Bauman, *Flüchtige Moderne* (s. Anm. 3), 203.

mehr mit den Mitteln der festen Moderne, also nicht mehr nach den Prinzipien der „solid church“.⁸

Kirche geht nicht mehr ausschließlich als kompakte Gemeinde mit zentralem Sonntagsgottesdienst als Maßstab aller anderen Orte von Kirche. Kirchenbindung läuft nicht mehr primär über die Sichtbarkeit in Gottesdienst und Gemeindeleben. Das Motto kann nicht mehr lauten „One size fits all“, weshalb es viele andere pastorale Sozial- und Ereignisformen geben wird und nicht nur ein vereinskirchliches Christentum. Was nicht mehr geht, das ist die Menschen mit welchen Mitteln auch immer einfach bei der kirchlichen Stange zu halten.

Was aber dann? Pete Ward entwirft seine Vision einer „liquid church“ im Anschluss an die angloamerikanischen „cultural- und religious studies“. In einer verflüssigten Gegenwart müsse auch Kirche liquidere Realisierungsformen ihrer selbst zulassen. Übersetzt in einen katholischen Duktus geht es ihm um neue Inkulturationsformen christlicher Religion unter fluiden Lebensbedingungen. Und die gibt es ja tatsächlich. Christliche Glaubens- und Lebensvorstellungen finden sich heute nicht nur in den formal-kirchlichen Organisationen, sondern sie sind zugleich auch Mosaiksteine im säkularen Puzzle alltagskultureller Praktiken.⁹ Zwischen dem Sonntagsgottesdienst der Pfarrgemeinde, einem Konzert von Xavier Naidoo und dem Mittagsgebet einer Citykirche eröffnet sich nach Pete Ward das weite Feld verflüssigter Kirchlichkeit. Er will nun aber keinen neuen Gesamtentwurf liefern, sondern die Möglichkeitsräume von Kirche erweitern. „We need more variety in church life. There’s little point in replacing one monochrome culture with another.“¹⁰

Was man von Ward lernen kann, ist die gleichberechtigte ekklesiologische Wertschätzung christlicher Existenzformen, auch wenn sie sich am Rand oder jenseits kompakter Gemeindebildung und amtlicher Kirchlichkeit ereignen. Seine Veröffentlichung war eine Art Türöffner, um die pastoralen Möglichkeitsräume in die kulturellen Selbstverständlichen der Gegenwart hinein auszuweiten. Sichtbare Vergemeinschaftung um ein liturgisches Zentrum ist nicht mehr das entscheidende Prinzip. Mit Ward wird klar, dass nicht jeder in Kirche eine romantische „Oase des Glaubens“ sucht,¹¹ und mit Bauman, dass diese Oasen höchst ambivalent sind.

⁸ Vgl. zum Folgenden ausführlicher Pete Ward, *Liquid Church*, Peabody, Mass. 2002, 17ff.

⁹ Die zentrale Einsicht lautet: „[T]here is no unambiguous and uncontaminated place from which to view culture because it is not only the water in which we all swim, it is also the substance from which all ecclesial life is constructed“, Pete Ward, *Participation and Mediation. A Practical Theology for the Liquid Church*, London 2008, 137.

¹⁰ Ward, *Liquid Church* (s. Anm. 8), 4.

¹¹ Ward meint: „Just as congregation is key to solid church, network will be essential for liquid church“, Ward, *Liquid Church* (s. Anm. 8), 48. Netzwerke aber bestehen aus schwachen

Das gilt nun aber auch für Wards konkrete Vorschläge zur Praxis einer liquid church. Vieles aus dem Buch von 2002 ist heute in aller Munde: Kirche als Netzwerk, keine Scheu vor digitalen Kommunikationsformen, erlebnisbasierte Events, größere Vielfalt an liturgischen Formen etc.¹² Und wo es noch konkreter wird, setzt er auf Phänomene evangelikaler Jugendkultur. Die ist individualisiert und fluide, aber auch recht konsumorientiert, bekenntnisfixiert und äußerst marktkonform. So hält Ward die Produkte der „What would Jesus do (WWJD)“-Kampagnen zwar für Geldmacherei, weil man vom T-Shirt bis zur „bag“ alles Mögliche mit entsprechendem Logo kaufen kann. Zugleich sei es aber der aussichtsreiche Versuch, christliche Botschaften zu verbreiten.¹³ In der Konsumkultur müsse man den Glauben eben zu einer attraktiven Ware machen. Spätestens hier erliegt Ward offenbar der kulturprotestantischen Versuchung, säkulare Differenzen des Evangeliums mit einer allzu glatten, religiös-biographischen Passung zu verspielen.¹⁴ Genau da setzt eine andere Rezeption von Baumans flüchtiger Moderne an.

1.3. Fluide Formen religiöser Gemeinschaft (Kees de Groot)

Der niederländische Praktische Theologe Kees de Groot rezipiert ebenfalls Bauman, bleibt aber näher als Ward an dessen gesellschaftskritischer Spur. „Whereas Bauman says, ‚Watch out! Beware liquid modernity!‘, Ward exhorts, ‚Behold, society is liquid! Church should be likewise!“¹⁵ Doch so einfach will sich de Groot die Sache nicht machen. Er betont die Amivalenzen der Gegenwart – und damit auch die Ambivalenzen einer „liquid church“.¹⁶ In einer verflüssigten Gegenwart sind Unsicherheits- und Ohnmachtserfahrungen unaus-

Bindungen, lassen sich durch Leitung nicht wirklich kontrollieren und haben unscharfe Ränder.

¹² Vgl. dazu Ward, *Liquid Church* (s. Anm. 8), 87ff.

¹³ Vgl. Ward, *Liquid Church* (s. Anm. 8), 64. Kritisch dazu John D. Caputo, *What would Jesus deconstruct? The Good News of Postmodernism for the Church*, Grand Rapids, Mich. 2007. Auf dieses kleine Buch hat mich Christian Bauer aufmerksam gemacht.

¹⁴ Das sieht Ward natürlich: „What is needed is an more flexible church, one that is able to respond to the changing needs of people. The challenge for the liquid church is how to it can do this without losing its theological heart“, Ward, *Liquid Church* (s. Anm. 8), 64. In einer späteren Veröffentlichung findet sich bei Ward dann auch der Hinweis auf Taizé als exemplarische Realisierung von liquid church. Taizé funktioniere nämlich nicht nur als fester Ort in Burgund, sondern auch als eine Art Software für die persönliche Spiritualität oder für Taizé-Gebete an jedem beliebigen Ort der Welt. Vgl. Ward, *Participation* (s. Anm. 9), 180ff.

