

PThI

Pastoraltheologische
Informationen

Liquid church

Editorial 5–7

***Liquid church –
Grundsätzliche Anmerkungen zum Konzept***

Erik Borgman

Soll jetzt auch noch die Kirche flüssig werden?

Fundamental-ekklesiologische Gedanken

zu den Paradoxien unserer Zeit 9–24

Michael Schüßler

Liquid church als Ereignis-Ekklesiologie.

Über Verflüssigungsprozesse in Leben, Lehre und Kirche 25–43

Karl Gabriel

Liquid Church?

Organisationssoziologische Anmerkungen 45–56

***Liquid church –
Konkrete Phänomene, pastorale Handlungsfelder und Sozialformen***

Martin Pott

„Liquid church“ – und Partizipation in Kirche und Gemeinde 57–68

Elisa Kröger

Flüssig oder fest?

Kleine Christliche Gemeinschaften

aus der Perspektive von „liquid church“ 69–83

Annette Stechmann

Verflüssigungen von Religion und Kirche in der Klinik –

ekklesiogenetische Perspektiven 85–98

Thomas Eggensperger

Orden in Kirche.

Verkündigen an den Grenzen zwischen Struktur und Charisma 99–113

Rainer Bucher

„Opfern und geopfert werden, ist des Priesters Los auf Erden.“

Aktuelle Verflüssigungsprozesse

des katholischen Amtes-Priestertums 115–129

Ralph Kunz

Wildwuchs als kreativer Impuls für ein

zeitgemäßes ekklesiologisches Programm 131–140

Frank Weyen

Ekklesiopolis.

Zu sinnvollen Voraussetzungen für eine

gelingende Stadtkirchenarbeit im urbanen Raum 141–155

Cornelis N. de Groot

Die Herausforderung fluider Formen des Gemeindeaufbaus 157–170

Der fremde Blick

Hermann Glettler

In der Schule der verflüssigten Moderne.

Lässt sich von einer Kultur der Auflösung und Diskontinuität

für die Kirche etwas lernen? 171–184

Zur Debatte

Stephan Goertz

„Prüft aber alles, und das Gute behaltet“ (1 Thess 5,21).

Ein moraltheologischer Kurzkomentar zur Orientierungshilfe

des Rates der EKD „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit“ 185–191

Cornelia Coenen-Marx

Zwischen Autonomie und Angewiesenheit.

Zur Kontroverse um die Orientierungshilfe der EKD 193–204

Forum

Regina Polak

Migration als Lernort für globales Zusammenleben

in Verschiedenheit 205–220

Johannes Panhofer

Flüchtlinge als Gnadengabe an eine verbürgerlichte Religion?

Gefährliche Erinnerung an die Gerechtigkeit Gottes 221–235

Agostino Marchetto

Migration als Zeichen der Zeit und als Sorge der Kirche

..... 237–256

Salvatore Loiero

„Gott ist jeden Augenblick neu“ (E. Schillebeeckx) –

Plädoyer für eine eschato-praktisch geerdete Pastoraltheologie 257–269

Sammelrezension

Martina Blasberg-Kuhnke

Neuerscheinungen zum 50. Jahrestag der Eröffnung des

Zweiten Vatikanischen Konzils 271–277

Liebe Leserinnen und Leser,

Postmoderne, Spätmoderne, Zweite Moderne, Reflexive Moderne – es kann einem schwindlig werden von den Bezeichnungen der gegenwärtigen Epoche. Der polnisch-britische Soziologe Zygmunt Bauman hat zur Jahrhundertwende diesem Reigen einen eigenen Begriff hinzugefügt: *liquid modernity*. Er unterscheidet damit die aktuelle Gesellschaft von ihrer industriell geprägten Vorgängerin. Die *solid modernity* zeichnete sich durch den (männlich dominierten) Dualismus von Kapitalist und Arbeiter aus. Es ist die Blütezeit der hierarchischen Massenorganisationen, die das Individuum in sich einschlossen und es vereinheitlichten. Dagegen zeichnet sich die flüssige Modernität durch vielschichtige Individualisierungsschübe aus. Das Leben wird vom kollektiven Schicksal zur individuellen Chance. Lebensstil und Glückserleben sind wichtiger als Klassenzugehörigkeit und weltanschauliche Orthodoxie. Für die Gestaltung des eigenen Lebens gebraucht man als Konsument die Angebote, die einem der Markt zur Verfügung stellt. Pech hat dabei, wer nichts hat. Das Sozialgefüge des/der Einzelnen besteht zunehmend aus vielschichtigen und flexiblen Netzwerken.

Die Kirche befindet sich nicht im Außen dieser Entwicklung, auch wenn sie sich manchmal den Anstrich der Zeitlosigkeit zu geben versucht. In diesem Themenheft wird von den Autorinnen und Autoren gefragt, wie sie auf die angedeuteten Verflüssigungsprozesse in der Gesellschaft reagiert. Ist sie auf dem Weg zur *liquid church*, wie Pete Ward, Professor für Pastoraltheologie am King's College in London, im Anschluss an Bauman gefordert hat? Die Redaktion der *Pastoraltheologischen Informationen* möchte diese britische Debatte noch stärker, als es bisher der Fall war, für den deutschsprachigen Raum erschließen. Die verschiedenen Beiträge in dieser Ausgabe untersuchen die Frage, wie fluide Kirche und Pastoral heute sind und welche Rolle dabei noch Dinge wie Mitgliedschaft, Masse, Orthodoxie, Einheitlichkeit, Ortsgebundenheit oder Hierarchie spielen. Dass es hier zumindest auf der theologischen und lehramtlichen Ebene Ungleichzeitigkeiten gibt, dürfte deutlich sein. In der Praxis haben sich fluide Formen des Christseins bereits in alle Winkel der Kirche eingeschlichen. Es gibt vielfältige Experimente und Ansätze einer Verflüssigung der Pastoral. Sie unterwandern die vermeintlich festen Strukturen, wodurch die *solid church* auf Dauer wie ein Soufflee in sich zusammenfallen könnte, das der Koch zu früh aus dem Ofen nimmt. Wer auf Festigkeit setzt, droht überflüssig zu werden. Umgekehrt stellt sich die Frage, wie heute eine Verflüssigung von Theologie, Kirche und Seelsorge gelingen kann.

Das Themenheft wird durch drei Beiträge eröffnet, in denen das Konzept der *liquid church* **grundsätzlich** diskutiert wird. *Erik Borgman* fragt nach den Herausforderungen, die die Verflüssigung der Kirche für ihr Selbstverständnis hat, und plädiert mit einem kritischen Blick auf die Praktische Theologie für die Gestalt einer *deep church*. *Michael Schüßler* summiert die bisherigen praktisch-theologischen Beiträge zur *liquid church* und zieht eigene Linien einer verflüssigten Ekklesiologie mit einer ereignisoffenen Pastoral. In einem dritten Grundsatzartikel stellt *Karl Gabriel* die Theorie in einen breiteren organisationssoziologischen Zusammenhang.

Auf dieser Grundlage werden in einem zweiten Schritt **konkrete Phänomene, pastorale Handlungsfelder und Sozialformen** auf ihre „Liquidität“ hin analysiert. *Martin Pott* untersucht die Kriterien, aber auch die konkreten Schwierigkeiten einer wirklichen Teilhabe aller in der Kirche. *Elisa Kröger* analysiert die Verflüssigung der Kirche als Herausforderung für den Sektor sog. „Kleiner Christlicher Gemeinschaften“. *Annette Stechmann* nimmt in Auseinandersetzung mit dem Konzept der *Spiritual Care* das Volk Gottes in einem umfassenden Sinn als Brennpunkt einer neuen Form der Kirchenbildung im Krankenhaus in den Blick.

In der Folge bestimmt *Thomas Eggenesperger OP* anhand von zwei Beispielen den Platz der Orden am Rande fester Strukturen in der Kirche. Für *Rainer Bucher* gehören die Priester zu den strukturellen Verlierern einer Verflüssigung der Kirche – eine Situation, in der Identitätssicherung durch Rückgriff auf überkommene Konzepte zwar versucht wird, wohl aber nur durch eine ereignis- und aufgabenbezogene Deregulierung des Weiheamtes erfolgreich sein kann.

Drei Beiträge beschäftigen sich daran anschließend mit der „Liquidierung“ der Kirche auf der Ebene der Gemeinde. *Ralph Kunz* verteidigt bei aller Spannung zwischen Vielfalt und Einheit den „Wildwuchs“ in der Kirche als notwendiges Schwungrad einer kreativen Gemeindeentwicklung am Beispiel der *Fresh expression of Church* aus England. *Frank Weyen* analysiert die zunehmende „Unpässlichkeit“ der traditionellen Parochialstruktur mit der postmodernen Lebenswelt von Stadtbewohnern und die transparochiale Alternative der Citykirche. *Kees de Groot* schließlich analysiert fluide Formen der Gemeindebildung unter vier Aspekten (Kontext, Identität, Struktur und Autorität) und macht konkrete Vorschläge, wie diese Formen gefördert werden können.

Zu einem **Fremden Blick** auf das Thema dieser Ausgabe hat die Redaktion *Hermann Glettler* eingeladen. Selbst Künstler und Kurator, untersucht er die für die zeitgenössische Kunst typische Verflüchtigung und Überholung traditioneller Strukturen, Konzepte und Systeme und behandelt die Frage, welche Lehren daraus (bei aller Unterschiedenheit) für das kirchliche Selbstverständnis in der Spätmoderne gezogen werden könnten.

Dass sich die Verflüssigung der Partnerschafts- und Familienformen und das „ganz normale Chaos der Liebe“ (Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim) auch als Herausforderung für die kirchliche Lehre darstellen, erlebte die katholische Kirche im Herbst 2014 auf ihrer Bischofssynode in Rom. Auch die evangelische Kirche beschäftigt sich mit dem Thema Familie angesichts gesellschaftlicher Veränderungen. Unter der Rubrik **Zur Debatte** setzen sich ein katholischer Theologe und eine evangelische Theologin kritisch und zustimmend mit dem Familienpapier des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken“ auseinander: *Stephan Goertz* und *Cornelia Coenen-Marx*.

Die festen Strukturen der Kirchen in Westeuropa werden auch durch die freiwillige oder erzwungene Migration von Menschen aus anderen Ländern auf die Probe gestellt. Vom 24. bis 26. März 2014 fand in Freiburg/Br. das Symposium „Wer ist willkommen? Gefährliche Erinnerung und die Gerechtigkeit von morgen“ statt, vorbereitet von der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und -theologinnen und dem Deutschen Caritasverband, Arbeitsstelle Gemeindec Caritas. Zwei österreichische KollegInnen haben dort die Fahne der Praktischen Theologie gehisst. Die Beiträge von *Regina Polak* und *Johannes Panhofer* eröffnen das **Forum** dieser Ausgabe. Die zentralen kirchenamtlichen Texte zur Migrationsproblematik hat in Freiburg *Erzbischof Dr. Agostino Marchetto* unter dem Titel „Migration als Zeichen der Zeit und als Sorge der Kirche“ vorgestellt und kommentiert. Die Antrittsvorlesung „Gott ist jeden Augenblick neu“ (E. Schillebeeckx) – Plädoyer für eine eschato-praktisch geerdete Pastoraltheologie“ von *Salvatore Loiero* als Professor für Pastoraltheologie in Fribourg schließt die Forumsbeiträge ab.

