

Fluide Formen religiöser Gemeinschaft¹

1. Einführung

Der November 2008 fand in den Niederlanden der „Monat der Spiritualität“ statt, und das gesamte Jahr 2008 war als „Jahr des religiösen Erbes“ ausgeschrieben worden. Insofern könnte man auf den Gedanken kommen, dass gegenwärtig ein religiöses Wiederaufleben in den Niederlanden geschieht. Nach einer „Gott ist tot“-Periode dürfte der Gott der Niederlande wieder quicklebendig sein.

Die Daten vom *Sociaal en Cultureel Planbureau* zeigen allerdings eine weniger energiegelade Entwicklung auf.² Diese belegen einen kontinuierlichen Rückgang der Mitgliedschaft in den großen christlichen Kirchen. Mehr als 60 Prozent antwort negativ auf die Frage zur Mitgliedschaft einer religiösen Kirche oder Gemeinschaft. Einzelne religiöse Gemeinschaften und Bewegungen, beispielsweise islamische (5 Prozent) und evangelikale, verzeichnen zwar einen Zuwachs, aber die neuen Gemeinden wachsen vor allem auf Kosten der anderen. Soziologisch formuliert: Die Macht der etablierten, von alters her ansässigen religiösen Regime geht noch immer zurück. Die Perspektive für die neugebildete Protestantische Kirche der Niederlande (PKN) ist am düstersten. Doch die Altersstruktur in der Römisch-Katholischen Kirche lässt auch für diese einen starken Rückgang der Gläubigen in naher Zukunft erwarten.

Andererseits spricht viel dafür, dass religiöses Interesse kein aussterbendes Phänomen ist. Selbst Menschen jüngerer Generationen wünschen die rituelle Gestaltung von Lebenswenden, machen sich ihre Vorstellungen von einem Leben nach und vor solchen Übergängen, beten und glauben an Wunder. Bemerkenswert an dieser Entwicklung ist, dass den konfessionellen Formen, die uns aus der Vergangenheit vertraut sind, nun vielfältige individuelle Auswahlmöglichkeiten gegenü-

1 Für den Druck überarbeiteter Vortrag beim Jahrestreffen der Niederlande-Partnergemeinden am 8. November 2008 in Leipzig. An dieser Stelle danke ich Ab Brandenburg, Reinhard Feiter und Stefan Gärtner für ihre Beihilfe zur Übersetzung aus dem Niederländischen.

2 Jos Becker / Joep de Hart, *Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie*, Den Haag 2006. Siehe auch Ton Bernts / Gert de Jong / Hasan Yar, *Een religieuze atlas van Nederland*, in: W.B.H.J. van de Donk / A.P. Jonkers / G.J. Kronjee / R.J.J.M. Plum (Hgg.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, Den Haag/Amsterdam 2006, 89-138; Ton Bernts / Gerard Dekker / Joep de Hart, *God in Nederland 1996-2006*, Kampen 2007.

ber stehen, die sogar die Möglichkeit einschließen, anscheinend widersprüchliche Optionen zu kombinieren. Diese Entwicklung können wir als *religiöse Individualisierung* bezeichnen.

Allenthalben lautet die Diagnose in den Niederlanden: „Religion“ ist *in*, „die Kirche“ ist *out*.

1.1 Das Ende der Volkskirche

Weshalb ist die Kirche in den Niederlanden *out*? Wir erleben in den Niederlanden den Zusammenbruch eines großartigen Bauwerks, das Mitte des neunzehnten Jahrhunderts errichtet wurde: die in „Säulen“ gegliederte Volkskirche, die das Leben von der Wiege bis zur Bahre prägte. Während eines Jahrhunderts war es etwa für die Römisch-Katholische Kirche, die bei weitem größte Denomination in den Niederlanden, nahezu selbstverständlich, dass ihre Mitglieder regelmäßig zur Beichte gingen und an der sonntäglichen Eucharistie teilnahmen, dass kirchliche Amtsträger sich in ihr Liebesleben, ihre Erziehungspraxis und ihr Sterben einmischten. Diese Selbstverständlichkeit war das Ergebnis gewaltiger Anstrengungen. Durch den Aufbau eines Netzes katholischer Organisationen wurde von der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts an eine Subkultur geschaffen, in der die Römisch-Katholische Kirche den Ton angab. Für die meisten Katholiken und Katholikinnen kam der Wechsel in eine andere religiöse Gemeinschaft oder der Verzicht auf die Teilnahme am kirchlichen Leben nicht in Frage. Dass sich die Wohnorte der Katholiken auf den Süden (in den Provinzen Noord-Brabant und Limburg) und auf die katholischen Enklaven im Norden konzentrierten, erwies sich dabei als ein höchst förderlicher Umstand. Aber auch dank nachhaltiger Einschärfung eines katholischen Weltbildes mit seiner rigiden Abgrenzung gegenüber Andersgesinnten waren katholische Niederländer mit einem katholischen Habitus ausgerüstet, der sie nicht nur zu der für sie bestimmten Pfarrkirche führte, sondern ihr ganzes Leben in eine katholische Perspektive eintauchte.

Seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist dagegen die religiöse Lage in den Niederlanden einerseits durch die zurückgehende Macht der vorher so stark ausgebauten religiösen Regime und andererseits durch ein bescheidenes Durchhalten religiöser, in abnehmendem Maße christlicher Überzeugungen, Erfahrungen und Praktiken gekennzeichnet. International vergleichende Studien positionieren die Niederlande gegenwärtig zwischen den unkirchlichen *und* religiösen Ländern.³ Sowohl die

3 Zu den Daten der Europäischen Wertestudie s. Loek Halman / Veerle Draulans, *How secular is Europe?*, in: *British Journal of Sociology* 57 (2) 2006, 275 u. 282 oder www.europeanvalues.nl; zu den Daten der European Social Survey s. Becker / De Hart, *Godsdienstige veranderingen*, 13 oder www.gesis.org.

Mitgliederzahlen der Kirchen als auch die Zahl derer, die explizite christliche Glaubensüberzeugungen teilen, sind gering. Verhältnismäßig viele Leute betrachten sich selbst aber als religiös. Die kürzeste Charakteristik lautet: Die meisten Menschen betrachten sich zwar nicht als Mitglieder der Kirche, aber vollkommen ungläubig sind sie auch nicht. So sieht die religiöse Landschaft in den Niederlanden gegenwärtig aus.

Wenn auch in den Niederlanden die Gottesdienste durchschnittlich gut besucht werden und viele noch beten und aktiv in ihrer Kirche mitarbeiten, die Anzahl der nicht-praktizierenden Kirchenmitglieder nimmt zu.⁴ Trotzdem ist nicht nur Niedergang zu verzeichnen. Es zeigt sich nämlich, dass die Menschen vermehrt variable Beziehungen zu ihrer Pfarrgemeinde unterhalten, und zwar exakt so, wie sie es vor der massiven Mobilisation während der Modernisierung der niederländischen Gesellschaft taten. Eine Mehrheit derjenigen, die formell Pfarrangehörige sind, partizipiert in einem begrenzten Ausmaß am pfarrlichen Leben. Zuweilen suchen sie die Kirche auf, um dort zu beten, eines anderen Menschen zu gedenken, ein Lebensereignis zu feiern oder sich als Teil eines größeren Ganzen zu erfahren. Es sind *stand by*-Gläubige, sagt Joep de Hart vom *Sociaal en Cultureel Planbureau*. Ihre Teilnahme kann jederzeit aktiviert werden, wie diese Menschen umgekehrt auch ihre Kirche besuchen, wenn es ihrem Bedürfnis entspricht. Viele Pfarrangehörige betrachten sich nicht als Glieder einer konkreten Glaubensgemeinschaft, sondern als potentielle Kunden für einen Service oder als Unterstützer einer Einrichtung, die gesellschaftlich relevante Dienste leistet. Es ist eine Minderheit, die intensiver beteiligt ist – eine Situation übrigens, die der am Anfang des siebzehnten Jahrhunderts entspricht.⁵

In diesem Sinne wird es ungefähr wieder so, wie es ehemals war.

1.2 Religion im 21. Jahrhundert

Wieso ist Religion *in*? Im nationalen Untersuchungsprogramm *The future of the religious past* werden drei Varianten von Religion im 21. Jahrhundert unterschieden: 1. die historischen Religionen mit unterschiedlichen Arten einer Beteiligung, wobei im Westen besonders die nicht-christlichen Religionen großen Zuspruch erfahren; 2. eine Religiosität losgelöst von religiösen Institutionen, wobei oft Elemente aus einer Religion wiederauf-

4 Loek Halman / Veerle Draulans, Contemporary beliefs and practices in contemporary Europa, in: Wil Arts / Loek Halman, European Values at the Turn of the Millennium, Leiden 2004, 309.

5 Peter van Rooden, Religieuze regimes. Over godsdienst en maatschappij in Nederland, 1570-1990, Amsterdam 1996, 22-23. Vgl. Hijme Stoffels, Opkomst en ondergang van de buitenkerkelijke, in: Gerben Heitink / Hijme Stoffels (Hgg.), Niet zo'n kerkganger. Zicht op buitenkerkelijk geloven, Baarn 2003, 21. Er bezieht sich auf die historischen Untersuchungen von Joke Spaans.

genommen werden; 3. *committed communities*, die aufgrund von Auswahl zustandekommen.

1. Weltweit nimmt in verschiedenen Ländern die Relevanz von Religion im öffentlichen Raum zu. In sich modernisierenden Gesellschaften ist die organisierte Religion im Wachstum begriffen (wie der Islam und der Katholizismus in Afrika oder der Islam in Asien). Aufgrund von Migration ist von diesem Bild auch etwas in westlichen Gesellschaften zu erkennen, nämlich durch das Wachstum von Moscheegemeinden und Migrantenparochien.
2. In der niederländischen Gesellschaft scheint ein Interesse für Religiosität, Spiritualität und Rituale zuzunehmen. Jedenfalls gibt es *en public* mehr Interesse dafür, während gleichzeitig der Auswahlcharakter dominiert. Beides sind Symptome der De-Institutionalisierung. Die Redensart „Glauben ist eine Angelegenheit der Kirche“ gilt nicht mehr. Das religiöse Feld befindet sich im Prozess der Auflösung⁶, von alters her ansässige religiöse Regime gehen zurück. Menschen steht es frei, zwischen religiösen Traditionen zu wählen; sie folgen dabei Trends, aber enthalten sich meistens einer Beteiligung – welcher auch immer. Viele interessieren sich ab und zu für eine religiöse Vertiefung, für einige ist es ein wichtiges Interessengebiet, ein „Hobby“ oder sogar eine Profession.
3. Eine wichtige Minderheit wählt für sich die intensive Beteiligung in einer kleinen Gemeinschaft. Für diese Gemeinschaften ist im Unterschied zu den traditionellen Kirchen charakteristisch, dass sich Menschen bewusst für sie entschieden haben. Man wird nicht in sie hineingebo- ren. Sie tragen Namen wie *Church of the Spirit*, *Church of Christ the Saviour*. Es handelt sich hier nicht um örtliche Gemeinden einer organisierten Religionsgemeinschaft, sondern sie sind Teil eines anderen Fächers neuer religiöser Bewegungen. In manchen Fällen, wie z.B. in den Pfingstgemeinden, findet eine Entwicklung in Richtung auf eine Denomination statt.