¹⁵ Kees de Groot, *The Church in Liquid Modernity. A Sociological and Theological Exploration of a Liquid Church*, in: *International Journal for the Study of the Christian Church* 6 (2006), 1, 91–103, hier 99.

¹⁶ Vgl. dazu de Groot, *Church in Liquid Modernity* (s. Anm. 15), 94f.

weichlich. Das befeuert die Sehnsucht nach Klarheit und Sicherheit, wie sie fundamentalistisch-religiöse Gruppen versprechen. Die verhärtende Rückseite von Verflüssigung zeigt sich auch im religiösen Feld und in den Kirchen.

Besonders irritiert ist de Groot aber von Wards ziemlich unkritischer Adaption spätmoderner Konsum- und Jugendkultur. Kirche soll fluide werden, soll neue Medien nutzen und sich für jugendliche Sozialformen öffnen. Aber wozu? De Groot meint kritisch, die fluiden Kirchenformen seien zwar ganz offensichtlich gut für die Kirche, aber es ist weniger klar, was daran gut für die Menschen sein soll.¹⁷ Brauchen diese wirklich den Kontakt zur Kirche und ihrer religiösen Botschaft für ihr Heil? Er plädiert schließlich zu Recht dafür, dass es weniger um die Kirche und den Glauben, sondern um die Lebensmöglichkeiten von Menschen heute geht.¹⁸ Doch irgendwie scheint er dem von ihm kritisierten Programm selbst nicht so leicht zu entkommen.

In einem für diese Zeitschrift ins deutsche übersetzten Beitrag¹⁹ schlägt de Groot zwei Kriterien vor, die eine binnensorientierte Gemeindezentrierung überschreiten sollen: Kirche sei theologisch „Gemeinschaft um unseren Herrn Jesus Christus“ und soziologisch „Gruppierung oder Organisation auf religiöser Basis“²⁰. Er beobachtet dann in geweiteter Optik „informelle, spirituelle Gruppen und Gemeinschaften, Taizé-Feiern, Großveranstaltungen, offene Kirchen und Konzerte mit religiöser Musik, in denen ästhetisches und religiöses Erleben ununterscheidbar ineinanderfließen“ – erkennt darin aber lediglich „andere Varianten der Religion des 21. Jahrhunderts“²¹. Das heißt: Es werden zwar neue Orte jenseits der Gemeinde wahrgenommen, aber das führt nicht zu wirklich theologischen Neuentdeckungen. Kirche wird weiter als religiös zentrierte Vergemeinschaftung konzipiert, als „Versuche, die befördern, dass sich Menschen um das Wort Gottes und um Zeichen seiner Anwesenheit herum versammeln“²². Damit ist die Software der gemeindlichen solid church gerade nicht verlassen, sondern sanft aufgelockert und auf andere Orte übertragen.²³ Könnte es

¹⁷ So de Groot, *Church in Liquid Modernity* (s. Anm. 15), 99.

¹⁸ „After all, it is not church growth, nor the flow of the liquid church, that constitutes the mission of the Church. Its mission is entailed in the difference a church makes in a world, where salvation and solidarity can be absent or present“, de Groot, *Church in Liquid Modernity* (s. Anm. 15), 100f.

¹⁹ Vgl. Kees de Groot, *Fluide Formen religiöser Gemeinschaft*, in: *PThI* 28 (2008), 22–35.

²⁰ De Groot, *Fluide Formen* (s. Anm. 19), 26.

²¹ De Groot, *Fluide Formen* (s. Anm. 19), 27.

²² De Groot, *Fluide Formen* (s. Anm. 19), 27.

²³ De Groot scheint damit selbst unzufrieden zu sein. In einem „persönlichen Hinweis“ schreibt er ganz am Ende seines Beitrags: „Ein eventueller Anschluss der Kirche an fluide Formen sollte meines Erachtens aus Überzeugung erfolgen – aus Liebe zu den Menschen und aus dem heraus, was als Auftrag des Evangeliums wahrgenommen wird. Die Positionierung der Kirche in der spätmodernen Gesellschaft ist nicht allein eine taktische

nicht sein, dass Kirche als Zeichen und Werkzeug des Evangeliums (LG 1) in verflüssigter Gegenwart gerade nicht mehr automatisch „Versammlung um ein Zentrum“ bedeutet und sich nicht nur als „Religion“ ereignet?

1.4. Verflüssigte Kirchenbildung an neuen Orten (Rainer Bucher)

Im deutschsprachigen Raum vertritt vor allem Rainer Bucher eine an den Verflüssigungsphänomenen der Gegenwart orientierte Position. „Unter der Benutzeroberfläche unseres Alltags werden seit einiger Zeit permanent neue Programme installiert“, und die haben „weitreichende Verflüssigungskonsequenzen für bisherige kulturelle Unverrückbarkeiten“²⁴. Das gilt für die digitalen Medienrevolutionen ebenso wie für neu choreographierte Geschlechterverhältnisse oder die Ökonomisierung nahezu aller Lebensbereiche. Auch die Institution Kirche ist auf den Markt geraten und damit „unter den permanenten Zustimmungsvorbehalt ihrer eigenen Mitglieder“²⁵, so Bucher. Die alten Strategien der Pastormacht laufen ins Leere. Das bedeutet jetzt auch religiös echte Freiheitsgewinne, existenziell aber zugleich das Risiko größerer Verwundbarkeit.²⁶ Kirche muss sich nun entscheiden, ob sie sich dem Erfolg auf dem Markt verpflichtet. Dann wird sie sich intern verdichten, straff reorganisieren und damit aus Marketinggründen dem Markt wahrscheinlich gerade so verfallen, wie in früheren Zeiten der politischen Macht. Oder sie wählt einen anderen Weg, nämlich in die Solidarität mit den Risiken und Verletzbarkeiten der Gegenwart. Von der pastoralen Grammatik des II. Vatikanums her schreibt Bucher:

„Eine Kirche, die sich nicht ‚der Welt dieser Zeit‘ aussetzt, die in der Sicherheit scheinbar unverletzbarer Räume und Gewissheiten bleibt, wird ihrer Aufgabe nicht gerecht. Sie kommt um ihrer Aufgabe willen nicht am Risiko des Wagnisses vorbei: Ihr Ort ist das offene Meer der Hingabe.“²⁷

Von daher blickt Bucher in die kirchliche Landschaft und entdeckt an neuen Orten der Pastoral – wirklich Neues. Seine These: Die Projekte der Citypastoral, die Jugendkirchen, vieles in Gefängnis- und Krankenhauseelsorge oder auch Kolumbarien sind nicht nur neue Orte von Kirche, an ihnen funktioniert Kirche auch nach ganz neuen Prinzipien. Kirche hat ihre Orte nicht mehr im Griff, sondern sie lässt sich von dem, was dort passiert, verändern ... und das

Frage, sondern hat ihren Anhalt an dem, was die Kirche nach ihrer eigenen Überzeugung in diesem flüssigen Kontext zu bedeuten hat“, de Groot, *Fluide Formen* (s. Anm. 19), 35.