Die neue Redaktion der Zeitschrift möchte von Zeit zu Zeit in **Sammelrezensionen** einen Überblick zum Stand der praktisch-theologischen Debatte bieten. *Martina Blasberg-Kuhnke* eröffnet diese Reihe mit einer kritischen Sichtung der aktuellen Literatur zum Zweiten Vatikanischen Konzil anlässlich des 50. Jahrestages seiner Eröffnung. Das Konzil bleibt immerhin der entscheidende Gradmesser für die Frage, wie und ob sich die katholische Kirche in der *liquid modernity* ausreichend verflüssigt.

Maria Elisabeth Aigner (Graz)

Stefan Gärtner (Tilburg)

Judith Könemann (Münster)

Thomas Schlag (Zürich)

Soll jetzt auch noch die Kirche flüssig werden?

Fundamental-ekklesiologische Gedanken zu den Paradoxien unserer Zeit

Abstract

Dieser Aufsatz problematisiert die Forderung nach einer *liquid church* im Rahmen der *liquid modernity*. Es wird die Frage gestellt, wie *liquid life* als ein Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums gelesen werden kann und ob es als *fides informis* zu begreifen ist auf dem Weg zu einer *fides formata*, wie Thomas von Aquin es formuliert. Der paradoxe Charakter der flüssigen Modernität wird vorgestellt und die Art und Weise, in der sie die Menschen nötigt, sich immer dessen bewusst zu sein und auf das zu reagieren, was von ihnen durch diese ‚Verflüssigung‘ abverlangt wird, um zu überleben. Im Vergleich zur klassischen Moderne ist *liquid modernity* weniger in der Gefahr, selbstgenügsam zu sein. Allerdings gilt die Offenheit nicht für die Präsenz Gottes. *Liquid modernity* ist offen gegenüber immer neuen Möglichkeiten, um in einer feindlichen Umgebung zu überleben. Nicht durch eine Verdoppelung der ‚Verflüssigung‘ der *liquid modernity* erfüllt die Kirche ihren Auftrag, so wird argumentiert, sondern durch die je aktuelle Verkörperung der treuen Präsenz Gottes zu allen Zeiten, *liquid* oder nicht.

This article discusses the call for a *liquid church* in the context of *liquid modernity*. The question is asked how *liquid life* can be read as a sign of the times in light of the Gospel, in terms of the Second Vatican Council, and whether it can be understood as *fides informis* in the process of becoming *fides formata*, to use Thomas Aquinas' terms. The paradoxical character of *liquid modernity* is introduced as well as the way it obliges people to be always aware of and to respond to what is asked of them in order to survive. In comparison with classical modernity, *liquid modernity* is less in danger of being self-sufficient, however, its openness is not openness in regard to God's presence. Instead, *liquid modernity* is open towards new opportunities to survive in an inimical environment. It will be argued here that is therefore not by mirroring the hyper-change of *liquid modernity* that the church fulfills its mission, but by acutely embodying God's faithful presence at all times, *liquid* or otherwise.

1. Einleitung

Dass die Systeme des Lebens zunehmend *liquid*, d. h. flüssig werden, ist nicht mehr nur ein Gefühl einer älteren Generation, die entdecken muss, dass alle vermeintlich unveränderlichen Lebensformen sich grundlegend ändern. Es ist die paradoxe Bezeichnung der Situation geworden, in der wir uns befinden. Flüssigsein ist die Bezeichnung eines Zustands. Der britische Soziologe Zygmund Bauman hat unsere Zeit als *liquid modernity*, flüssige Moderne, und unser Leben als *liquid life*, flüssiges Leben, in *liquid times*, flüssigen Zeiten, cha-

rakterisiert.¹ In dieser Zeit zu leben bedeutet dann, flüssig zu sein: flexibel genug, um den ständig veränderten Anforderungen gerecht zu werden. Was man auch über Baumanns Konzept denkt, *liquid* stellt sich heute für viele als eine Charakteristik ihres Lebens heraus.

Wer glaubt, dass von ihm oder ihr ‚Flüssigsein‘ gefragt ist, und wen die Fähigkeit, sich in den ständig wechselnden Zeiten bewegen zu können, stolz macht, der oder die wird wenig Geduld mit klassischen, starken Institutionen haben. Staatliche Bürokratien und politische Parteien, Gewerkschaften und Kirchen erscheinen in der *liquid modernity* als statische Molochs, die nicht nur an der Vergangenheit festhalten, sondern die still- und festlegen wollen, was gerade irreversibel in Bewegung geraten ist. Es gibt aber auch diejenigen, die diese klassischen Institutionen als mögliche Rettung vor der permanenten Veränderung betrachten, die Menschen jedes Gefühl von Sicherheit – auch im Hinblick auf ihr eigenes Leben – raubt. Der Zwang, sich ständig an neue Gegebenheiten anzupassen, macht es unmöglich, nach den eigenen Bedingungen und ausgerichtet auf die eigenen Ideale zu leben.²

Heutige Menschen scheinen sich den Glauben an eine eigene, persönliche Berufung nicht mehr leisten zu können. Um zu überleben, müssen sie flexibel genug sein zu tun, was von ihnen verlangt wird. Damit wird eine Grundvoraussetzung, von der aus die christliche Tradition für Jahrhunderte Menschen gesehen und angesprochen hat, grundsätzlich in Frage gestellt. Dennoch gibt es in der Theologie relativ selten die Forderung, dass die Kirche sich als eine Art Barriere gegen den Zwang zum ständigen Wandel verstehen solle. Andererseits gilt für manche praktische Initiative die Prämisse, dass gerade die traditionelle Stabilität der Kirche von Menschen im Zeitalter der Liquidität als heilsam erfahren wird. Der Aufruf, eine *liquid church* in einer *liquid modernity* zu sein, klingt jedoch weit stärker, vor allem innerhalb der akademischen Praktischen Theologie.³ Die Befürworter einer flüssige(re)n Kirche betonen vor allem die Notwendigkeit, sich an die tatsächlichen Erfahrungen der Menschen anzupas-

¹ Vgl. Zygmund Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge: 2000; ders., *Liquid Life*, Cambridge 2005; ders., *Liquid Times. Living in a Time of Uncertainty*, Cambridge 2007. Vgl. auch ders., *Liquid Love*, Cambridge 2003; ders., *Liquid Fear*, Cambridge 2006. Für den flüssigen Charakter der Soziologie Baumanns, vgl. Mark Davis (Hg.), *Liquid Sociology. Metaphor in Zygmunt Bauman's Analysis of Modernity*, Farnham 2013.

² Timothy Radcliffe, *Sing a New Song. The Christian Vocation*, Dublin 1999, 192; vgl. Nicolas Boyle, *Who are we now. Christian humanism and the Global Market from Hegel to Heaney*, Edinburgh 1998, 69–94.

³ Seit Peter Ward, *Liquid Church*, Grand Rapids 2002, ist die Forderung nach einer flüssigen Kirche unzählige Male wiederholt worden. Auch hinter dem Interesse an *Emerging churches* und *Fresh expressions of Church* verbirgt sich die Überzeugung, dass eine flüssige Zeit flüssige Kirchenformen erfordert.

sen. Welche Botschaft sie auch verkünden wollen, zuerst müssen die Kirchen sich aus der Sicht heutiger Lebensbedingungen als potentiell sinnvoll erweisen. Warum sollten die Zeitgenossen sonst beachten, was sie sagen und tun? Theologisch könnte man sogar noch einen Schritt weitergehen und sagen, dass, wie Jesus Christus ohne Vorbehalt das Menschsein geteilt hat „bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz“ und Gott ihn „darum“ über alle erhöht hat (Phil 2,8–9), die Kirche ihre Verbindung zu Gott sichtbar macht, nicht durch den Wunsch, Gottes Unveränderlichkeit zu spiegeln, sondern indem sie sich der Verflüssigung aussetzt, die dem heutigen Leben eigen ist. Dieser Gedanke scheint für katholische Theologen ganz in der Linie des Zweiten Vatikanischen Konzils zu liegen, dass es nämlich Aufgabe der Kirche sei, die Zeichen der Zeit im Lichte des Evangeliums zu lesen.

Auf diese Weise könnte man aber die Frage übersehen, wie die Liquidität des heutigen menschlichen Lebens im Lichte des Evangeliums überhaupt erscheint. Die Idee, dass die Kirche *zuerst* eine Strategie entwickeln muss, um inmitten der *liquid modernity* zu überleben, und sich *dann* die Frage zu stellen hat, was sie verkünden soll, ist theologisch grundsätzlich problematisch. Auch für die Kirche gilt: *the medium is the message*. Ich werde daher zunächst in der gebotenen Kürze die Frage reflektieren, wie *liquid modernity* im Lichte des Evangeliums erscheint. Dann wende ich mich der aktuellen Verflüssigung zu und versuche, sie mit einer ekklesiologischen Besinnung innerhalb der katholischen Tradition zu verbinden. Darin wird die Kirche nicht einfach als eine Institution gesehen, die die Gläubigen in ihrem Glauben zu unterstützen hat, sondern sie ist ein privilegierter Ort und ein Ausdruck der Gegenwart Gottes. Diese hat einen Platz in der Geschichte, die Jesus durch den Geist während seines Lebens begonnen hat und die nach der Auferstehung, nach seiner Himmelfahrt und nach Pfingsten die Kirche zum neuen Volk Gottes zusammenbringt und zu einem neuen Leib Christi macht.

Auf der Grundlage einiger ekklesiologischer Überlegungen von Edward Schillebeeckx und Reflexionen über das Verhältnis der Kirche zur Menschheit von Thomas von Aquin, werde ich die Idee einer *deep church* entfalten.⁴ Darin erscheint die Kirche nicht so sehr als flexibel oder statisch, sondern sie will in dem Maße flexibel sein, wie ihr dies die Treue zur Botschaft des Evangeliums unter den Umständen unserer zeitgenössischen Verflüssigung ermöglicht.

⁴ Vgl. Jim Belcher, *Deep Church*, Downers Grove 2009; Andrew G. Walker, *Deep Church Rising. Rediscovering the Roots of Christian Orthodoxy*, London 2014.