Dass Religion *in* ist, hängt somit direkt mit der Tatsache zusammen, dass die Kirche als Institut *out* ist. In Termini der Beteiligung ausgedrückt: Die Teilnahme an der parochialen Liturgie nimmt drastisch ab, gleichzeitig schauen immer mehr Leute Fernsehgottesdiensten zu, begeben sich auf Wallfahrten, besuchen Veranstaltungen, experimentelle Feiern und Klöster oder nehmen an Kurse in spirituellen Zentren teil. Es handelt sich hierbei um ein Feld, das sich zwar von den Parochien und Gemeinden unterscheidet, in denen kirchliche Organisationen aber eine gewisse organisierende oder subsidiäre Rolle spielen. Ganz außerhalb des kirchlichen

6 Pierre Bourdieu, *Le champ religieux dans le champ de manipulation symbolique* in: G. Vincent u.a., *Les nouveaux clercs. Prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé*, Genève 1985, 255-261.

Einflussbereichs findet noch eine Vielzahl anderer Rituale und Feiern statt, die mit der christlichen Tradition mehr oder weniger in Beziehung stehen können. Beispiele dafür sind Meditationskurse, aber auch ein *dancefestival* mit dem Thema *Love* unter Beteiligung von *Greenpeace* und *Amnesty International*.

1.3 Kirche und die neue religiöse Landschaft

Diese Entwicklungen jenseits der großen Kirchen lassen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen nicht gleichgültig. Sie haben ein Interesse an der Kirche. Aber was ist „die Kirche“? Die örtliche Gemeinde so, wie sie jetzt aussieht? Das wäre ein sehr enger Begriff. Wenn wir etwas weiter sehen, kommen wir auf zwei Umschreibungen: einerseits Kirche als *Gemeinschaft um unseren Herrn Jesus Christus* (theologisch), andererseits als eine *Gruppierung oder Organisation auf religiöser Basis* (soziologisch).

Unter der Bedingung, dass das Element „Gemeinschaft“ in einer theologischen Umschreibung von Kirche nicht sofort als eine Art Vereinigung verstanden wird, lässt es Raum für zeitweilige Formen von Zusammensein (*togetherness situation, assemblé*) und vielleicht sogar für Formen der Kommunikation ohne physische Interaktion (Fernsehen, Internet). Mit dem zweiten Begriff würde dagegen für eine bestimmte soziale Gestaltung votiert. Das soziologische Interesse dieser Wahl ist, dass in diesem Typus (der organisierten Gruppierung) die Möglichkeiten zur Beherrschung und somit zur Erhaltung der Glaubenssubstanz am größten sind. Im freieren Raum läuft auch die Orthodoxie Gefahr: Die Kurse, die katholische spirituellen Zentren anbieten, sind nicht exklusiv katholisch.⁷ Evangelikale Veranstaltungen insistieren mehr auf religiöse Emotion als auf Orthodoxie.⁸

Welcher Begriff müsste Priorität erhalten? Meines Erachtens der erste, der theologische Begriff; und dann müssten dessen soziale Gestaltungen und die Möglichkeiten, solche zu fördern, untersucht werden.

Eine Kirche und Kirche-Sein

Ich plädiere dafür, „eine Kirche“, die per definitionem organisiert ist, zu unterscheiden von „Kirche“ (ohne Artikel) oder „Kirche-Sein“ als Bezeichnung für die Verbundenheit mit Gott und miteinander, die Menschen in ihren gemeinsamen Feiern, ihrem Bekennen, Erleben, Handeln – in welchem sozialen Kontext auch immer – erfahren können. Diese Unterscheidung

7 Peter G. A. Versteeg, *Marginal Christian Spirituality: An Example from a Dutch Meditation Group* in: *Journal of Contemporary Religion* 21(1) 2006, 83-97.

8 Durk Hak, *Het evangelikalisme als de toekomst van een "illusie"? Een evolutionistisch perspectief* in: *Religie & Samenleving* 1(2) 2006, 95-109.

schließt an den Sprachgebrauch an, der auch von Menschen benutzt wird, wenn sie konkret erfahren und erleben, dass gebetet und gesungen wird und dass Glaubenserfahrungen ausgetauscht werden. Dann pflegen sie zu sagen: „Dies ist für mich Kirche.“ Diese Bezeichnung ist bedeutungsvoll als Bezeichnung für die subjektive Erfahrung eines gläubigen Zusammenseins. Die Aussage dagegen „Dies ist eine Kirche“ dürfte in den Ohren der übrigen Anwesenden als ein Missverständnis oder als ein Versuch zur Kirchengründung klingen.