²⁴ Rainer Bucher, „... wenn nichts bleibt, wie es war“. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche, Würzburg 2013, 18; 20.

²⁵ Bucher, ... wenn nichts bleibt (s. Anm. 24), 35.

²⁶ Vgl. dazu aus theologischer Perspektive Hildegund Keul, *Inkarnation. Gottes Wagnis der Verwundbarkeit*. In: *Theologische Quartalschrift* 192 (2012), 3, 216–232.

²⁷ Bucher, ... wenn nichts bleibt (s. Anm. 24), 60.

heißt heute vor allem: verflüssigen. Das wird oft nicht gesehen, aber es lässt sich zeigen. Die bis zur Gemeindekirche hin verlängerten Kategorien tridentinischer Prägung „Überschaubarkeit“, „dauerhafte Bindung“ und „religiöser Alleinvertretungsanspruch“ sind entmachtet. Stattdessen entstehen neue Kategorien. Am Beispiel citypastoraler Projekte zeigt sich:

„Die Umstellung auf Gastfreundschaft, Spontaneität und (mögliche) Anonymität und damit der Verzicht auf die Prinzipien Kontrolle und Dauer ist nicht einfach und erfordert viel. Er charakterisiert aber das Neue an den neuen Orten der Pastoral und markiert den Vorschein einer zukünftigen Sozialform von katholischer Kirche.“²⁸

Das verdichtet sich bei Bucher in zwei ekklesiologischen Kehren. Die erste zielt auf eine Umstellung des Steuerungsdenkens in der Pastoral von Sozialformorientierung zu pastoraler Aufgabenorientierung.

„Der eigenen flüssigen Realität unter liquiden Kontextbedingungen wäre es angemessener, situativ und aufgabenorientiert zu denken und auf dieser Basis dann flexible Sozialformen seiner selbst zu entwickeln, in einem offenen Such- und permanenten Evaluationsprozess.“²⁹

Konkret heißt das:

„Statt der Frage: ‚Wie halten wir unsere Sozialformen am Funktionieren?‘ wäre zu fragen: ‚Wofür gibt es sie eigentlich und wie müssen sie sich vielleicht ändern, um die [...] pastorale Aufgabe heute zu erfüllen?‘“³⁰

Die zweite Kehre betrifft die Basisstruktur von Kirche. Sie wird nicht mehr auf eine Kerngemeinde hin zentriert sein, sondern entsteht als Netzwerk ganz unterschiedlicher pastoraler Orte. Die Gemeinde wird es weiter geben, aber eben als ein Knoten unter anderen in einem Vernetzungsraum, zu dem auch Bildungsorte, Caritaseinrichtungen oder freie christliche Initiativen gehören. Zentral regieren lässt sich das dann nur noch bedingt.

Doch darf man das, wie Birgit Hoyer im Interview mit Bucher fragt, „sich die Freiheit [...] nehmen, sich in einem Strudel mitreißen zu lassen“? Dieser entgegnet:

„Der Offenheit, der Unbegrenztheit, der Verflüssigung, welche die Gegenwart bedeutet, kann ich nur um den Preis einer spezifischen gefährlichen Verhärtung entgehen [...]. Anders gesagt: Wer sich nicht relativieren, in Beziehung setzen will und kann, kommt im Relativismus der Gegenwart um. [...] Der zentrale Gegenbegriff ist der Glaubensbegriff. Sich dieser Gegenwart in ihrer radikalen Offenheit radikal offen anzuvertrauen, ist unbedingt heilvoller und näher an der Botschaft Jesu von Gott [...]“³¹

²⁸ Bucher, ... wenn nichts bleibt (s. Anm. 24), 188.

²⁹ Bucher, ... wenn nichts bleibt (s. Anm. 24), 174.

³⁰ Bucher, ... wenn nichts bleibt (s. Anm. 24), 171f.

³¹ Bucher, Der Apfel (s. Anm. 1), 232.

2. Was sich ereignet:

Aus dem Flow theologischer Diskurse und pastoraler Praktiken

2.1. Temporale Zuspitzung der Verflüssigungsphänomene

Es hat sich bei Rainer Bucher schon angedeutet: Der dynamische Faktor aktueller Verflüssigungsphänomene liegt offenbar in einer stillen Revolution hiesiger Zeitstrukturen. Das hatte schon Bauman gesehen. Für die fluiden Prozesse der Gegenwart sei

„das Vergehen der Zeit [...] wichtiger als der Raum, den sie zufällig besetzen: [...] Wenn man Festkörper beschreibt, kann man die Zeit ausblenden, bei Flüssigkeiten wäre dies ein gravierender Fehler. Beschreibungen von Flüssigkeiten sind wie Schnappschüsse, man muß immer am unteren Rand die Zeit einblenden.“³²

Auch Aleida Assmann belegt in ihrer jüngsten Studie, „dass in den 1980er Jahren nicht nur das 20. Jahrhundert endet, sondern mit ihm auch die fraglose Geltung der temporalen Struktur des Modernisierungsparadigmas“³³, also der festen Moderne. Gegenwärtig vollziehe sich, so Hartmut Rosa, „das Ende einer Zeiterfahrung, in der die historische Entwicklung ebenso wie die lebensgeschichtliche Entfaltung als *gerichtet* und *kontrollierbar* [...] erscheinen, in der Veränderungen also [...] einen Bewegungskoeffizienten tragen“³⁴. Diese zielgerichtete Zeiterfahrung verflüchtigt sich: Die moderne Steuerbarkeit der Welt ist erschüttert. Man muss zwar immer mehr Dinge selbst entscheiden, kann die Auswirkungen aber immer weniger kontrollieren. Die Leitmedien sind nicht mehr Schrift und Buchdruck, sondern Computer und Netzwerk. Das Erleben von Welt funktioniert immer weniger wie das lineare Lesen eines Buches, sondern wie das Hin- und Herwischen der Piktogramme auf einem Touch-Pad, bei dem Vielfältiges gleichzeitig im Blick sein kann. In dieser breiten Gegenwart³⁵ kann sich biographisch und gesellschaftlich mit jedem Ereignis die ganze Welt verändern, man weiß nur nicht so genau wohin. Noch eine kurze Klarstellung: Ereignis meint nicht einfach erlebnisintensivierende Eventkultur. Es geht um eine grundsätzliche Kategorie unserer Zeit- und Welterfahrung. Ereignisse erzeugen nicht nur innere Erlebnisse, sondern sie konfrontieren mit einer nicht steuerbaren, im Außen liegenden Faktizität. Der Alltag ist nicht nur flächig, sondern es gibt in jedem Augenblick den Spielraum, dass etwas scheinbar

³² Baumann, *Flüchtige Moderne* (s. Anm. 3), 8.