2. *Liquid life* als ein Zeichen der Zeit

Wie bereits angedeutet, ist es das Paradox des flüssigen Lebens in der *liquid modernity*, dass aus der Verflüssigung ein Zustand geworden ist: ein Zustand extremer Veränderlichkeit. Die Folge ist, dass wir ständig zu Anpassungen gezwungen werden, individuell und gemeinsam. Mit allen uns zur Verfügung stehenden Mitteln müssen wir verhindern, den Anschluss zu verlieren. So individualisiert die Liquidität uns einerseits – jeder muss für sich selbst sorgen – und bedroht gleichzeitig das Individuum selbst, da die einzelnen Entwicklungen von ihm eine grenzenlose Anpassungsleistung an immer neue Umstände erfordern.⁵

Ein konkretes Beispiel ist der E-Mailverkehr. Jede E-Mail erweckt den Eindruck, dass sie eine sofortige Aufmerksamkeit des Empfängers erfordert. Jede Antwort verspricht eine neue E-Mail. Viele Menschen glauben kaum noch etwas anderes tun zu können, als auf eine E-Mail mit einer weiteren E-Mail zu reagieren. Journalisten und andere Interpreten der Gegenwart verbringen ihre Zeit damit herauszufinden, was in den sozialen Medien passiert. Sie haben immer weniger Zeit, die beobachteten Entwicklungen zu interpretieren, und eine Deutung erscheint auch zunehmend als unnötig. Die sozialen Medien bewerten umgekehrt die Journalisten: Die Trends, die sie aufspüren, werden das Kriterium, ob er oder sie noch am Puls der Zeit ist und seine oder ihre Aufgabe erfüllt. Das Verlangen, zu verstehen, wird verdrängt von dem Wunsch, nichts zu verpassen, alles zu wissen und zu zeigen, was gerade geschieht. Nur wer sich völlig bestimmen lässt von dem, was geschieht, kann sich selbst vormachen, dass er niemals überrascht wird, dass er alles vollkommen im Griff hat und dass er problemlos unter sich ständig verändernden Umständen funktioniert.

Das bedeutet eine revolutionäre Veränderung in der Lebensführung. Eine stabile Organisation erfordert wenig Aufmerksamkeit. Sie macht klar, was jeder erwartet, was gefragt und gefordert wird. Gerade darum kann sie auch so gut funktionieren. In der *liquid modernity* verändern sich nicht nur die Bedingungen ständig, sondern auch die Ziele des Handelns und die Kriterien für den Erfolg. Es erfordert eine kontinuierliche Anstrengung, informiert zu bleiben. Schließlich werden so ‚Informiertsein‘ und ‚Investieren‘ zu Meta-Kriterien: In einem flüssigen Leben heißt gut funktionieren, ständig in eine Anpassung an die Situation zu investieren. Und zu diesem Zweck muss man über alle Entwicklungen informiert sein, die Anpassungen erfordern.

⁵ Vgl. die Analyse in: Michael Sennett, *The Corrosion of Character. Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, New York 1998.

Für einen Professor an einer ‚stabilen‘ Universität ist zum Beispiel ein Sabbatjahr attraktiv. Es gibt ihm die Möglichkeit, Kontakte mit anderen Wissenschaftlern zu knüpfen oder zu erneuern, um desto besser auf dem Laufenden zu sein. Ebenso gibt das Jahr ihm die Zeit, in Ruhe an Publikationen zu arbeiten, was von Vorteil für deren Qualität und Quantität ist. Für einen Professor an einer ‚flüssigen‘ Universität schafft ein Sabbatjahr eine prekäre Situation. Wenn er sich nicht ständig darüber informiert, was gerade geschieht, und genau zum richtigen Zeitpunkt darauf reagiert, kann bei seiner Rückkehr die Entscheidung getroffen sein, seinen Lehrstuhl oder die Abteilung aufzuheben, oder er kann eine wichtige Gelegenheit für das Einwerben von Forschungsgeldern verpasst haben.

Mit seiner extremen Anforderung, immer auf der Hut zu sein und zu bleiben, erscheint das flüssige Leben als eine Parodie dessen, was in der biblischen Verkündigung von Gläubigen gefragt ist. In Psalm 123,2 heißt es:

„Wie die Augen der Knechte auf die Hand ihres Herrn,
wie die Augen der Magd auf die Hand ihrer Herrin,
so schauen unsre Augen auf den Herrn, unsern Gott,
bis er uns gnädig ist.“

Jesus fordert seine Jünger auf, wachsam zu sein, denn „ihr wisst nicht, an welchem Tag euer Herr kommt“ (Mt 24,42; vgl. Mt 25,13; Mk 13,33; Lk 12,40; Lk 21,36). Aber nach dem Neuen Testament wissen wir, dass es Jesus ist, der als Herr kommt, und dass wir nicht mehr wachsam in dem Sinne sein müssen, wie die *liquid modernity* es verlangt: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“ (Lk 10,18), sagt Jesus und es gilt:

„Jetzt ist er da, der rettende Sieg,
die Macht und die Herrschaft unseres Gottes
und die Vollmacht seines Gesalbten;
denn gestürzt wurde der Ankläger unserer Brüder,
der sie bei Tag und bei Nacht
vor unserem Gott verklagte“ (Offb 12,10).

Obwohl die Ankunft des Menschensohnes manchmal mit einem Einbruch verglichen wird, macht Jesus im Lukasevangelium deutlich, dass Wachsamkeit erforderlich ist, um sicherzustellen, dass er nicht übersehen wird. Man soll dem Menschensohn die Tür öffnen (Lk 12,36), und seine Diener, die in seiner Abwesenheit auf sein Eigentum aufpassen, dürfen die ihnen Anvertrauten nicht vernachlässigen (Lk 12,42–46).

Kurz gesagt, wo es in der *liquid modernity* nur um die Wachsamkeit selbst geht, da kommt es im Evangelium auf das Licht an, das zur Wachsamkeit und

Treue mahnt. Wonach schaust du aus und worauf wartest du? Menschen sind nach der neutestamentlichen Überzeugung bestimmt durch das, wonach sie sich sehnen. In diesem Sinne ist ein unqualifiziertes Verlangen nach einer *liquid church* ein Zeichen dafür, dass die Logik des flüssigen Lebens auch die Praktische Theologie schon im Griff hat. Im Lichte des Evangeliums erscheint die *liquid society* und ihre Kultur der Verflüssigung als eine Abwendung vom Evangelium, das die Welt als einen Raum für die gläubige Existenz qualifiziert. Man könnte in dem Ruf nach einer *liquid church* eine moderne List der fünf törichten Jungfrauen aus dem Gleichnis sehen, die kein Öl mehr haben (vgl. Mt 25,1–12). Diese List würde dann darin bestehen, etwas anderes in die Lampen zu gießen, damit diese zumindest noch erwartungsvoll zu brennen scheinen.

Der englische Theologe und Dominikaner Timothy Radcliffe meint unter Bezugnahme auf einen Artikel des damaligen Kardinals Joseph Ratzinger, dass *liquid modernity* deutlich mache, dass wir nicht ohne Unterbrechung leben können. Der Sonntag unterbricht – in der Linie des jüdischen Sabbats – für Christen das profane Bemühen, die Welt durch Arbeit zu verändern. Der Sonntag ist für Christen ein Fest der Erlösung der Welt durch Gott in Jesus Christus, wodurch ohne Verdienst oder Anstrengung unsererseits mitten in der Dunkelheit Gottes Licht scheint.⁶ Das Paradox ist natürlich, dass die Notwendigkeit und sogar schon die Möglichkeit einer solchen Unterbrechung einen vorherigen Bruch mit der Logik der *liquid modernity* notwendig macht. Wenn jede Plausibilität der Idee, eine Berufung zu haben, unter dem Druck des flüssigen Lebens verschwindet, wie entsteht dann Raum für das Bewusstsein, dass die wahre Berufung des Menschen nur jenseits des flüssigen Lebens zu finden ist und dass es einen Tag braucht, um sich daran zu erinnern?

3. Die Kirche als eine Erinnerung, dass das menschliche Leben auf Gott ausgerichtet ist

Es ist im Prinzip die Aufgabe der Kirche, bei Menschen die Erinnerung an diese Berufung wachzuhalten. Zumindest ist dies die Ansicht von Edward Schillebeeckx in seinem Kommentar zu *Gaudium et Spes*, der pastoralen Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in die Welt von heute und zu den Entwürfen der Konstitution, als diese einfach als Schema 13 bezeichnet wurde. Im Herz dieses Dokuments steht nach Schillebeeckx der Mensch, „mit

⁶ Vgl. Timothy Radcliffe, *What is the Point of Being a Christian?* London 2005, 194–208. Vgl. Joseph Ratzinger, *Zeit für Gott: Zeit für den Menschen. Ein Wort zum christlichen Sonntag*, München 1981.

seinem transzendenten, absoluten Ziel, dennoch lebend in einer irdischen Geschichte, die ihre eigenen Zukunftsprojekte hat“⁷. Das heißt, dass der Mensch immer schon auf Gott ausgerichtet ist, er aber in der Welt lebt mit der Aufgabe, die Welt und sich selbst zu gestalten. *Liquid modernity* ist eine mögliche Form der Gestaltung. Die Kirche steht nicht außerhalb solcher Formen, sondern sie ist nach Schillebeeckx unausweichlich und fest mit ihnen verbunden. Theologisch gesagt: die Kirche partizipiert an der Welt, aber hat nach Schillebeeckx in der Welt und vor der Welt gleichzeitig eine bestimmte Aufgabe zu erfüllen. Wie kann sie diese Aufgabe erfüllen in *liquid times*?

„Welt“ bedeutet für Schillebeeckx zwar auch die weltliche Realität mit ihrer eigenen Struktur und autonomen Gesetzlichkeit, aber als theologisches Konzept zeigt es diese Realität als einen „objektiven Ausdruck des Gnadenlebens“, als einen Ort, an dem Gott sich befreiend für die Menschen und ihre Realität engagiert, wie sich das verborgen, aber endgültig offenbart in Leben, Leiden, Tod und Auferstehung Jesu Christi.⁸ Es ist gerade die Aufgabe der Kirche, die Welt als Ort dieser Wahrheit zu bestimmen. Hiermit schließt Schillebeeckx an einen Gedanken in *Gaudium et Spes* an:

„Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.“ (GS 22)

Mit anderen Worten: Menschliches Leben ist nach Schillebeeckx – und nach *Gaudium et Spes* – bereits von der mit der Auferstehung Jesu Christi durch Gott begonnenen Erlösung umschlossen, *bevor* die Kirche den Menschen diese Rettung verkündet und ihnen ihren Platz darin zusagt. Die Kirche ist das sichtbare Zeichen und die Erfüllung dieser Zusage, deshalb nennt das Zweite Vatikanische Konzil in *Lumen gentium* die Kirche „Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Nach der sich *Gaudium et Spes* anschließenden Sicht von Schillebeeckx ist das Leben der Menschen in der Welt ein Spiegelbild des göttlichen Engagements für die Welt, was er ‚implizites Christentum‘ nennt. Das soll heißen:

„[Es gibt] einen eigenen, nicht-sakralen, aber geheiligten Ausdruck der Lebensgemeinschaft des Menschen mit dem lebendigen Gott, wovon die Kirche als Heilsinstitut mit

⁷ Edward Schillebeeckx, *Bezinning op het eindresultaat van Vaticanum II*, in: *Oecumene* 5 (1966), 12–23; ders., *Bezinning op het eindresultaat van het concilie*, in: ders., *Het Tweede Vaticaans Concilie*, II, Tielt – Den Haag 1966, 58–84, hier 69.