Arbeiten am Kirche-Sein

„Kirche-Sein“ bezeichnet in meinem Verständnis denn auch alle Versuche, die befördern, dass sich Menschen um das Wort Gottes und um Zeichen seiner Anwesenheit herum versammeln, also alles, was sie zum Lesen der Heiligen Schrift, zum Lobgesang, zu Gebet und Taten der Nächstenliebe anregt. Das ist geradezu klassisch formuliert, aber bezogen auf heutige Gemeinden und Parochien liegt darin doch eine Akzentverschiebung. So bekommen wir auch die anderen Varianten der Religion des 21. Jahrhunderts in den Blick: informelle, spirituelle Mahlfeiern und Lesegruppen, unabhängige christliche Gruppen und Gemeinschaften, Taizé-Feiern, Großveranstaltungen, offene Kirchen und Konzerte mit religiöser Musik, in denen ästhetisches und religiöses Erleben ununterscheidbar ineinanderfließen.

Flüssige Religion

Religion gedeiht in unserer Gesellschaft, wie in ihr auch Kultur gedeiht. Wir leben, sagt der polnisch-englische Soziologe Zygmunt Bauman, in einer fluiden Gesellschaft, in der Vernetzungen wichtiger sind als Herkunft und Klasse, in der wichtiger ist, was konsumiert, als was produziert wird, und in welcher das Erlebnis wichtiger ist als die Ideologie.⁹ In dieser fluiden Gesellschaft erscheint auch Religion als flüssig. D.h.: Religion hat wesentlich zu tun mit Auswahl und mehr mit dem Teilhaben an einem Erlebnis als mit Mitgliedschaft und Zugehörigkeit. Solche Religion existiert nicht als die solide Religion des 19. und 20. Jahrhunderts (die eng mit der Modernisierung der Gesellschaft verknüpft war), aber auch nicht als etwas sozial völlig Amorphes. Es ist eine Religion, die in Netze eingebettet ist, in denen organisierte Religionen durchaus aktiv sind und die die Einzelnen auch zu gesellschaftlichem Engagement anzuspornen vermögen (wenn auch nicht im selben Maß wie das verkirchlichte Christentum).

Bauman selber verbindet übrigens Religion vor allem mit Widerstand gegen die *liquid modernity*. Er teilt die Säkularisierungsthese, die bis vor Kurzem als *sententia communis* galt, dass Religion für moderne Menschen im Prinzip eine abgetane Sache ist. Religion wird seines

9 Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge 2000.

Erachtens in spätmoderner Zeit schnell zu einer fundamentalistischen Flucht in Scheinsicherheiten. Dennoch kann er dieser Haltung auch einige Sympathie entgegenbringen, da hier im Gegensatz zur flüssigen Veranstaltungskultur, Gemeinschaftssinn zu finden sei. Ich möchte einer solchen verengten Sicht wehren und stattdessen untersuchen, *wie religiöse Gemeinschaft in fluiden Kontexten Gestalt gewinnt*.¹⁰

Mit dieser Vorgehensweise kommen Phänomene in den Blick, die sonst unberücksichtigt blieben oder allein aus der Perspektive der alten Institutionen betrachtet würden; und dann würde Entscheidendes übersehen. So kann die weit verbreitete, vielfach evangelikale *Reli-Kultur* (*contemporary Christian culture*) als fluide Form von Kirche angesehen werden.¹¹ Verschiedenste religiöse Veranstaltungen gehören zu diesem Komplex: die Kirchen- und Weltjugendtage ebenso wie kleinere zeitlich begrenzte Glaubensgruppierungen, die nicht den Anspruch erheben, eine Kirche zu sein. Kirche geschieht auch durch evangelisierende Maßnahmen und christliche Kundgebungen, in Gebetsgruppen und Kursen zur Einführung in den christlichen Glauben und auf Musikfesten. Die *Reli-Kultur* ist nur eine von drei fluiden Formen von Kirche, die ich in meiner Untersuchung unterscheide.¹² Hinzu kommen kirchliche Initiativen in einem säkularen Setting (wie bei Gottesdiensten in Krankenhäusern und Strafanstalten) und säkular-religiöse Phänomene (wie etwa die Jugendweihe in den neuen deutschen Bundesländern). Ich werde auf jede Kategorie mit Beispielen, vornehmlich aus der Niederlande, eingehen und jeweils einige praktisch-theologische Fragen, die hier ins Spiel kommen, anschneiden. Die Hauptfrage ist natürlich die Bewertung und Strategie der Großkirchen in dieser Situation. Geht es um ein *Liquidieren* oder vielmehr ein *Konsolidieren*?

2. Reli-Kultur

Ein deutliches Beispiel der ersten fluiden Form von Kirche-Sein ist das Phänomen der Jugendkirchen.¹³ In den vergangenen Jahren haben Gruppen Jugendlicher an mehreren Orten in den Niederlanden swingende Zusammenkünfte organisiert, bei denen in der Sprache der heu-

10 Kees de Groot, *Rethinking Church in Liquid Modernity* in H. Streib (Hrsg.), *Religion inside and outside Traditional Institutions*, Leiden/Boston 2006, 175-192.