³³ Aleida Assmann, *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*, München 2013, 18.

³⁴ Hartmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt/M. 2005, 451.

³⁵ Vgl. Hans Ulrich Gumbrecht, *Unsere breite Gegenwart*, Berlin 2010.

Unmögliches tatsächlich passiert. Jacques Derrida nennt das Ereignis deshalb mit exakter Unschärfe: eine unmögliche Möglichkeit.³⁶ Das trifft genau jene Dinge, die wir gar nicht auf dem Zettel hatten, die sich aber nachher als entscheidend herausstellen: Wer dachte vor dem Konklave an Bergoglio?

Das heißt: Die Bedingungen von Kirchenbildung driften aus ihren modernen Festkörpern hinaus aufs offene Meer: Der Entdeckungshorizont des Evangeliums hat sich erneut verflüssigt. Das kommende Ereignis, der jeweils nächste Schritt in einem unsicheren Gelände, wird zum neuen Inkulturationsort.

Das führt zu der These, dass an den besonders fluiden Orten von Kirche nur etwas sichtbar wird, was de facto überall gilt. Nahezu jeder pastorale Ort steht hierzulande vor dem Problem, sich in den flüchtigen und situativen Zeitstrukturen zu konstituieren. Problematisch wird das vor allem für jene Bereiche von Kirche, die sich als ziemlich unwandelbare Einrichtungen verstehen, also alles, was eine auf Kontinuität ausgerichtete Organisation betrifft. Die gibt es weiter, aber sie verliert ihre Selbstverständlichkeit. Denn auch an den Orten mit Solidchurch-Selbstverständnis werden dauerhafte Bindungen zu einem nicht mehr obligatorischen Ereignis. In einer empirischen Studie zur Kirche am Ort war Michael Böhnke vor allem an kompakter Vergemeinschaftung interessiert. Menschen im Stadtteil wurden gefragt: Wann brauchen sie die Kirche? Die signifikante Antwort im O-Ton:

„Das hört sich komisch an, aber immer [...] weil ich kann das nicht festmachen, ich kann ja nicht sagen, ich brauch die Kirche nur zum Gottesdienst, ich brauch die Kirche nur weil ich zur Taufe gehe, sondern ich weiß noch gar nicht, wann ich sie brauche“³⁷

Hier zeigt sich die veränderte Temporalität des Lebens auch in Bezug auf Kirche. Nachgefragt wird nicht so sehr eine dauerhaft aktive Bindung, sondern die dauerhafte *Gelegenheit* zu situativen Intensivkontakten, von Ereignis zu Ereignis³⁸.

„Diese situative Akzentuierung der Erwartungen pastoraler Präsenz ist signifikant. [...] Der pastorale Kairos ist [...] die Präsenz der Kirche in Situationen, in denen die Menschen ihr Leben als Ganzes thematisieren oder neu ausrichten wollen“³⁹.

³⁶ Jacques Derrida, Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen, Berlin 2003.

³⁷ Interviewzitat nach Michael Böhnke, Gemeindeleitung durch Laien. Genese und Ergebnisse eines Forschungsprojekts, in: Ders. – Thomas Schüller (Hg.), Gemeindeleitung durch Laien? Internationale Erfahrungen und Erkenntnisse, Regensburg 2011, 9–33, hier 23.

³⁸ Vgl. auch Kristian Fechtner, Kirche von Fall zu Fall. Kasualien wahrnehmen und gestalten, Gütersloh 2011.

³⁹ Böhnke, Gemeindeleitung (s. Anm. 37), 25f.

Das gibt es weiterhin. Aber der Normalfall ist nicht mehr ausschließlich kompakte Vergemeinschaftung, sondern sind vor allem die unordentlichen Konstellationen der Kasualpastoral.

2.2. Zwei Spots aus dem Flow pastoraler Praktiken

Lebenswendefeiern

Seit 1998 gibt es in Erfurt eine „Feier der Lebenswende“ für konfessionslose Jugendliche.⁴⁰ Diese rituelle Innovation entstand aus dem Bedürfnis ostdeutscher Jugendlicher nach einer sichtbaren Zäsur an der Wende vom Jugend- ins Erwachsenenalter. Weder die kirchlichen Binnenriten (Firmung/Konfirmation) noch die sozialistische Jugendweihe waren für diese Jugendlichen irgendwie passend. Also hat man etwas Neues erfunden, ohne gleich zu wissen, was es bedeutet. Aus der Perspektive der solid church, die in konzentrischen Kreisen um ein (gemeindlich-liturgisches) Zentrum herum gebaut ist, löste das vor allem Verwunderung aus.

„Wie kann man glaubenslose Menschen in einen Dom hineinlassen, um dort eine Art heiliger Anonymität zur Aufführung zu bringen, ohne damit ein missionarisches Defizit am expliziten Glauben zum Ausdruck zu bringen?“⁴¹

Andererseits lassen sich hier genau jene Kategorien entdecken, die mit Bucher einer verflüssigten, ereignisoffenen Kirchenbildung entsprechen: mögliche Anonymität, Gastfreundschaft und Verzicht auf religiöse Biographieprägung. Kirche stellt ein Setting zur Verfügung, ohne sozial oder auf andere Art normativ genau bestimmen zu können, was für die Menschen darin genau passiert. Für Hans-Joachim Sander sind „Lebenswendefeiern ein niederschwelliges Angebot [...], so etwas wie ein rite de passage [...], [der] den Übergang vom Raum des Glaubens in den Raum des Lebens fließend macht [...]“.⁴² Wer Kirche als Vergemeinschaftung um ein heiliges Zentrum versteht, erkennt hier nur eine ungenügende Defizitform, die man aus missionarischer Not anbietet, um

⁴⁰ Vgl. dazu http://www.bistum-erfurt.de/front_content.php?idcat=1966 (5.1.2015).