⁸ Edward Schillebeeckx, *Kerk en Wereld: de betekenis van ‚Schema 13‘*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 4 (1964), 386–399, hier 388.

ihrem gemeinsamen Glaubensbekenntnis, ihrem Kult und ihren Sakramenten der abgeleitete sakrale Ausdruck ist.“⁹

In den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts fiel es Schillebeeckx nicht schwer, dieses implizite Christentum zu identifizieren. Er schrieb:

„Eine verschleierte *Hoffnung* scheint diese Welt zu tragen und zu treiben, trotz einiger Zeichen von Verzweiflung links und rechts und des Gefühls der Sinnlosigkeit in der Weltgeschichte.“ „[Die Kirche müsste] diese verborgene Hoffnung aufnehmen und der Welt ihre eigene, mehr explizite Erwartung anbieten. ‚Wenn du wüsstest, worin die Gabe Gottes besteht‘ (Joh 4,10), wovon du, Welt, selbst unbewusst lebst! Mögest du doch die Gnade Gottes erkennen!“¹⁰

Lässt sich das Gleiche auch noch in der Situation des *liquid life* in der *liquid modernity* sagen? Was ist die ‚verschleierte Hoffnung‘, die die Welt heute auf verborgene Weise trägt und antreibt?

Nach der Auffassung vieler ist die Vorstellung, dass Christi Verbindung mit der Geschichte der Welt und mit dem Leben der Menschen der kirchlichen Verkündigung dieser Verbundenheit vorausgeht, eine Erfindung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Art und Weise, wie dieser Gedanke in *Gaudium et Spes* ausgedrückt wird und wie Schillebeeckx dies aufnimmt, spiegelt tatsächlich stark die Entdeckung der Bibelexegese des 20. Jahrhunderts wider, dass Gottes Erlösung der Menschheit die Form einer Heilsgeschichte hat, wovon Gott selbst die Ursache, die tragende Kraft und das Ziel ist. Dennoch beantwortet schon Thomas von Aquin in seiner *Summa Theologiae* die Frage, ob Christus das Haupt aller Menschen sei, d. h. auch derjenigen, die nicht an ihn glauben, interessanterweise mit einem klaren Ja.¹¹ Dabei reagiert Thomas explizit auf den möglichen Einwand, dass ein Haupt nur mit den Gliedern seines Körpers verbunden sei und dass, weil die Ungläubigen keine Glieder der Kirche sind und die Kirche nach dem Epheserbrief (1,23) der Leib Christi ist, Christus also *nicht* als das Haupt aller Menschen bezeichnet werden könne.

Thomas antwortet auf diesen Einwand, dass man mehrere Möglichkeiten unterscheiden könne, wie Christus das Haupt eines Menschen sei. Im strengsten Sinne ist Christus das Haupt derjenigen, mit denen er in Herrlichkeit vereint ist, d. h. im ewigen Leben nach dem Tod vor dem Antlitz Gottes. Dann ist er das Haupt derjenigen, mit denen er in ihrer antwortenden Liebe zu ihm verbunden ist, und derjenigen, mit denen er ebenso durch ihren Glauben an ihn verbunden ist. Aber Christus ist auch das Haupt derjenigen, mit denen er in der *Möglichkeit* verbunden ist, dass sie irgendwann einmal dazu kommen werden, an ihn zu glauben, was für einige Wirklichkeit wird, für andere nicht. Für diese

⁹ Schillebeeckx, *Kerk en Wereld* (s. Anm. 8), 390.

¹⁰ Schillebeeckx, *Kerk en Wereld* (s. Anm. 8), 399.

¹¹ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* III, Q. 8, Art. 3.

letzte Gruppe hört er dann auf, ihr Haupt zu sein, wenn sie sterben und nicht mehr über diese Möglichkeit verfügen. Kurz gesagt: In der Liebe Gottes in Jesus Christus, die sich in seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung ausdrückt, und in der Möglichkeit *aller* Menschen, darauf mit Glauben zu antworten, haben alle Christus als ihr Haupt und sind alle mit dem Ziel verbunden, das er ihnen anbietet: Gemeinschaft mit Gott. Wenn es dabei bleibt, dann leben sie in dem, was Thomas einen ungeformten Glauben nennt, eine *fides informis*. Das heißt, dass sie ein gewisses Maß an Einsicht haben in das, was im objektiven Sinne Gottes liebendes Engagement mit der Welt bezeugt, aber ohne diese Einsicht in eine bewusste und explizite Liebe zu Gott umzusetzen, die das Heil aller Menschen will.¹²

Ist das Leben in der *liquid modernity* als eine *fides informis* zu betrachten? Und wie könnte es in eine *fides formata* übergehen, einen lebendigen Glauben, der geprägt ist von einer Liebe zu Gott?

4. Offen für Verflüssigung?

Wie jede Kultur, so ist auch die *liquid modernity* ein Ausdruck des Verlangens, sich in der Welt zu Hause zu fühlen. *Gaudium et Spes* fordert Einsatz für die Welt, „damit sie Frucht bringe und eine würdige Wohnstätte für die gesamte menschliche Familie werde“. Die Menschen sollen das Leben der gesellschaftlichen Gruppen mitgestalten als Ausdruck des „schon am Anfang der Zeiten kundgemachten Auftrag[es] Gottes [...], [...] sich die Erde untertan zu machen und die Schöpfung zu vollenden“, und als Befolgung des großen Gebotes Christi, „sich in den Dienst seiner Brüder zu stellen“ (GS 57). Mehr als die Kultur der sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts, als *Gaudium et Spes* geschrieben wurde, ist die Kultur der *liquid modernity* tief davon durchdrungen, dass diese Aufgabe nie zu einem Ende kommt. Immer wieder muss auf neue Möglichkeiten und neue Bedrohungen reagiert werden. Die *liquid modernity* scheint weniger die Gefahr in sich zu bergen, dass (wie *Gaudium et Spes* es sagt) „der Mensch in allzu großem Vertrauen auf die heutigen Errungenschaften sich selbst zu genügen glaubt und darüber hinaus nicht mehr sucht“, und so vereitelt, dass die Gläubigen ihren „Sinn auf das Himmlische und nicht auf das Irdische“ richten (Kol 3,2). Das Bewusstsein von der Unzulänglichkeit und Vorläufigkeit der bestehenden Kultur erhöht in der *liquid modernity* jedoch die Knechtschaft. Rettung wird nur im Rahmen dessen erwartet, was die je konkrete Situation vor Ort erfordert. Darauf konzentriert sich alle Aufmerksamkeit. Diese Orientierung auf das jeweils Konkrete ist allerdings auch selbst eine

¹² Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II-II, Q. 4, Art. 4.

Form der Kapitulation vor dem, was Paulus das Gesetz der Sünde nennt, die in den Tod führt, aus dem Jesus Christus Hoffnung auf Rettung bietet (Röm 7,23–24).

Der innovative Impuls, den *Gaudium et Spes* in der Kirchen- und Theologiegeschichte bewirkt hat, liegt in einer positiven Haltung der eigenen Zeit gegenüber. Hat die Kirche sich früher vor allem gegen die modernen Innovationen abgegrenzt, so fordert dieses Dokument die Gläubigen auf, die positiven Werte der modernen Kultur zu erkennen:

„Unter diesen sind zu nennen: die Pflege der Naturwissenschaften, unbedingte Sachlichkeit gegenüber der Wahrheit bei der wissenschaftlichen Forschung, die heute gegebene Unerlässlichkeit der Zusammenarbeit mehrerer in dafür organisierten Teams, der Geist der internationalen Solidarität, das immer wacher werdende Bewusstsein von der Verantwortung der Fachleute für den Dienst am Menschen und dessen Schutz, der Wille zur Verbesserung der menschlichen Lebensbedingungen aller, besonders jener, die die Verantwortung für sich selbst nicht übernehmen können oder kulturell zurückgeblieben sind.“ (GS 57)

Damit kann die vollständige Teilnahme am modernen Leben „in gewissem Sinn eine Vorbereitung bedeuten“ für „die Aufnahme der Botschaft des Evangeliums [...], die durch die göttliche Liebe von dem beseelt wird, der gekommen ist, die Welt zu retten“ (GS 57). Auf diese Weise wird der implizite Glaube, der mit dem Leben in der modernen Kultur verbunden ist und der theologisch als eine *fides informis* charakterisiert werden könnte, verwandelt in eine *fides formata*.

Im Vergleich zu der positiven Beschreibung der modernen Kultur in *Gaudium et Spes* ist die Kultur der *liquid modernity*, wie Bauman sie beschreibt, weniger auf soziale Verbindungen und die Verantwortung für andere gerichtet. Auf der anderen Seite ist *liquid modernity* stark durchtränkt von der Erkenntnis, dass der Mensch nicht von dem lebt, was er für sich selbst erobert hat, sondern von dem, was sich als neu ankündigt. Nicht die Stabilisierung der bestehenden Verhältnisse der Welt ist im Fokus, sondern der nötige Wandel. Peter Sloterdijk hat auf die Übereinstimmung hingewiesen, die diese Forderung mit der Tradition des geistlichen Lebens im Christentum mit dem Aufruf zur beständigen Konversion hat: *Du musst dein Leben ändern*.¹³

Nun ist der Gedanke, dass Religion das Bewusstsein schlechthinniger Abhängigkeit ist, seit Schleiermachers *Reden über die Religion* weit verbreitet. Gleiches gilt für die Einsicht, dass der Zugang dazu auch für den modernen Menschen immer noch möglich ist.¹⁴ Jedoch ist *schlechthinnige* Abhängigkeit

¹³ Vgl. Peter Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt/M. 2009.