11 Pete Ward, *Liquid Church*, Peabody, MA and Cumbria 2002.

12 Vgl. ausführlich Kees de Groot, *Three types of liquid religion in: Implicit Religion* 11(3) 2008, 277-296.

13 Vgl. Johan Roeland, *God is a DJ. Evangelicalisme en popular culture* 2006. <http://johan.religionresearch.org/wp-content/uploads/2006/11/god-is-a-dj-evangelicalisme-en-popular-culture.pdf> (5.2.2007). An anderen Orten bespricht er das hier vorliegende zentrale Phänomen „Reli-Pop“ aus der Perspektive von Zygmunt Baumann: Johan Roeland, *You are the song inside my heart. Over reli-pop en christelijke kunst*, in: *In de Marge* 14 (2005), 2-32.

tigen *dance parties* ein Gottesdienst gehalten wurde. Mit geringem organisatorischen Aufwand, nämlich mit einer Website, www.jeugdkerken.nl, wurden junge Leute in den Stand gesetzt, eine Jugendkirche zu gründen. Konzept und Startpaket konnte man herunterladen, eigene Kreativität und existierende Netzwerke vor allem unter evangelikalischen Christinnen und Christen tun das Übrige.

Ein Beispiel für wesentlich größere und gesteuere Treffensind die alle zwei Jahre stattfindenden Weltjugendtage. Auf der einen Seite sind dies Jugendtreffens der Römisch-Katholischen Kirche, auf der anderen Seite bedient man sich hier den Formen eines *mega event*. Die Dynamik, die dabei entsteht, erzeugt eigene Qualitäten, bei denen Begegnung und Erleben im Mittelpunkt stehen und Vertreter der etablierten Kirchen zu Stars eines Medienspektakels werden. Die Weltjugendtage repräsentieren eine Form der Kirche außerhalb der Parochie, auch wenn sie zu einem Teil damit verbunden bleiben. Denn die teilnehmenden Jugendlichen sind vielfach engagierte Pfarrangehörige oder kommen zuweilen auch aus den so genannten „Neuen geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen“ in der Römisch-Katholischen Kirche.¹⁴

Diese Beispiele werfen Fragen auf zum Verhältnis von Kirche-Sein und umgebender Kultur, zum Verhältnis von Form und Inhalt und zum Verhältnis von *liquid church* und *solid church*. Beide Beispiele weisen eine große Affinität mit der heutigen Jugendkultur auf; und man würde dem offenen Charakter des sich hier zeigenden Kirche-Seins nicht gerecht, bliebe man fixiert auf die Parochie, verstanden als Ort, wo Menschen aus verschiedenen Kreisen sich begegnen. Denn in der so verstandenen Gemeinde bleibt das Kirche-Sein ja an eine bestimmte Sozialgestalt, einen bestimmten Glaubensstil und an einen bestimmten Glaubensinhalt gebunden; und genau besehen, würde so auch eine Praxis mit einem Ideal verglichen! Nicht weniger als die Jugendkirche weicht von diesem ekklesiologischen Ideal auch die bürgerliche Pfarrkirche ab, wo die Altersgruppen unter vierzig nahezu in den Kirchenbänken fehlen. Außerdem zeigt sich, dass die Affinität mit der bestehenden Jugendkultur doch eine kritische ist. Die Botschaft, die hier verbreitet wird – mit der signalhaften Regel „Kein Sex vor der Ehe“ –, ist dem dominierenden Hedonismus entgegengesetzt.

Form und Inhalt werden in dieser Hinsicht scharf getrennt. Man gesellt sich zur Ausgangskultur, um in ihr eine abweichende Stimme hören zu lassen. Gegen diese Trennung ließe sich allerdings einwenden, dass der Inhalt nicht unberührt bleibt, wenn man in diesem Kontext operiert: Das unmittelbare emotionale Erleben wird wichtiger als der Respekt vor der Tradition oder ein selbständiges Denken, eine klare Botschaft wird dem

¹⁴ Kees de Groot, *Orthodoxie en beleving. Bewegingen in de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland*, in: *Religie & Samenleving* 1 (2006) 151-173.

Akzeptieren von Unsicherheit vorgezogen, vor allem bekommt Gott einen Platz im persönlichen Bereich und weniger im Weltgeschehen. Es gibt Verwandtschaften zwischen Elementen der Ausgangsszene und der Ausgestaltung, die die christliche Tradition hier erhält.

Wie fluide ist aber diese Form von Kirche? Hinter den lockeren Zusammenkünften der Jugendkirchen verbirgt sich eine „Freundescommunity“, und auch die Besucher scheinen aus protestantisch-evangelikal-kreis herzukommen. Kirchliche *communities* bilden vermutlich eine notwendige Bedingung für diese flüssigeren Formen von Gemeinschaft. Die Teilnahme an dieser Szene setzt eine vorherige religiöse Sozialisierung voraus, die schwerlich vorstellbar ist ohne örtliche Glaubensgemeinschaften. In diesen Fällen setzen die fluiden Gemeinschaftsformen eine solide Gemeinschaft voraus. *Liquid* und *solid* scheinen somit mehr miteinander verknüpft zu sein, als es zunächst den Anschein haben könnte.

Die Wirklichkeit erweist sich als wesentlich ambivalenter, als Bauman diese vorstellt. Um es in seinen Kategorien auszudrücken: Jugendkirchen und Weltjugendtage sind Phänomene, die gleichzeitig repräsentativ sind für die fluide „Instant-Gemeinschaft“ und für die fundamentalistische „Gemeinschaft von Gleichen“.

Einerseits passen sie ausgezeichnet in das Bild von *liquid modernity*, wie es Bauman und auch Ward darstellen.¹⁵ Religion steht bei ihnen im Zeichen des Konsums. Einer christlichen beziehungsweise katholischen Identität Ausdruck zu verleihen, wird als eine persönliche Wahl dargestellt. „Religiöse Sachverständige“ beraten wie man als (katholischer) Christ durchs Leben gehen kann. Andererseits geht es darum, sich Gottes Willen zu fügen, der durch eine wohlumschriebene Bibeldeutung oder eine klerikale Hierarchie wiedergegeben wird, wobei man ein Auge für die Erkenntnis der menschlichen Unzulänglichkeit hat. Jugendkirchen und Weltjugendtage sind eben auch Treffpunkte einer wohlumschriebenen und begrenzten Gemeinschaft, einer „Gemeinschaft von gleichen Menschen“.