⁴¹ Sander, Hans-Joachim, Weniger ist mehr und Gott steckt in den Details. Der Gottesraum in Lebenswenden und seine urbane Feier, in: *Theologie der Gegenwart* 56 (2013), 4, 272–287, hier 284.

⁴² Sander, Weniger ist mehr (s. Anm. 41), 284. Ottmar Fuchs plädiert nicht nur für neue rituelle Formen, sondern für die soziale Entgrenzung der bekannten Sakramente selbst, für ihren gnadentheologisch gegründeten „Ausverkauf“ an alle, die nach Gottes Zuspruch für ihr Leben verlangen. Von daher schreibt Fuchs: „Es gibt eben nichts Niederschwelligeres als die Sakramente selbst“, Ottmar Fuchs, Wir müssen gar nichts tun, sondern dürfen anders sein, um das Richtige tun zu können, in: <http://www.euangel.de/ausgabe-1-2014/neue-spiritualitaet-und-christentum/wir-muessen-gar-nichts-tun-sondern-duerfen-anders-sein-um-das-richtige-tun-zu-koennen/> (5.10.2014).

Menschen neugierig zu machen auf das eindeutige Mehr des Zentrums. Aus der Perspektive einer verflüssigten Kirchlichkeit, und Sander lässt natürlich keinen Zweifel, dass es sich dabei um die „Zeichen der Zeit“-Kirchlichkeit des II. Vatikanums handelt, kann sich im säkularen Zeitalter⁴³ erst in diesen fließenden, dezentrierten Situationen Entscheidendes vom Evangelium ereignen. Das Zerfließen der Innen/Außen-Grenze, sowohl was die Sozialform Kirche als auch was die Eindeutigkeit des Glaubens angeht, gibt das Evangelium erst dafür frei, dass es im Leben von Menschen präsent werden kann: Ihre Sehnsucht bekommt einen hinreichend unfestgelegten Ort. Sander schiebt aus einer kirchlichen Binnenperspektive:

„Dann sind die Lebenswende feiern die Öffnung des Glaubens auf humane und gesellschaftliche Problemstellungen, denen dieser Glaube um des Heiles willen ausgesetzt ist, das er zur Sprache bringt. Hier wird kein Defizit wahrgenommen, sondern eine Aussetzung [...]“.⁴⁴

So entsteht etwas Neues, nämlich die Umkehrung der Devise „Vertrauen ist gut, Kontrolle ist besser“, nach der bis heute Kommunion- und Firmkatechese abläuft. Wenn aber in einer säkularen Liturgie die Anonymität Gottes als präsent vermutet wird, dann lautet das Prinzip: „Auf Kontrolle wird verzichtet, denn Vertrauen ist besser“. Vertrauen in die beteiligten Menschen und zugleich Vertrauen auf Gottes fließende Wege in unser aller Leben.

*Vom Pfarrzentrum zum Stadtteilzentrum*⁴⁵

Das ehemalige Pfarrzentrum St. Elisabeth/Mainz

„steht in einem Stadtteil mit multiplen sozialen Problemlagen, in dem der Anteil von Menschen mit Migrationshintergrund ca. 35 Prozent der Gesamtbevölkerung beträgt. Das Gemeindezentrum ist nicht Pfarrei und nicht nur Sozialzentrum, sondern kirchlich getragenes Stadtteilzentrum, in dem sich allerhand abspielt: sowohl explizit Kirchliches, als auch Dinge, bei denen es den zweiten Blick braucht, um sie als kirchliche Angebote zu erkennen. Es hat Dienstfunktion für den Lebensraum, ist Nachbarschafts- und Begegnungszentrum für viele.“⁴⁶

Auch hier lässt sich gleich ganz skeptisch fragen: Was hat ein solides Pfarrzentrum mit liquid church zu tun? Nun, man kann lernen, Verflüssigungsprozesse nicht sozialförmig misszuverstehen, sondern als eine Kategorie zu entdecken, die nicht nur verändert, *was wo* geschieht, sondern vor allem *wie* es

⁴³ Vgl. Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Berlin 2012.

⁴⁴ Sander, Weniger ist mehr (s. Anm. 41), 281.

⁴⁵ Sonja Knapp, Ein Haus erzählt. Vom Pfarrzentrum zum Stadtteilzentrum: Gemeindezentrum St. Elisabeth in Mainz-Kastel, in: Winfried Reiniger – Ingrid Reidt (Hg.), Kirche an der Seite der Armen. Ein Praxisbuch zur Sozialpastoral, Freiburg/Br. 2013, 73–80.

⁴⁶ Knapp, Ein Haus erzählt (s. Anm. 45), 75.

geschieht. Es kommt nicht so sehr darauf an, wo man sich befindet, sondern welche Praktiken sich vor Ort zeigen, was sich jeweils ereignet. Viele evangelikale Missionsprojekte betreiben eine ausgesprochen mobile Geh-hin-Pastoral, sind aber primär am Wachstum des eigenen Glaubensbereichs ausgerichtet (solid church). Andererseits, und um das geht es hier, man kann eine stabile Immobilie nach den Prinzipien einer „liquid church“ bespielen. Was ereignet sich also in dem Stadtteilzentrum?

„Es gibt Angebote für alle Generationen, für verschiedene soziale Schichten – für Menschen, die an Gott glauben, und für diejenigen, die das nicht tun. Seelsorgliche und sozial-caritative Angebote halten sich die Waage. Eine Mitarbeiterin der Caritas und eine Seelsorgerin haben ihre Büros Tür an Tür und verantworten gemeinsam und zusammen mit vielen Ehren- und Hauptamtlichen [...] die Arbeit im Haus.“⁴⁷

Viele harte und oft trennende Unterscheidungen geraten hier ins Fließen. Und zwar nicht, um ein vorgedachtes Kirchenkonzept umzusetzen, sondern weil man dem Leben vor Ort nicht ausweicht. Dann verschwimmt die Trennung von Gemeinde und Caritas, indem beide sozialräumlich „Hand in Hand“ zusammenarbeiten. Dann entgrenzt sich die Zuständigkeitsvermutung professioneller Kirchlichkeit: „Adressaten“ sind nicht zuerst die Sonntagsgemeinde, auch nicht primär die Katholiken im Sprengel, sondern es geht um die Sorgen und Nöte von Menschen im Stadtteil. Das pastorale Programm wird selbst prozesshaft und besteht „nur“ darin, sich situativ den lokalen „Zeichen der Zeit“ auszusetzen:

„Das Konzept und die einzelnen Angebote sind nicht [...] am grünen Tisch ausgedacht, sondern wir versuchen beständig, auf das zu reagieren, was uns vor Ort begegnet [...]: ‚Wo drückt der Schuh?‘ ‚Wofür schlägt ihr Herz?‘“⁴⁸

Und ewige Dauer ist keine entscheidende Norm mehr.