¹⁴ Vgl. Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Kritische Gesamtausgabe I/12), Berlin 1995, 1–321 [zuerst 1799 erschienen].

etwas grundsätzlich anderes als *fortwährende* Abhängigkeit. Schleiermachers Auffassung von Religion als Abhängigkeitsgefühl kann als moderne Entsprechung des klassischen Verständnisses gelten, nach dem endliches Sein und damit der Mensch als ein endlich Seiender nicht aus sich selbst heraus bestehen kann, sondern in etwas anderem seinen Ursprung, seinen tragenden Grund und sein Ziel hat. Das fortwährende Abhängigkeitsgefühl der *liquid modernity* fußt auf der Überzeugung, dass es im Kampf des Lebens notwendig sei, immer wieder die Möglichkeiten zur Selbstbehauptung zu finden und zu nutzen.

Die Kirche sollte daher in der *liquid modernity* nicht einfach versuchen, eine *liquid church* zu werden. Die Kirche hat bereits in der Moderne allzu schnell die Merkmale einer festen und starken Institution übernommen, um dem Druck der feindlichen Umwelt standzuhalten. Sie war sich selbst genug und meinte, über die Botschaft der Erlösung, die ihr anvertraut ist, verfügen zu können. Sie sah es nicht mehr als ihre Aufgabe an, den Anbruch des Reiches Gottes zu erwarten, weil sie sich selbst als das Reich Gottes auf Erden betrachtete und als Wächterin über die wahre, göttliche Ordnung. Diese Kapitulation der römisch-katholischen Kirche vor der Moderne fing nicht mit ihrer ausdrücklich positiven Anerkennung der modernen Kultur während des Zweiten Vatikanischen Konzils an. Sie fing bereits mit dem Konzil von Trient an und kam gewissermaßen in den Dokumenten des Ersten Vatikanischen Konzils (1869–70) zum Abschluss. Zwischen der Mitte des 19. und der Mitte des 20. Jahrhunderts strahlte sie dieses Selbstbild konsequent aus. Gerade ihr Versuch, sich als leistungsstarker Kontrapunkt zur Modernität zu profilieren, hat die Kirche zu einer ausgesprochen modernen Institution gemacht, die jetzt beim Zerfallen, Zerbröckeln und Verdunsten der modernen Konstellation große Mühe hat, sich umzugestalten.

Auf die Paradoxien eines auf Stabilität und Festigkeit, auf Konsistenz und Verantwortung fixierten modernen Lebens, sollten jetzt nicht die Paradoxien des *liquid life* folgen. Der Fokus auf das augenblickliche Erleben könnte zu einem unstillbaren Verlangen nach Massenereignissen führen, die die Beteiligten berühren und ihnen das Gefühl geben, an etwas Wichtigem beteiligt zu sein, sie aber hinterher mit einem erneuten Gefühl von Einsamkeit und Leere zurücklassen. Die Tendenz, sich ständig anzupassen, würde möglicherweise zu dem hemmungslosen Versuch des Anschlusses an den neuesten spirituellen Trend führen, weil das, wovon man früher das Heil erwartete, das Heil nicht gebracht hat. Die Überzeugung, sich ständig ändern zu müssen, könnte zu dem Bewusstsein führen, nie genug zu wissen, nie genug zu tun, nie genug zu reflektieren und zu meditieren, und von daher zu einer rastlosen Suche nach mehr und besseren Informationen, nach mehr und besserem Engagement,

nach mehr und tieferer Einsicht. Tendenzen in dieser Richtung sind überall in unserer unruhigen und chaotischen religiösen Situation zu finden.¹⁵

5. Im Spiegel der Hagar

Liquid modernity versteht sich selbst als die höchste Form der Freiheit. Sie stilisiert alles, was ihr widerspricht, zu einer Bedrohung dieser Freiheit durch erneute Bindung. Die ständige Sorge um die eigene Freiheit, mit der man ständig auf Neues reagieren kann, führt zur Erfahrung der gleichzeitigen Gefangenschaft und Entwurzelung. Die Alternative der christlichen Tradition hierzu ist die liebevolle Loyalität und das Engagement, nicht zuerst als Aufforderung zu einem Leben nach bestimmten Grundsätzen oder Normen, sondern als Angebot zur Einsicht. Für den christlichen Glauben ist das Leben nicht ein ruheloses Warten in der Leere auf Chancen und Möglichkeiten, sondern es bezeugt Gottes Engagement, das sich in der Zukunft voll offenbaren wird. In der *liquid modernity* wird auch die Kirche Züge von Liquidität bekommen, weil der Gott, den die Kirche bezeugt, sich von seinem Volk finden lässt und mit ihm verbunden ist, in welcher Kultur auch immer. Gott lässt sich aber nicht auf die Art finden, wie die *liquid modernity* meint suchen zu müssen und finden zu können: in einer ängstlichen Hyperaufmerksamkeit. Er ist derjenige, der sich „ertasten und finden“ lässt und „keinem von uns [...] fern“ ist (Apg 17,27).

Vielleicht ist das beste Leitbild des menschlichen Schicksals in der *liquid modernity* Hagar. Sie ist bekanntermaßen die ägyptische Sklavin von Sarai, die sie ihrem Ehemann zuführt, so dass dieser mit ihr den Sohn zeugen kann, den sie ihm selbst nicht schenken kann. Hagar wird schwanger und fängt an, sich für den Geschmack von Sarai zu stark als die Mutter des zukünftigen Erben in den Vordergrund zu drängen. Mit der Genehmigung von Abram macht Sarai Hagar das Leben so schwer, dass diese in die Wüste flieht. Dort überzeugt sie ein Engel Gottes zurückzukehren, und sie gebietet Abram einen Sohn (Gen 16,1–15). Als Sara – wie sie inzwischen heißt – dann selbst schwanger wird, überzeugt sie, wie es scheint mit der Unterstützung Gottes, Abraham – wie dessen Name inzwischen lautet – Hagar mit ihrem Sohn in die Wüste zu schicken, nur ausgerüstet mit einem Brot und einem Schlauch Wasser (Gen 21,1–13). Hagar irrt in der Wüste umher, und „als das Wasser im Schlauch zu Ende war, warf sie das Kind unter einen Strauch, ging weg und setzte sich in der Nähe hin, etwa einen Bogenschuss weit entfernt; denn sie sagte: Ich kann

¹⁵ Für eine Analyse der heutigen religiösen Situation als unruhiges Suchen nach Ruhe, als grundloses Suchen nach Grund und als grenzenloses Suchen nach Geborgenheit vgl. Joep de Hart, *Zwevende gelovigen. Oude religie en nieuwe spiritualiteit*, Amsterdam 2011.

nicht mit ansehen, wie das Kind stirbt“ (Gen 21,15–16). Ihr werden dann aber von Gott selbst die Augen geöffnet, so dass sie eine Wasserquelle entdeckt, und ihr wird durch die Engel Gottes versprochen, dass aus dem Jungen eine große Nation hervorgehen wird (Gen 21,17–21).

Die schwarze feministische bzw. *womanistische* Theologin Delores S. Williams sah in Hagar das Schicksal der schwarzen Frauen, die sich in der Situation der Sklaverei die Willkür und die Verachtung ihrer Herrinnen und die Gewalt und die Feigheit ihrer Herren gefallen lassen mussten, verbunden mit der scheinbaren Komplizenschaft Gottes mit diesen.¹⁶ Williams war aber nicht die Erste. Nicht nur haben Generationen schwarzer Frauen vor ihr die Geschichte von Hagar mit dem Gefühl der Wiedererkennung gelesen, sondern auch die schwarze Alttestamentlerin Renita J. Weems hatte bereits früher von der Hagar-Geschichte gesagt, dass sie in den verschiedenen Formen des Kampfes und Verrats, der Rivalität und Komplizenschaft eine bedeutungsvolle Geschichte für schwarze Frauen ist.¹⁷ Ihre Vermutung ist, dass schließlich jede sich manchmal in Hagar wiedererkennen kann:

„At some time in all our lives, whether we are black or white, we are all Hagar’s daughters. When our backs are up against the wall, when we feel abandoned, abused, betrayed, and banished, when we find ourselves in need of another woman’s help (a friend, neighbor, colleague, relative, stranger, another man’s wife) we, like Hagar, are in need of a woman who will ‚sister‘ us, not exploit us. In those times we are frequently just a sister away from our healing.“¹⁸

Hagar ist in der Geschichte völlig abhängig. Sie tut, was man ihr sagt, unterwirft sich ihrem Schicksal und wartet auf die Dinge, die da kommen. Die Geschichte von Hagar macht es möglich, ähnliche Situationen als Situationen zu erkennen, in denen Widerstand möglich ist und auch tatsächlich geäußert wird, in denen gelitten wird durch die Verbundenheit mit Gott anstelle durch das Auftreten Gottes.

Die feministische Theologin Phyllis Trible beschreibt in ihrem Buch *Texts of Terror* Hagar auf eine Weise, die an den leidenden Knecht in Jesaja erinnert: „[E]r wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen, wegen unserer Sünden zermalmt“ (Jes 53,5).¹⁹ Dies ist der Grund für die Idee, dass die rettende Aktion

¹⁶ Vgl. Dolores S. Williams, *Sisters in the Wilderness. The Challenge of Womanist God-Talk*, Maryknoll 1993.

¹⁷ Renita J. Weems, *Reading Her Way Through the Struggle. African American Women and the Bible*, in: Cain Hope Felder (Hg.), *Stony the Road we Trod. African American Biblical Interpretation*, Minneapolis 1991, 57–77.

¹⁸ Renita J. Weems, *Just a Sister Away. A Womanist Vision of Women’s Relationships in the Bible*, San Diego 1988, 17.

¹⁹ Vgl. Phyllis Trible, *Texts of Terror. Literary Feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia 1984, 8.

Gottes und seines Engels der Anfang einer vollständigen Heilung der Situation ist.²⁰ Mit Worten aus Psalm 23:

„Muss ich auch wandern in finsterner Schlucht,
ich fürchte kein Unheil; denn du bist bei mir,
dein Stock und dein Stab geben mir Zuversicht.
Du deckst mir den Tisch
vor den Augen meiner Feinde.
Du salbst mein Haupt mit Öl,
du füllst mir reichlich den Becher“ (Ps 23,4–5).

Im Spiegel der Hagar-Geschichten ist die *liquid modernity* eine Situation des Exils, keine Situation der Freiheit und der unbegrenzten Möglichkeiten der Selbstentfaltung. Sie ist kein Ort, wo Menschen nur auf ihre Chance warten, immer freier zu werden, sondern wo sie fürsorgliche Geschwister brauchen. Das Ziel ist nicht, nur ja keine Chance zu übersehen, sondern was zählt ist, dass Menschen nicht übersehen werden. Und sie werden nicht übersehen, wie Hagar in ihrer Einsamkeit nicht übersehen wurde. Mit ihrem ganzen Schmerz, ihrem Hunger und Durst im wörtlichen und übertragenen Sinne, wird sie im entscheidenden Moment gesehen von jemandem, der sich mit ihr verschwärt und ihre Schwäche nicht zum eigenen Vorteil missbraucht. Es sind vorübergehende und schwache Formen der Gemeinschaft, die mit den Worten von *Lumen Gentium* „Zeichen und Werkzeug“ sind „für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1).