3. Kirchliche Initiativen in einem säkularen Umfeld

Die zweite fluide Form von Kirche-Sein, die ich unterscheide, besteht aus Formen von religiöser Gemeinschaft, die sich rund um Initiativen bilden, die zwar kirchlicher Herkunft sind, aber sich in einem säkularen Setting abspielen. Ein Beispiel ist die ständig wechselnde Gemeinschaft von Kranken, Ehrenamtlichen, Personal und anderen Interessierten, die sich

¹⁵ Vgl. Zygmunt Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, Cambridge 1997, 178-185.

um die Gottesdienste in einem Krankenhaus bildet.¹⁶

Ein anderes Beispiel ist die religiöse Gemeinschaft, die von der viel stabileren Gruppe von Menschen erfahren wird, die hinter Mauern und Gittern den Gottesdiensten beiwohnt. Obwohl viele Häftlinge kaum oder überhaupt nicht mit dem christlichen Glauben bekannt sind, wird hier mit großer Anteilnahme gefeiert, aktiv zugehört und mitgebetet.¹⁷

Aus der Perspektive einer *solid modernity* spricht hier die kirchliche Organisation von „kategorialer Pastoral“. Kategorien von Gläubigen, die schwierig erreichbar sind für die regulär und territorial operierenden Seelsorger, werden auf alternativem Wege bedient, so dass sie der Seelsorge, auf die sie ein Recht haben, nicht entbehren müssen. Das Setting, in dem dies erfolgt, hat jedoch seinen eigenen Impact. Die professionellen Mitarbeiter mögen aus einem christlichen Bezugsrahmen heraus arbeiten – diejenigen, die von ihnen erreicht werden, brauchen diesen Rahmen aber nicht notwendigerweise zu teilen. Beide Gruppen können einander zu finden versuchen in einer gemeinsamen Definition ihrer Situation als Kirche-Sein, aber von einem solchen Setting geht auch ein Impuls aus, nach Erweiterung des Repertoires der religiösen Bilder und Rituale zu suchen.¹⁸

Ein praktisch-theologisches Problem ist hier, was Priorität hat: die dauerhafte Gemeinschaft der institutionellen Kirche oder das momentane Erleben der Gemeinschaft. Manche sprechen sich für die erste Position aus. Dann werden die Aktivitäten mit Außenstehenden als Dienstleistung oder als Missionierung verstanden und gehören selber nicht zur ordentlichen kirchlichen Seelsorge. Andere sehen Möglichkeiten für eine flüssigere Ekklesialität. „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20) ist in diesem Zusammenhang eine beliebte Bibelstelle. Das Christus-Bekenntnis („in meinem Namen“) wird so als wichtiger erachtet als das Stehen in einer amtlichen oder ein anderes Kriterium, das mit einer institutionellen Erscheinungsform der Kirche Christi im Zusammenhang steht. Im Konkreten kann aber die Flüssigkeit, die hier suggeriert wird, schon bald wieder eingeschränkt werden. Das Interesse am persönlichen Bekenntnis führt dann zu einer Gestalt, in der das Kirche-Sein auf autonome örtliche Gemeinschaften bewusster und engagierter Christen hinausläuft.¹⁹

Von daher ist ein zweites Problem zu benennen: Ist Kirche etwas für

16 Hermann Steinkamp, Gemeinde jenseits der Pfarrei, in: H.-G. Ziebertz (Hrsg.), Christliche Gemeinde vor einem neuen Jahrtausend, Weinheim 1997, 185-214.

17 Paul Oskamp, Overleven achter steen en staal: vieringen en geloofsbeleving in de bajes onderzocht, Zoetermeer 2004.

18 P. Post / A. Nugteren / H. Zondag, Rituelen na rampen. Verkenning van een opkomend repertoire, Kampen 2002, 114-133.

19 Kees de Groot, „Wij zijn de kerk“. Maar wie zijn wij? In discussie met het congregationalisme, in *Collationes* 36 (2006) 303-320.

Eingeweihte oder steht sie im Prinzip allen offen? Resultiert aus dem biblisch bezeugten Auftreten Jesu ein Begriff von Kirche, der sie versteht als den kleinen Kreis der Jünger? Oder geht es eher um die Schar von Menschen, die sich um Jesus versammeln, sich mit ihm verbinden? In solchen theologischen Spannungsfeldern werden unterschiedliche Optionen getroffen, die beispielsweise in der Feier der Sakramente konkret zum Ausdruck kommen. In Krankenhäusern werden oft ökumenische Feiern gehalten, einschließlich des Abendmahls. In Gefängnisgottesdiensten wird selten das Abendmahl oder die Eucharistie gefeiert, wahrscheinlich weil gerade hier deutlich würde, dass die Anwesenden sich auf unterschiedliche Weise zum Gegenstand der Feier verhalten.

In allen Fällen dieser Art (man denke auch an Pflegeheime und an das Militär) ist von einer Lebensgemeinschaft die Rede, die sich in der Regel nicht nur aus Christgläubigen (einer bestimmten Denomination) zusammensetzt. Hier wird wirklich zusammengelebt. Aus der Perspektive von Bauman dürften hier noch die besten Chancen für „echte“ Gemeinschaft liegen, wobei sich die gedachte Gemeinschaft – trotz aller theologischen Spannungsfelder – an eine gelebte Gemeinschaft anschließt.