„Wir berücksichtigen den Grundsatz, dass Platz geschaffen werden muss, bevor Neues entstehen kann, – d. h. man muss in regelmäßigen Abständen ‚ausmisten‘ und Dinge, die nicht mehr zeitgemäß sind oder nicht mehr zu tragen, liebevoll und womöglich auch mit einer Feier verabschieden.“⁴⁹

Kurz: Bei dem stabilen Stadtteilzentrum handelt sich um einen liquiden pastoralen Ort, ein „Konstrukt, das Grenzgänger in jeder Hinsicht ist und deshalb auch manchmal zwischen allen Stühlen sitzt“⁵⁰.

⁴⁷ Knapp, Ein Haus erzählt (s. Anm. 45), 77.

⁴⁸ Knapp, Ein Haus erzählt (s. Anm. 45), 77.

⁴⁹ Knapp, Ein Haus erzählt (s. Anm. 45), 79.

⁵⁰ Knapp, Ein Haus erzählt (s. Anm. 45), 77.

3. Re-entry in die Lehre: Ereignis-Ekklesiologie in fluiden Zeiten⁵¹

Nun stellt sich die Frage, ob sich nicht auch die Inhaltlichkeit der christlichen Botschaft vom zentralen Verflüssigungsphänomen her irritieren lassen müsste, von einer ereignisbasierten Zeitlichkeit her. Johan Bonny, Bischof von Antwerpen, hat erst vor Kurzem auf die gegenseitige Durchdringung von Pastoral und Lehre hingewiesen. Bei der römischen Bischofssynode zu Ehe und Familie, so meint er, wird es nicht nur um die Anwendung der Lehre gehen können. „Pastoral hat ganz und gar mit der Lehre zu tun, und Lehre ganz und gar mit der Pastoral.“⁵² Kees de Groot hatte hier vorgeschlagen, eine verflüssigte Kirche soziologisch als „Gruppierung oder Organisation auf religiöser Basis“⁵³ zu bestimmen und theologisch als „Gemeinschaft um unseren Herrn Jesus Christus“. Aber auch das gilt es noch einmal zu verflüssigen ... und damit zuzuspitzen. Zwei kriteriologische und zwei ekklesiologische Aspekte möchte ich starkmachen.

3.1. „Man muss Platz für den Herrn lassen“ (Papst Franziskus)

Der Erste liegt in dem viel größeren, religionskritischen Gewicht, das der Unverfügbarkeit Gottes zukommen müsste. Der Geheimnischarakter von Offenbarung gilt nicht nur, wenn die Benennbarkeit Gottes abbricht, sondern auch für die scheinbaren Sicherheiten an den als kirchlich definierten „Oasen des Glaubens“. Der von der christlichen Tradition bezeugte Glaube hat immer etwas von einem freimütigen Risiko auf eine Wahrheit zu setzen, die uns letztlich entzogen bleibt. Eine letzte Glaubens-Sicherheit kann es in unseren Gefilden nicht geben. Aber genau darin kommt Gott uns in seiner Freiheit als der immer ganz Andere entgegen. Papst Franziskus hat das ganz treffend gesagt:

„Wenn jemand behauptet, er sei Gott mit absoluter Sicherheit begegnet, und nicht berührt ist von einem Schatten der Unsicherheit, dann läuft etwas schief. [...] Wenn einer Antworten auf alle Fragen hat, dann ist das Beweis dafür, dass Gott nicht mit ihm ist. [...] Man muss Platz für den Herrn lassen, nicht für unsere Sicherheiten.“⁵⁴

Aber haben wir in Bibel und Tradition nicht den Beleg für das eindeutige und unüberbietbare Ereignis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus? Ja, genau

⁵¹ Vgl. dazu Michael Schüßler, *Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft*, Stuttgart 2013, 294ff.

⁵² Johan Bonny, *Die Bischofssynode über die Familie. Erwartungen eines Diözesanbischofs*, zitiert nach: http://www.kerknet.be/admin/files/assets/subsites/4/documenten/SYNODE_UBER_DIE_FAMILIE_D.pdf, 8 (5.1.2015).

⁵³ De Groot, *Fluide Formen* (s. Anm. 19), 26.

⁵⁴ Papst Franziskus, online unter: http://www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/online_exklusiv/details_html?k_beitrag=3906433 (7.2.2015).

das dürfen Christen glauben! Aber mit Michel de Certeau gehört es zum Signum christlicher Offenbarung, dass wir gerade keinen eindeutigen Zugriff auf dieses Ursprungs-Ereignis *haben*. „Die Wahrheit des Anfangs enthüllt sich nur durch den Raum von Möglichkeiten, den sie eröffnet“⁵⁵, so Certeau. Das Grab ist leer und auf dem Weg nach Emmaus ist der Auferstandene in dem Moment verschwunden, in dem er identifiziert werden könnte. Die Jünger müssen sich ihren eigenen Reim darauf machen, ihre eigene Theologie und Lebenspraxis entwerfen. Jeder christliche Glaubenszugriff ist eben genau das: ein Zugriff in Sprache und Gefühl auf ein Geheimnis. „Das Ereignis faltet sich aus (es verifiziert sich) im Modus des Verschwindens in den Differenzen, die es möglich macht.“⁵⁶ *Die Frage ist also nicht: Auf welche Stabilität legt uns die Überlieferung fest?, sondern: Welche Horizonte eröffnet sie uns für das Leben in der Gegenwart?*

3.2. Vom verletzbaaren Leben berührt werden

Der zweite Aspekt liegt in der *Verletzbarkeit der menschlichen Existenz*⁵⁷, der sich Gott selbst in Jesus aus Nazareth bis in den Tod hinein ausgesetzt hat. Es geht im Christentum nicht primär um Glauben als exklusives religiöses Besserwissen, sondern um die befreiende Erfahrung des Neubeginns⁵⁸, um das, was sich von Gott her hier und jetzt an Horizonten auftut, auch wenn es nicht so benannt wird. Vom biblischen Zeugnis her gibt es eigentlich keine Kirchenbildung um des religiösen Erlebnisses willen, sondern um der Lebensmöglichkeiten des je anderen Menschen willen. Das ist Pointe der Reich Gottes Botschaft Jesu. Das Evangelium stellt keine zusätzlichen, religiösen Forderungen an uns. Es geht allein um das Wagnis, sich vom verwundeten Leben des Anderen mit all seinen Abgründen bis in den Kern des Glaubens und der eigenen personalen und sozialen Existenz hinein berühren zu lassen: „Blinde sehen wieder, und Lahme gehen [...] und den Armen wird das Evangelium verkündet“ (Mt 11,5). Denn genau darin liegt doch der immer wieder aufbrechende heiße Kern biblischer Traditionen: einen Gott zu bezeugen, der bis in all unsere Verletzungen, in all unsere Existenzängste und Glaubenszweifel hinein ein letztlich befreiendes Ereignis gewesen sein wird.