Liquid modernity erfordert nicht ohne weiteres eine *liquid church*. Wohl erfordert sie ein Kirchenverständnis, das flüssig genug ist, um *solche* Gemeinschaften zu sehen und zu stiften. Sie sind nicht unbedingt selbst Kirche, aber theologisch gesprochen zeigen sie etwas von dem, was Kirche ist und wie die Kirche immer und immer wieder entsteht im Raum Gottes – unspektakulär, aber in echter und treuer Nähe durch alle Turbulenzen hindurch. Die Anwesenheit Gottes, sichtbar in Leben, Tod und Auferstehung Jesu und hörbar in seinen Worten, ist selbst ‚flüssig‘, und zwar so, dass sie im Dienst seiner heilsamen Treue zum Menschen und in seinem Engagement für das Leben ‚flüssiger‘ nicht mehr gedacht werden kann. Das sollte auch für die Kirche gelten. Ihre Aufgabe ist es, inmitten der heutigen Liquidität eine Form zu finden, die es ermöglicht, Gott in Wort und Tat zu verehren und verkünden.

²⁰ Vgl. Hans-Peter Geiser, *The Community of the Weak. Social Postmodernism in Theological Reflections on Power and Powerlessness in North America*, Eugene 2013, 132–139.

6. Die unvollendete Kirche

Gegenüber einer statischen Kirche als militantem Gegenbild zur Modernität, selbst unbeabsichtigt modern und somit ihrem Gegenbild ähnlich, erfordern *liquid times* ein Kirchenbild, das um die eigene Unvollkommenheit weiß. Nicht in dem Sinne, wie die Moderne bis heute vieles als unfertig ansieht und auch so behandelt: als zu perfektionieren, weiter auszubauen und zu verbessern. Die Kirche ist theologisch kein Projekt, sondern die fortlaufende, gottgegebene Fähigkeit, Zeichen und Instrument für seine Absichten und seine Gegenwart zu werden und zu sein. Eine unvollendete Kirche ist eine Kirche, die auf die Zukunft Gottes hin existiert und die sich von dieser Zukunft immer wieder verändern lassen will. Es ist nicht die Sendung der Kirche, der neuesten Mode hinterherzulaufen oder jeweils das Neueste zu bieten, wovon Zeitgenossen ihre spirituelle Hilfe erwarten. Die Kirche muss aktualisiert werden, nicht durch das, was sie selbst versucht, sondern durch das, was ihr von Gott her unwiderruflich zukommt und von ihr Respekt und Gehorsam verlangt. Die Kirche ist unvollendet, solange die Geschichte unvollendet ist und Gottes kreative Möglichkeiten sich noch nicht erschöpft haben.²¹

Die Kirche besteht nicht um ihrer selbst willen. Die Kirche ist der Ort der Antizipation dessen, was noch kommt, aber schon unwiderruflich begonnen hat und im Kommen ist, eigentlich schon von Anfang an: „Im Anfang war das Wort“ (Joh 1,1), das am Ende sagt: „Seht, ich mache alles neu“ (Offb 21,5). *Liquid modernity* schärft das Bewusstsein dafür, dass das Sein im Kommen ist und die menschliche Existenz eine Form des Erwartens. Es kann jedoch das Missverständnis entstehen, dass das tatsächliche Kommen von der Erwartung abhängt, statt dass das Kommen die Erwartung weckt und immer mehr wecken soll. Die Kirche sollte sich nicht in einer Weise gestalten, die sich einfach den *liquid times* anpasst. Die Kirche sollte ihre Gestalt finden durch das, was sich gerade durch den Zeitgeist hindurch präsentiert als Zeichen der Zeit, die uns von Gott gegeben sind. Zeichen, die zeigen, dass jede Zeit Gottes Zeit ist – *liquid* oder anders.

²¹ Vgl. Bernard P. Prusak, *The Church Unfinished. Ecclesiology Through the Centuries*, New York – Mahwah, N.J. 2004, bes. 330–333.

Prof. Dr. Erik P. N. M. Borgman
Professor für Public Theology,
Inhaber des Cobbenhagen Chair der Tilburg University
P.O. Box 90153
NL-5000 LE Tilburg
Fon: +31 13 466 2607
E-Mail: e.p.n.m.borgman(at)uvt(dot)nl

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 Kristallisierungen, 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 choreografierte 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.

Liquid Church?

Organisationssoziologische Anmerkungen

Abstract

Die Großkirchen in Deutschland suchen auf unterschiedlichen Wegen den historischen Pfad staatsanaloger bürokratisch-hierarchischer Organisationen zu verlassen und weisen mehr oder weniger ausgeprägt Elemente wandlungsfähiger „liquider Organisationen“ auf. Insofern kommt die Annahme vom hybriden Charakter ihrer Organisationsformen der Realität am nächsten. Nicht im Widerspruch dazu lassen sich Kirchen aber auch als „intermediäre Organisationen“ begreifen und analysieren. Damit werden die Spannungen und Vermittlungsleistungen kirchlicher Organisationen zwischen Mitgliedschafts- und Einflusslogik ins Zentrum des Interesses gerückt. Mit der Bezugnahme auf eine für Kirchen spezifische Bindung an eine dritte Logik, nämlich die der Erinnerung, lassen sich Spezifika der Kirchen als Organisationen der Analyse zugänglich machen.

The mainline churches in Germany aim to leave the historic path of bureaucratic-hierarchical organisations, which resemble the State. Instead, they show more or less pronounced elements of versatile „liquid organisations“. In this respect, the idea of hybridity comes closest to their reality. Not contrary to this perspective, churches can also be understood and analysed as „intermediary organisations“. Thus the tensions and the efforts of intermediation of church organizations, which range between a logic of their membership and a logic of influence, become the center of attention. With reference to a third form of logic, the logic of remembrance, specifics of the churches as organisations become accessible for analysis.

1. Einleitung

Kirchen lassen sich als Organisationen begreifen und analysieren. Insofern können Konzepte wie bürokratische Organisation im Anschluss an Max Weber oder formale Organisation im Sinne Niklas Luhmanns auf die Analyse von Kirchen angewandt werden.¹ Gleichzeitig sind aber Kirchen anders als staatliche Verwaltungen und wirtschaftliche Konzernorganisationen deutlich mehr als Organisationen. Dies ist wohl der Grund dafür, dass es bis heute kein überzeugendes Konzept zur Analyse von Kirchen als Organisationen gibt. Auf diesem

¹ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen ⁵1972, 122–131; 548–579; 834–836; Niklas Luhmann, *Organisation und Entscheidung*, Wiesbaden ²2006; ders., *Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen*, in: Jakobus Wössner (Hg.), *Religion im Umbruch, Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft*, Stuttgart 1972, 245–285.

Hintergrund sollen im Folgenden zwei Themenfelder der organisationssoziologischen Forschung auf die Situation von Kirchen als Organisationen angewandt werden. Die Organisationssoziologie hat sich in immer neuen Wellen an Max Webers Konzeption bürokratischer Organisation abgearbeitet.² Eine Linie der Kritik verweist darauf, dass Webers Blick allein auf die interne Befehlsstruktur und die hierarchischen Über- und Unterordnungsverhältnisse konzentriert war und die Umwelt der Organisation unterbelichtet blieb. Bürokratische Organisationen – so das Ergebnis entsprechender organisationssoziologischer Forschungen – sind nur unter bestimmten Umweltbedingungen tatsächlich effizient. Die Umwelt muss gut voraussehbar und der längerfristigen Planung zugänglich sein und eine geringe Wandlungsrate aufweisen. Bei turbulenten Umwelten erweisen sich dagegen Organisationen als erfolgreich, die deutlich von bürokratischen Strukturen abweichen. Aus den entsprechenden organisationssoziologischen Forschungen sind Vorstellungen von einer „liquiden Organisation“ entwickelt worden, die sich schnell ändernden Umwelten anzupassen vermag. Diese möchte ich im ersten Teil auf organisationssoziologische Überlegungen zu einer „liquid church“ beziehen.

Ein zweites für Kirchen als Organisationen möglicherweise interessantes Forschungsfeld stammt ursprünglich aus der Verbändeforschung. Es geht um Organisationen, die Mitglieder haben und gleichzeitig Mitglieder sind. Organisationen dieses Typs haben Mitglieder und organisieren die Bedürfnisse und Interessen von Mitgliedern. Gleichzeitig sind sie aber notwendigerweise auch Mitglieder im immer dichter werdenden Netz von Organisationen, sonst könnten sie ihre Ziele nicht erreichen. Zwischen beiden Verpflichtungsrichtungen kommt es zu typischen Spannungen, die Organisationen dieser Art zum Ausgleich bringen müssen. Deshalb spricht die Forschung in diesem Zusammenhang von „intermediären Organisationen“.³ Im zweiten Teil möchte ich deshalb zu klären versuchen, ob und wie weiterführend es ist, Kirchen in Organisationsgesellschaften mit hohen Wandlungsraten als „intermediäre Organisationen“ zu begreifen und zu analysieren.

² Eugene Litwak, Drei alternative Bürokratiemodelle, in: Renate Mayntz, Bürokratische Organisation, Köln – Berlin 1968, 277–288; Stewart Clegg – Carmen Baumeier, Essai: From Iron Cage to Liquid Modernity in Organization Analysis, in: Organization Studies 31 (2010), 12, 1–21.

³ Wolfgang Streeck, Vielfalt und Interdependenz. Überlegungen zur Rolle von intermediären Organisationen in sich ändernden Umwelten, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 39 (1987), 471–495.