4. Säkular-religiöse Phänomene

Schließlich gibt es Zusammenkünfte im säkularem Umfeld, in denen nicht notwendigerweise eine Kirche involviert ist, die jedoch stark an kirchliches Zusammensein erinnern. Ein Beispiel sind die interreligiösen Zusammenkünfte, die im Stadtmuseum von Zoetermeer gehalten werden – angestoßen durch die Ausstellung „Zoetermeer tussen hemel en aarde/ Zoetermeer zwischen Himmel und Erde“ (www.geloveninzoetermeer.nl). Im Herbst 2004 fand in diesem *new town* in der Nähe von Den Haag eine Ausstellung mit Fotoporträts und Interviewfragmenten von Einwohnern Zoetermeers mit unterschiedlichen (un)gläubigen Hintergründen statt.²⁰ Während und nach dieser Ausstellung wurde von einem Pfarrer, der allerdings nicht in dieser Funktion sondern als normaler Bürger auftrat, angeregt, ein Netzwerk von unterschiedlichen Gläubigen zu bilden. Dieses setzt sich gemäß dem Aufruf des Amsterdamer Bürgermeisters für die soziale Integration in dieser multikulturellen expandierenden Stadt ein.²¹ Diese Gruppe organisierte im Herbst 2006 eine Reise nach Marokko, um aus der Art und Weise, wie dort Muslime, Christen und Juden miteinander leben, für sich selbst zu lernen. Denn eine der Herausforderungen, vor die diese Gruppe sich gestellt sieht, ist die Bewahrung ihres interreligiösen Charakters. Insofern zeigt diese Initiative auch an, dass exklusiver ori-

20 J. van der Ploeg / M. van Dijk (Hgg.), *Zoetermeer tussen hemel en aarde. Ziel en geweten van een moderne groeistad*, Zoetermeer 2004.

21 J. Cohen, Willem van Oranjelezing, Delft, 2004 = www.amsterdam.nl/gemeente/documenten/toespraken/cohen/inhoud/willem_van (5.2.2007).

enterte religiöse Strömungen (etwa fundamentalistische Christen) wenig Interesse zeigen, während synkretistisch eingestellte Strömungen, wie Bahá'í, gerade sehr für diese Initiative eingenommen sein werden. Hieraus könnte man schließen, dass sich eine selbständigere Gemeinschaft einer bestimmten Gattung bildet: interreligiös orientierte Gläubige. Diese Tendenz kann jedoch auch hintertrieben werden.

Ein anderer Fall ist das *Gospelfestival Amsterdam ZO!* im multikulturellen Stadtteil Südost, ehemals bekannt als der Bijlmer.²² Charakteristisch an diesem Festival ist, dass es nicht aus evangelisatorischem Interesse, sondern aufgrund kultureller Erwägungen organisiert wird, während doch der religiöse Charakter der Musik außer Frage steht. Das Festival, zu dessen Programm auch Auftritte von Kirchenchören und ein Predigt-Wettstreit örtlicher Pastoren gehörte, war mitorganisiert vom Stadtteil Amsterdam Südost²³, und zwar weil Gospellieder als wesentlicher Bestandteil der schwarzen Kultur und Religion zu diesem Stadtteil mit seinen gut achtzig niederländischen, karibischen und afrikanischen Glaubensgemeinschaften überaus passten.²⁴

Publikumsreißer beim Festival im Jahr 2005 war Solomon Burke. Burke ist einer von den ersten, der den *black gospel* mit anderen Texten versah und ihn außerhalb der Kirche unter dem Namen *soul* verbreitete. Nachdem er sein Leben einige Jahrzehnte lang seiner Familie (21 Kindern und einer wachsenden Schar von Enkeln und Urenkeln), seiner eigenen Kirche (*The House of God for all People*) und dem Beerdigungsinstitut seiner Tochter gewidmet hatte, ist er seit Kurzem wieder auf die internationalen Bühnen zurückgekehrt.²⁵ Das Festival war seinerzeit noch ein örtliches Ereignis in kleinem Maßstab mit vielen schwarzen Kirchenchören, Bluesbands, Hiphop, R&B und Jazz-Sängerinnen. War die Darbietung von Burke ein Auftritt oder ein Gottesdienst? Beides, und das macht sie spannend. Es wurden Gospelsongs gesungen, es wurde gesegnet, und Burke regte erfolgreich die Menge zum gemeinsamen Gesang an – wenn auch bei einigen, namentlich weißen Besuchern mit einem selbstironischen Lächeln. Manche andere sangen und bewegten sich mit erhobenen Händen überschwänglich mit, als ob sie an ihrem regulären Gottesdienst teilnahmen. Laut der Musikzeitung *Oor* fiel hier der Abstand zwischen Künstler und Publikum weg, die Rede war von einem „wirklichen Zusammensein“.²⁶

Gegen Ende fragte Burke nach den Neubekehrten dieses Abends, den in

22 Vgl. Kees de Groot, *Soulservice. De zorg voor de ziel buiten de parochie* in: H. Zondag (Hrsg.), *Kwetsuren van de ziel*, Nijmegen 2007.