Die einzige Forderung des Evangeliums ist damit ein Zum-Leben-Kommen des jeweils Anderen, ohne ihn intentional zu verändern, also weder in eine Gemeinde noch in ein religiöses Bekenntnis hineinzumanövrieren. Damit ver-

⁵⁵ Michel de Certeau, *Glaubensschwachheit*, Stuttgart 2009, 176.

⁵⁶ De Certeau, *Glaubensschwachheit* (s. Anm. 55), 177.

⁵⁷ Vgl. dazu Birgit Hoyer, *Seelsorge auf dem Land. Räume verletzbarer Theologie*, Stuttgart 2011, sowie Keul, *Verwundbarkeit* (s. Anm. 26).

⁵⁸ Vgl. Schüßler, *Mit Gott neu beginnen* (s. Anm. 51).

lieren die absichernden Unterscheidungen des Richtigen sowohl auf der Ebene des Glaubens wie der kirchlichen Sozialformen ihre Eindeutigkeit. Der amerikanische Theologe John Caputo⁵⁹ spricht vom Reich Gottes als Ereignis einer heiligen Anarchie. Es geht also nicht um das Einrichten einer idealen Ordnung, sondern um einen unordentlichen Prozess, der ständig die Grenzen verrückt und damit unser Leben immer wieder neu frei gibt.

Das II. Vatikanum geht vom universalen Heilswillen Gottes für alle Menschen aus und hat Kirche im Volk-Gottes-Begriff so weit verflüssigt, dass letztlich alle Menschen dazu berufen sind (LG 13). Wenn mit Ottmar Fuchs deshalb „weder die Glaubens- noch die Kirchengrenzen die Heilsgrenzen sind“⁶⁰, dann heißt das: Institutionelle Absichtslosigkeit auf der Sozialform- und auf der Bekenntnis-Ebene wäre die paradoxe Programmatik eines neuen pastoralen Stils, der die eigenen Bereiche so flüssig machen würde, dass man geben kann, was man nicht hat.

3.3. Kirche aus sakramentalen Ereignissen des Evangeliums

Noch einmal läuft die Reprise des „Liquid-Dings“ mit: Löst sich damit nicht alles auf? Oder in den Worten aus Walter Kaspers Ekklesiologie: „Ist sie [die Kirche] eine Institution oder jeweiliges Ereignis?“⁶¹. Er selbst beantwortet diese Frage im Rahmen der bekannten konfessionellen Dualismen: Kirche als Ereignis des Evangeliums gilt als protestantisch und damit problematisch, Kirche als rechtlich-sakramentale Institution als katholisch. „Die so von Christus her erbaute Kirche ist [...] nicht nur Ereignis, sie ist Bau. Sie hat eine Struktur, in dem die Apostel, Propheten, Evangelisten und Hirten einen festen Platz [...] haben“⁶², so Kasper. Die Sakramentalität von Kirche scheint an die institutionellen Festkörper gebunden – an Rolle, Recht und Dauer – und definiert sich damit im Kontrast zur Ereignishaftigkeit verflüssigter Kirchenbildung. Doch dieser Gegensatz muss nicht sein.

⁵⁹ Vgl. John D. Caputo, *The Weakness of God. A Theology of the Event*, Bloomington 2006. Diesen Hinweis verdanke ich einem Abend mit Christian Bauer im Nürnberger „Salon Regina“.

⁶⁰ Ottmar Fuchs, *Gott(esglaube) als Gabe*, in: *JBTh* 27 (2012), 369–399, hier 392.

⁶¹ Walter Kasper, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg/Br. 2011, 144.

⁶² Kasper, *Katholische Kirche* (s. Anm. 61), 146.

Gerade die Sakramentalität von Kirche als Zeichen und Werkzeug des Evangeliums (LG 1) rückt das Ereignis ins Zentrum der Ekklesiologie⁶³, so Christoph Theobald:

„Was wir kirchliche Institution nennen, ist demnach nichts anderes als dieser sakramentale, im Evangelium selbst enthaltene Prozess von Empfangen und Weitergeben und von Präsenz. [...] Es gibt nicht zuerst die Frohbotschaft und dann die Kirche, sondern die Kirche wird von Menschen gebildet, die Präsenzweisen [...] des Evangeliums sind [...]. [...] Wir laufen Gefahr, die kirchliche Institution auf Gebäude und Grundstücke, auf Riten und Gewänder, auf Gesetze und Gewohnheiten zu reduzieren – lauter Dinge, die dem Leben nützen. In Wirklichkeit aber bekundet sie sich jedes Mal, wenn es zum evangelischen Ereignis des Glaubens [als Vertrauen ins Leben, M. S.] kommt.“⁶⁴

Wie ein vom Ereignis her verflüssigter Kirchenbegriff sakramental in der Gnadentheologie begründbar ist, zeigt Ottmar Fuchs:

„Die sakramententheologische Basis, die für eine über die kompakteren Sozialformen der Kirche hinausgehenden, gewissermaßen ‚dispersen‘ Ekklesiologie grundlegend ist, ist die Einsicht der Kirche, dass die Sakramente des Neuen Bundes die Gnade enthalten, die sie bezeichnen und dass die Sakramente diese Gnade denen verleihen, die keine Hindernisse entgegensetzen. Selbst der Glaube [...] ist nicht Wirkursache der Gnade, sondern lediglich disponierende Ursache für die Erfahrung der Gnade.“⁶⁵

3.4. Kirche als Netzwerk von Gelegenheiten

Auch der soziologische Blick reagiert auf fluide Gegenwartsbedingungen. Maren Lehmann meint,

„dass die Organisationstheorie sich längst entwickelt hat hin zu einer Netzwerktheorie, die zur soziologischen Beschreibung von Kirche viel besser geeignet erscheint als eine auf klassische Muster der arbeitsteilig-hierarchischen (bürokratischen) Organisation setzende Beschreibung“⁶⁶.