2. Kirchen als „liquid organizations“

Zu Organisationen gehört – so Niklas Luhmann – dass sie einen außerordentlich hohen Grad an Kontingenz aufweisen.⁴ Dies betrifft als Erstes die Mitgliedschaft in Organisationen. Wie keine anderen sozialen Gebilde setzen Organisationen voraus, dass es Ein- und Austritt gibt und dass über die Mitgliedschaft entschieden wird. Mitglied in Organisationen zu sein ist eine kontingente Angelegenheit bzw. wird von den beteiligten Akteuren als kontingent, als nicht notwendig behandelt. Man kann Mitglied einer Organisation sein, muss es aber nicht. Entscheidungsabhängig und damit kontingent sind aber auch alle relevanten Parameter von Organisationen. Sie gehen auf eine Entscheidung zurück, die zur Gründung der Organisation geführt hat. Mit der Gründung sind Entscheidungen über die Zielsetzung der Organisation verbunden. Es wird aber nicht nur über Zielsetzungen entschieden, sondern auch über Strukturen, über die Über- und Unterordnungsverhältnisse, in denen die Ziele angestrebt werden sollen. Ein drittes zentrales Entscheidungsfeld stellt das Personal einer Organisation dar, die Art und Qualifikation der Personen, die zwecks Erreichung der Ziele und in der Verfolgung bestimmter Programme in einer Organisation zusammenwirken sollen. Stabilität gewinnen Organisationen – so die Einsicht Luhmanns – dadurch, dass sie kontingente Entscheidungen aufeinander beziehen und damit den Raum des Möglichen einschränken. Wenn die Mitgliedschaft in Organisationen prinzipiell als kontingent behandelt wird, so lässt sich diese Kontingenz mit der kontingenten Entscheidung über die zentralen Parameter der Organisation verbinden. Wenn nichts in der Organisation *notwendig* ist, so wie es ist, dann kann die Kontingenz der Mitgliedschaft an die Kontingenz von Entscheidungen über die zentralen Parameter der Organisation gebunden werden. Das Ergebnis ist ein soziales Gebilde, das seine Stabilität der Entscheidungsabhängigkeit, Revidierbarkeit und Änderbarkeit aller Elemente verdankt. Alles könnte anders sein, aber mit der Entscheidung zur Mitgliedschaft bzw. der Übernahme der Mitgliedschaftsrolle besitzen die Festlegungen der Organisation für das Mitglied Geltung, eingeschlossen der Entscheidungswege, in denen sie jederzeit geändert werden können. Luhmann betrachtet Organisationen im Sinne dieses Ineinanders von Liquidität und Stabilität als eine folgenreiche soziale Erfindung, die sich evolutionär als außerordentlich erfolgreich erwiesen hat. Soziale Systeme organisierter Art haben sich zwischen Interaktionssysteme, die auf der unmittelbaren Anwesenheit der Akteure beru-

⁴ Niklas Luhmann, Allgemeine Theorie organisierter Sozialsysteme, in: ders., Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft, Opladen 1975, 39–50.

hen, und Gesellschaften mit ihren Teilsystemen geschoben.⁵ Sie sind primär dafür verantwortlich, dass die soziale Evolution nicht nur die Richtung einer horizontalen funktionalen Differenzierung in relativ autonome Teilsysteme genommen hat, sondern auch die Form einer Ebenendifferenzierung von sozialen Systemen mit unterschiedlichen Grundstrukturen ausgebildet hat. Es macht für Luhmann die spezielle Komplexität moderner Gesellschaften aus, dass sie nicht nur einen einmalig hohen Grad funktionaler Differenzierung aufweisen, sondern auch wie nie zuvor die unterschiedlichen Ebenen sozialer Systeme ausdifferenzieren und organisierten Sozialsystemen in fast allen Funktionssystemen eine tragende Rolle einräumen.

Kirchen in der Tradition des Christentums weisen eine spezifische Nähe, aber auch charakteristische Distanzen zum Typus organisierter Sozialsysteme im Sinne Luhmanns auf.⁶ Sie haben von Anfang an eine frei gewählte Mitgliedschaft ausgebildet und diese nachhaltig von familiären und ethnischen Bindungen gelöst. Mit der Rolle des Glaubensbekenntnisses und der ausformulierten Dogmatik haben sie auch die prinzipiell kontingente Mitgliedschaft an die Übernahme und Akzeptanz von internen Regelungen gebunden. Sie haben früh Elemente einer doppelten Mitgliedschaft entwickelt, indem sie zwischen einer Kernorganisation mit Kernakteuren und Kirchenmitgliedern unterschieden haben, die gleichzeitig den Status von Adressaten kirchlichen Handelns besitzen. Den Pfad in Richtung eines außerordentlich hohen Organisationsgrads hat insbesondere die westliche Kirche eingeschlagen, was zur Trennung vom östlichen Christentum beitrug. Unter nachhaltigem Rückgriff auf das römische Recht hat die westliche Kirche die kirchliche Organisation einer umfassenden Verrechtlichung unterzogen und die für die katholische Kirche bis heute prägende Verbindung von Organisation und kirchlichem Recht begründet.⁷ Max Weber sah bekanntlich in der römischen Kirche früh und nachhaltig das verwirklicht, was er als Idealtypus bürokratischer Organisation aus der Vielfalt der geschichtlichen Sozialformen zu rekonstruieren suchte.⁸ Während Webers primäres Interesse der Stabilisierung von Herrschaftsverhältnissen mittels büro-

⁵ Niklas Luhmann, *Interaktion, Organisation, Gesellschaft*, in: ders., *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Opladen 1975, 9–20

⁶ Luhmann, *Organisierbarkeit* (s. Anm. 1); ders., *Funktion der Religion*, Frankfurt/M. 1977, 272–316; Karl Gabriel, *Modernisierung als Organisation der Religion*, in: Michael Krügler – Karl Gabriel – Winfried Gebhardt (Hg.), *Institution, Organisation, Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel*, Opladen 1999, 19–37; Hartmann Tyrell, *Religion und Organisation. Sechs kirchensoziologische Anmerkungen*, in: Jan Hermelink – Gerhard Wegner (Hg.), *Paradoxien kirchlicher Organisation. Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche*, Würzburg 2008, 179–204.

⁷ Franz-Xaver Kaufmann, *Kirche in der ambivalenten Moderne*, Freiburg/Br. u. a. 2012, 196–199.

⁸ Weber, *Wirtschaft* (s. Anm. 1), 725.

kratischer Organisation galt, geht es Luhmann um Kontingenz und Wandlungsfähigkeit als Spezifikum organisierter Sozialsysteme. Sein konzeptioneller Zugang zu Organisationen reiht sich damit in die Versuche ein, das Bürokratiemodell Webers zu überwinden. Wie sich mit Blick auf die katholische Kirche zeigen lässt, macht es auch heute Sinn, Kirchen als bürokratische Organisationen mit Tendenzen zur Legitimierung ihrer Strukturen als Hierarchie, als heilige Herrschaft, zu analysieren. Orientiert man sich an der alternativen Organisationskonzeption Luhmanns, stellen sich aber andere Fragen und kommt anderes in den Blick: Lässt eine instabile, turbulente Umwelt, mit der die Kirchen heute konfrontiert sind, bürokratische Organisationsformen noch zu? Gibt es systematische Grenzen der Organisierbarkeit von Religionen? Hängen mögliche Grenzen der Organisierbarkeit von Religionen mit Problemen zusammen, mit denen die Kirchen heute zu kämpfen haben? Was bedeutet dies insbesondere für die katholische Kirche, die den westlichen Weg der Bürokratisierung und Verrechtlichung bis in die Gegenwart hinein am deutlichsten fortgesetzt hat?

Unter dem Stichwort „liquide Organisationen“ werden heute Organisationsformen artikuliert, die hohe Wandlungsraten hinsichtlich ihrer Programme, ihres Personals und ihrer Organisationsstrukturen zu realisieren in der Lage sind.⁹ Mit Blick auf die Kirchen als Organisationen lassen sich im Anschluss an Luhmann folgende Überlegungen anstellen. Kirchen können nicht unbegrenzt ihre Programme kontingent setzen, entscheidungsoffen definieren und den veränderten Umwelterfordernissen anpassen. Sie leben von der Bindung an eine Ursprungsbotschaft, die sich nicht ohne Gefährdung der Identität in eine fluide Organisationsideologie verwandeln lässt. Zwischen der Zementierung kirchlicher Lehre und aus ihr abgeleiteter kirchlicher Programme und einer grenzenlosen Anpassungsbereitschaft liegt aber ein weites Feld. Es könnte die Aufgabe einer organisationsbezogenen Theologie sein, Kriterien für eine theologisch legitimierbare Wandlungs- und Anpassungsbereitschaft der kirchlichen Organisationsprogramme zu entwickeln. Luhmann selbst hat sich skeptisch zu entsprechenden Kompetenzen der Theologie geäußert.¹⁰ Wenn die als wandlungsresistent geltende katholische Kirche ihre Lehre über die Religionsfreiheit in einem Jahrhundert komplett in eine gegenteilige Position verwandeln konnte, so hat die Theologie – wie sich zeigen lässt – dabei eine unverzichtbare Rolle

⁹ Karl Gabriel, Organisationen und sozialer Wandel, in: Günter Büschges (Hg.), Organisation und Herrschaft. Klassische und moderne Studientexte zur sozialwissenschaftlichen Organisationstheorie, Reinbek 1976, 310–320.

¹⁰ Luhmann, Organisierbarkeit (s. Anm. 1), 262; Hermelink – Wegner (Hg.), Paradoxien (s. Anm. 6), 17.

gespielt.¹¹ Eine Theologie, die ihre Arbeit mit Blick auf die kirchliche Organisation und deren Programme reflektiert, kann offensichtlich die Wandlungsfähigkeit kirchlicher Organisation nachhaltig erhöhen.

Liquid churches benötigen nicht nur einen Spielraum hinsichtlich ihrer Programme, sondern auch ein Personal, das durch eine Bereitschaft zum Wandel geprägt ist. Offenheit der Programme und Offenheit des Personals müssen in Grenzen miteinander kompatibel sein. Weil für kirchliche Organisationen die Festlegungen der gewählten Personalstruktur den Kern der Organisation ausmachen und deshalb von besonderer Bedeutung sind, haben die Entscheidungen über das kirchliche Personal eine hohe Brisanz. Die umkämpfte Öffnung des kirchlichen Programms auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zum Beispiel haben die kurialen Entscheidungsträger unter den Episkopaten von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. mit einer Strategie der Stabilisierung auf dem Feld des Personals beantwortet. Viele der das Zweite Vatikanum prägenden Bischöfe wären in den letzten 30 Jahren gar nicht in das Bischofsamt gekommen. Weltweit wurde die Berufung eines Bischofstyps gefördert, der die Stabilisierung der hierarchisch-klerikalen Struktur der katholischen Kirche garantieren sollte. In vielen Teilen der Welt, nicht nur in Deutschland, Österreich und der Schweiz, waren heftige innerkirchliche Konflikte die Folge.¹² Unbeschadet dessen lassen sich – betrachtet man die Personalstruktur der katholischen Kirche in Deutschland näher – durchaus gewichtige Veränderungen in Richtung einer stärkeren Pluralisierung des Personals konstatieren. Bei aller Konzentration auf das immer seltener werdende klerikale, geweihte Personal hat sich unter der Hand die Personalstruktur erheblich gewandelt. Sie ist mit dem Einzug von Gemeindeassistentinnen und -assistenten, Gemeindereferentinnen und -referenten sowie Pastoralreferentinnen und -referenten auch im Kernbereich der hauptamtlichen pastoralen Mitarbeiter pluraler geworden. So standen im Jahr 2013 in der deutschen katholischen Kirche 9.200 im aktiven pastoralen Dienst stehenden Welt- und Ordenspriester 1.200 hauptamtliche Diakone und 7.600 hauptamtliche Laien im pastoralen Dienst, darunter 4.800 Frauen, gegenüber.¹³ Die Einrichtung von Großpfarreien mit leitenden Priestern an der Spitze dient auch dem Ziel, trotz der Pluralisierung des Personals die Fiktion einer monolithischen klerikalen Personalstruktur in der katholischen Kirche aufrechtzuerhalten.