23 ZO! Cultuur Zuidooost ist eine Initiative von Poppodium Paradiso, Cosmic Theater und Institut Imagine IC, das die verschiedenen in den Niederlanden befindlichen Kulturen präsentieren. Stadtteil Südost ist einer der (ausschließlich säkularen) Sponsoren.

24 www.gospelfestival.nl.

25 www.thekingsolomonburke.com.

26 K. Smallegange, *Gospel Festival: de goede boodschap royaal voorbij*, 2005 = www.oor.nl/deruit_concertverslagen_details.asp?id=158 (5.2.2007).

evangelikalem Kreis bekannten *Altar Call*: „*Someone has been moved tonight! Someone has been changed!*“ Sie wurden aufgefordert, nach vorn zu kommen. Sie bekamen die Hände aufgelegt und erhielten eine Rose, auf die er einen Kuss gedrückt hatte. Es ging hoch her und hatte doch eine Ernsthaftigkeit: Die Menschen ergingen sich nicht in Emotionen, sondern unterzogen sich den Segnungen mit Freuden. Nach Beendigung der Zusammenkunft war jeder in der angrenzenden *True Teachings of Christ Temple* für ein persönliches Gespräch mit einer Segnung und einem Kuss von *The Bishop* eingeladen.²⁷ In der Tat, eine Audienz. Solomon Burke ist ein himmlischer Botschafter und jeder ist in seiner weltweiten Kirche willkommen.

Bei solchen Zusammenkünften liegt, nach Bauman, der Verdacht nahe, dass es sich nur um eine Scheingemeinschaft handelt: Man kleidet sich für das Fest um, und nachher zieht man seine alltäglichen Kleider wieder an. Das Gemeinschaftsgeschehen wäre dann nur äußerlich und vorübergehend. Empirische Untersuchungen weisen aber darauf hin, dass im Vergleich zu regulären Gottesdiensten der tatsächliche Impact erheblich ist. Ich habe jedenfalls den Eindruck, dass als Antwort auf ein explizites Angebot religiöse Gemeinschaft im säkularen Feld erlebt wird. Hieran sind dauerhafte religiöse Gemeinschaften beteiligt (ein Pfarrer in Zoetermeer, Orstgemeinden im Bijlmer), aber im Hintergrund. Diese leisten einen Beitrag, drücken dem Phänomen aber nicht ihren Stempel auf. Es gibt die Möglichkeit der Institutionalisierung, sowohl in Zoetermeer als auch in Amsterdam-Südost, wo sich beispielsweise eine Filiale von Burkes *Church of God for All People* niederlassen könnte. In dieser Weise wird das Erleben von *communitas* in eine organisierte Gemeinschaft eingebettet und die Fluidität kanalisiert.

5. Schluss und Evaluierung

Deutlich ist, dass eine dynamische Beziehung zwischen flüssigen und festen Formen besteht. Wenn auch Bauman selbst die Rolle der Religion unterschätzt, kann sein Konzept der *liquid modernity* dazu dienen, wichtige Aspekte der heutigen Kultur in den Blick zu bringen. Es ist jedoch nicht so, dass fluide Formen der Religion sich unabhängig von den festeren Formen entwickeln. Die Wechselwirkung institutioneller und nicht-institutioneller Formen der Religion verdient ständige Beobachtung.²⁸ Es hat sich herausgestellt, dass sich neue religiöse Ströme präsentieren, die zwar zu den alten eine Beziehung unterhalten, aber nicht mehr von ih-

27 Vgl. für eine Betrachtung über diese Kirche: Gerrie ter Haar, Afrikaanse kerken in Nederland in: *Religieuze bewegingen in Nederland* 28 (1994), 1-36.

28 Vgl. James A. Beckford, Postmodernity, High Modernity and New Modernity: Three Concepts in Search of Religion, in: K. Flanagan and P. C. Jupp (Hgg.), *Postmodernity, Sociology and Religion*, 30-47. Basingstoke 1996, 33.

nen beherrscht werden, sondern sich gewissermaßen ihr eigenes, neues Flussbett graben.

Diese interessante Entwicklung stellt die Praktische Theologie vor fesselnde Fragen.²⁹ Erstens stellt sich die Frage nach dem Umgang mit dem Kontext: Wie soll man mit der Dynamik von Anknüpfung bzw. Anpassung und Unterscheidung umgehen (die Frage nach der Kontextualisierung des Glaubens)? Zweitens erhebt sich die Frage nach Identität und Kultur von Kirche-Sein: Soll man sich vor allen Dingen auf solide oder auch auf fluide Formen richten (die Frage nach etwaiger Ekklesialisierung heutiger Phänomene)? Drittens ist nach den Strukturen und Mitteln zu fragen, die hinter den Phänomenen flüssiger Religion stehen: Welche Konsequenzen hat das Auftreten etablierter Kirchen und weltlicher Behörden als *facilitators* von (religiösen) Veranstaltungen? Und schließlich die Frage: Auf welche Weise soll das Ganze gesteuert werden?

Um einen ersten, persönlichen Hinweis zur Beantwortung dieser Fragen zu geben: Ein eventueller Anschluss der Kirche an fluide religiöse 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 Frage, sondern hat ihren Anhalt an dem, was die Kirche nach ihrer eigenen Überzeugung in diesem flüssigen Kontext zu bedeuten hat.

29 Vgl. Rein Brouwer / Kees de Groot / Henk de Roest / Erik Sengers / Sake Stoppels, *Levend lichaam: dynamiek van christelijke geloofsgemeenschappen in Nederland*, Kampen 2007, 240-280.