⁶³ So etwa auch von Rahner her Joachim Kittel, Kirche als Ereignis. Ein Beitrag zur Grundlegung des sakramentalen Kirchenbegriffs im ekklesiologischen Entwurf von Karl Rahner, Freiburg/Br. 2010.

⁶⁴ Christoph Theobald, Evangelium und Kirche, in: Feiter – Müller, Frei geben (s. Anm. 2), 110–138, hier 121.

⁶⁵ Ottmar Fuchs, Sakramententheologische Kriterien der Kasualpastoral, in: Johannes Först – Joachim Kügler (Hg.), Die unbekannt Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung, Münster²2010, 93–115, hier 99.

⁶⁶ Maren Lehmann, Leutemangel. Mitgliedschaft und Begegnung als Formen der Kirche, in: Jan Hermelink – Gerhard Wegner (Hg.), Paradoxien kirchlicher Organisation. Niklas Luhmanns Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche, Würzburg 2008, 123–144, hier 124.

Lehmann hat sich vor allem von den Überlegungen des Netzwerktheoretikers Harrison C. White anregen lassen.⁶⁷ Durch die Tür der „liquid church“ zu gehen, heißt dann, „einen Begriff der Kirche zu suchen, der mit *encounters* – mit mehr oder weniger flüchtigen Begegnungen [...] – rechnet, nicht mit Mitgliedern“ und der „sich als ‚netdom‘ – als *network* und *domain*, als Kommunikationsnetz und als Gemeinde – aus ereignishaften oder episodischen Begegnungen [...] entwickelt.“⁶⁸ Müsste man der Kirche nicht auch in ihrem Handeln und ihrer Struktur mehr ansehen, dass sie sich auf einen Gott hin versteht, den sie als unverfügbares Geheimnis unserer Existenz bekennt? Die ethnomethodologischen Praxistheoretiker gehen jedenfalls davon aus, „dass Mehrdeutigkeiten stabiler und leistungsfähiger sind als Eindeutigkeiten, obwohl sie einen unvergleichlich viel fragileren Eindruck machen“⁶⁹. Bedeutsames entsteht gerade dann, wenn man auch Scheitern darf, und Dauer entwickelt sich, wenn provisorischen Lösungen für den Moment vertraut wird.

„Vielleicht ist nur dies der Fehler [...] so vieler Reformversuche der Kirche als Organisation, dass sie nach zu viel Ordnung und zu viel Regelung suchen, wo es doch darauf ankäme, nach brauchbarer Unordnung oder [...] nach ‚brauchbarer Illegalität‘ zu suchen. [...] Denn nur dort, in den flüchtigen Begegnungen [...], kann die Anerkennung gefunden werden, nach der die Kirche so dringend sucht [...].“⁷⁰

4. Den Ereignissen des Evangeliums trauen

Man kann von da aus noch einmal in die Ekklesiologie zurückblenden. In theologischer Semantik heißt Orientierung an Mitgliedschaft und dauerhafter Bindung, dass man durch überzeugende pastorale Arbeit möglichst viele Menschen zu Jüngern Jesu machen solle. Und im Sinn einer inhaltlich bestimmten Nachfolge als Freiheitsgeschehen stimmt das natürlich. Doch zugleich zeigen viele biblische Texte einen noch weiteren, sozial absichtsloseren Horizont. In der französischen *Pastoral d'engendrement* lautet eine grundlegende Beobachtung:

„[D]ie erste [...] Berufung des Jesus von Nazareth [war] nicht die [...], Jünger zu gewinnen; [...] Wenn dieser Jesus jemandem, der sich an ihn wendet, sagt: ‚Dein Glaube hat dich gerettet‘, und ihn nach Hause zurückschickt, ohne einen Jünger aus ihm zu machen, bekundet er damit [...], dass das Heil nicht aus einer Zugehörigkeit hervorgeht

⁶⁷ Vgl. Harrison C. White, *Identity and Control. How Social Forms Emerge*, Oxford 2008.

⁶⁸ Lehmann, *Mitgliedschaft* (s. Anm. 66), 125.

⁶⁹ Lehmann, *Mitgliedschaft* (s. Anm. 66), 126.

⁷⁰ Lehmann, *Mitgliedschaft* (s. Anm. 66), 129.

und dass man sogar zum Reich Gottes gehören kann, ohne davon zu wissen. Um was es hier geht, ist schlicht, zum Leben zu kommen.“⁷¹

Man muss also weder Gott in der Geschichte retten noch kirchliche Sozialformen für die Zukunft sichern. Das Evangelium „hängt für immer an einem unvorhersehbaren Ereignis, [...] der absolut einzigartigen Fähigkeit jedes Menschen, ins Leben Vertrauen zu setzen, Vertrauen auf sich selbst und auf die anderen“⁷². Spirituell wird es für die Kirche darauf ankommen, einem Ereignis in der Spur des Evangeliums wirklich zu trauen, wo auch immer es denn passiert. Und zwar auch dann, wenn damit kein Gemeindemitglied gewonnen wird und man nicht weiß, ob eine Geschichte mit Gott gerade begonnen, fortgesetzt oder unterbrochen wurde. Christian Bauer formuliert treffend:

„[E]s gibt noch andere Orte Gottes als die Kirche und noch andere Orte der Pastoral als unsere Pfarreien. [...] Und vielleicht müssen ja auch gar nicht alle [Menschen und, M. S.] Milieus zur Kirche bekehrt werden, weil Gott für sie noch ganz andere Heilswege bereit hält als diese“⁷³.

Man darf die Präsenz Gottes nicht auf jene Bereiche einengen, wo er explizit benannt und wo ausdrücklich an ihn geglaubt wird. Wenn sich Kirche als die sozialen Konkretionsversuche des Evangeliums heute über formale Organisation hinaus verflüssigt, dann kann wohl vermutet werden, dass Gott dabei selbst seine Finger im Spiel hat ...

PD Dr. Michael Schüßler
Lehrstuhl für Praktische Theologie
Liebermeisterstr. 12
D-72076 Tübingen
Fon: +49 (0)7071 29 77 483
E-Mail: michael.schuessler(at)uni-tuebingen(dot)de

⁷¹ Jean Marie Donegani, Säkularisierung und Pastoral, in: Feiter – Müller, Frei geben (s. Anm. 2), 56–80, hier 69.

⁷² Theobald, Evangelium und Kirche (s. Anm. 64), 116.

⁷³ Christian Bauer, Gott im Milieu? Ein zweiter Blick auf die Sinus-Milieu-Studie, in: Diakonia 39 (2008), 2, 123–129, hier 127.