¹¹ Karl Gabriel – Christian Spieß – Katja Winkler (Hg.), *Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses. Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt*. Bd. 1, Paderborn u. a. 2010, 12f.

¹² Kaufmann, *Kirche* (s. Anm. 7), 137–142.

¹³ Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *Katholische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten 2013/2014*, Bonn 2014, 12f.

Ein ähnliches Bild von eher ungewolltem Wandel und informeller Flexibilisierung ergibt sich auch hinsichtlich der Organisationsstruktur. Einerseits wurden in der nachkonziliaren Kirche die Versuche, auf allen Ebenen kollegiale und synodale Elemente neben der Hierarchie in die Struktur der katholischen Kirche einzubauen, in den letzten Jahren wieder zurückgedrängt.¹⁴ So wurde die päpstliche Entscheidungsgewalt in allen Fragen wieder betont und die Verantwortung der nationalen Bischofskonferenzen begrenzt. Andererseits wächst die Einsicht, dass die Kirche durch den außergewöhnlich hohen Grad der Zentralisierung sich zunehmend selbst im Wege steht.¹⁵ Es gibt immer wieder Vorstöße, die Geltung des Subsidiaritätsprinzips auch für die kirchlichen Strukturen einzufordern. Ein von Papst Franziskus berufenes Beratungsgremium soll eine Kurienreform vorbereiten, zu der auch die Reform der zentralisierten Kompetenzen gehört. Insgesamt lässt sich beobachten, dass auch in der katholischen Kirche die kirchlichen Mittelinstanzen an Bedeutung gewinnen. Einerseits sind Prozesse der Delokalisierung bzw. der Schwächung der gemeindlichen Strukturen zu beobachten. In einem längeren Prozess hat sich das Personal der bischöflichen Zentren vervielfacht und Kompetenzen auf dem Feld der Seelsorge, insbesondere im kategorialen Bereich, an sich gezogen. Wilhelm Damberg und Staf Helleman konstatieren als Ergebnis eines breit angelegten Forschungsprojekts, dass die Großkirchen, eingeschlossen der katholischen Kirche, „institutionell flexibler und aktiver geworden“ sind.¹⁶ Auf diesem Hintergrund liegt es nahe, Kirchen als „Hybridorganisationen“ zu betrachten.¹⁷ Je nach kirchlicher Tradition unterschiedlich ausgeprägt, bleiben sie dem hierarchisch-bürokratischen Organisationsmodell verpflichtet. Unübersehbar bauen sie aber alternative Elemente einer liquiden Organisation in ihre Strukturen ein.

¹⁴ Kaufmann, Kirche (s. Anm. 7), 216–237; Hanspeter Heinz, Selbststeuerungsprozesse deutscher Diözesen, in: Wilhelm Damberg – Staf Helleman (Hg.), Die neue Mitte der Kirche. Der Aufstieg der intermediären Instanzen in den europäischen Großkirchen seit 1945, Stuttgart 2010, 49–61.

¹⁵ Kaufmann, Kirche (s. Anm. 7), 207–215.

¹⁶ Wilhelm Damberg – Staf Helleman (Hg.), Die Neugestaltung der europäischen Großkirchen und der Aufstieg der intermediären Instanzen seit 1945/1960, in: Dies. (Hg.), Die neue Mitte (s. Anm. 14), 215–248, hier 246.

¹⁷ Adalbert Evers – Benjamin Ewert, Hybride Organisationen im Bereich sozialer Dienste. Ein Konzept, sein Hintergrund und seine Implikationen, in: Thomas Klatetzki (Hg.), Soziale personenbezogene Dienstleistungsorganisationen. Soziologische Perspektiven, Wiesbaden 2010, 103–128.

3. Kirchen als intermediäre Organisationen

Heute wächst die Einsicht, dass die Kirchen Organisationformen entwickeln müssen, die sich „den gestiegenen Ansprüchen der Individuen auf moralische Selbstbestimmung und auf Selbstverwirklichung nicht entgegenstellen“.¹⁸ Dazu sind sie genötigt, sich von ihrer Tradition als staatsanaloge Zwangsinstitutionen zu verabschieden und den Weg in Richtung intermediärer Organisationen einzuschlagen.¹⁹ Was sind intermediäre Organisationen? Wie oben schon angesprochen, handelt sich um Organisationen, für die es charakteristisch ist, dass sie Mitglieder haben, gleichzeitig aber auch Mitglieder in einem Netz von Organisationen sind.²⁰ Sie stehen vor der Herausforderung, mit mindestens zwei gleichwertigen Umwelten zur gleichen Zeit interagieren zu müssen. Ihre spezifische Funktion in modernen Organisationsgesellschaften besteht darin, dass sie gewissermaßen als Zwischenträger zwischen Individuum und Gesellschaft Vermittlungsleistungen erbringen und die Kluft zwischen beiden überbrückbar machen. Auf der einen Seite haben es intermediäre Organisationen mit Mitgliedern zu tun, die ihre Mitgliedschaft freiwillig eingegangen sind und aus freien Stücken in der Organisation bleiben. Die Mitglieder konfrontieren die Organisation mit einer Sozial- und Wertestruktur, die der Organisation weitgehend vorgegeben ist. Als Mitgliederorganisationen unterliegen intermediäre Organisationen zwangsläufig einer Mitgliedschaftslogik, in der es um die Integration der Mitglieder in die Organisation geht. In dieser Dimension folgen sie Imperativen der Sozialintegration.²¹ Auf der anderen Seite gehört es zur Ausprägung intermediärer Organisationen, dass sie in einer Umwelt agieren, in der sie eine Organisation unter anderen sind. Im Netz der Organisationen folgen sie den Maximen einer Einflusslogik, die an der Sicherung der Position in der Gesellschaft, dem Zugang zu Ressourcen und der Durchsetzung von Interessen orientiert ist. Hier folgen die intermediären Organisationen Imperativen der Systemintegration.

¹⁸ Hans Joas, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg/Br. 2004, 168. Der folgende Abschnitt greift in überarbeiteter Fassung zurück auf: Karl Gabriel, Kirchenbindung unter den Bedingungen gesteigener Kontingenz, in: Gerhard Wegner (Hg.), Gott oder die Gesellschaft? Das Spannungsfeld von Theologie und Soziologie, Würzburg 2012, 150–154.

¹⁹ Peter Berger und Thomas Luckmann sprechen von Kirchen als intermediären Institutionen: Peter L. Berger – Thomas Luckmann, Modernität. Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen, Gütersloh 1995, 59.

²⁰ Streeck, Vielfalt (s. Anm. 3), 471–495.

²¹ David Lockwood, Sozialintegration und Systemintegration, in: Wolfgang Zapf (Hg.), Theorien des sozialen Wandels, Köln 1972, 124–137.

Die prinzipielle Spannung zwischen gleichzeitig zu erfüllender Mitgliedschafts- und Einflusslogik erhält durch gesellschaftliche Entwicklungen, die schon länger anhalten, eine enorme Verschärfung. Haben es intermediäre Organisationen in der Nachkriegsepoche noch mit einer relativ homogenen Mitgliedschaft zu tun gehabt, so ist deren Heterogenität in den letzten Jahren stark angewachsen. Die Auflösung der weltanschaulich geprägten Großgruppenmilieus hat gewissermaßen die vororganisatorischen Quellen der Organisationen austrocknen lassen und ihre Organisationsfähigkeit neuen Bedingungen unterworfen. Entsprechend klagen alle intermediären Organisationen darüber, dass es ihnen immer schwerer fällt, ihre Mitglieder an sich zu binden. Wo man sich traditionell auf gesellschaftliche Strukturen und kulturelle Muster verlassen konnte, die eine weitgehend selbstverständliche Bindung an die Organisation sicherte, ist die Mitgliedschaft immer voraussetzungsvoller und kontingenter geworden. Seitdem sehen sich die intermediären Organisationen herausgefordert, ein Management gestiegener Vielfalt zu betreiben und Strategien und Konzepte der Mitgliederbindung zu entwickeln. Probleme macht den intermediären Organisationen aber nicht nur die gestiegene Vielfalt ihrer Mitglieder, unsicherer ist ihr Handeln auch mit Bezug auf ihre zweite Umwelt, das Netz der Organisationen, geworden. Hier sehen sie sich in wachsendem Maße mit schwer beherrschbaren Interdependenzen konfrontiert. Die Handlungsketten haben sich verlängert und sind unübersichtlicher geworden. Gestiegene Handlungsfähigkeit durch gewachsene Ressourcen und größeres, wissenschaftlich abgesichertes Wissen geht mit forcierter Handlungsunfähigkeit einher. Die gewachsene Handlungsfähigkeit der anderen durchkreuzt die eigenen Handlungspläne. Nur über komplexe Koalitionen können die eigenen Interessen sichergestellt werden. Erfolge lassen sich oft nur auf Kosten der Einschränkung der eigenen Souveränität erreichen und werfen schwierige Loyalitätsprobleme auf. So sind die intermediären Organisationen gezwungen, neben einem Management gestiegener Vielfalt gleichzeitig auch ein Management gewachsener Interdependenz zu entwickeln und miteinander zum Ausgleich zu bringen.

Neben Gewerkschaften, Parteien und sonstigen Mitgliederverbänden lassen sich Kirchen als intermediäre Organisationen begreifen. Bis heute gibt es keinen Konsens darüber, welche Konzeption von Organisation für eine soziologische Analyse der Kirchen angemessen erscheint. Max Weber hatte, darauf ist oben schon hingewiesen worden, insbesondere die katholische Kirche als eine bürokratische Organisation analysiert. Amtscharisma und die Leitidee, für alle notwendige Heilsgüter zu verwalten, führen in der Sicht Webers zu einer Wahlverwandtschaft zwischen Kirche und Bürokratie. Die Bürokratiekonzeption Webers lenkt den Blick ganz auf den Aspekt von Herrschaft durch Organisation, lässt aber die Vervielfältigung der Umwelten weitgehend außer Acht. Deshalb gibt es gute Gründe, Kirchen heute eher als intermediäre, denn als bürokrati-

sche Organisationen zu analysieren.²² Wenn auch durch weiter wirksame volkshkirchliche Strukturen die faktische Freiwilligkeit der Kirchenmitgliedschaft eingeschränkt erscheint, so wird sie doch zunehmend in der Gesellschaft als solche zugerechnet und auch von den Mitgliedern entsprechend wahrgenommen. Die Kirchen haben in den letzten Jahrzehnten eine extreme Vervielfältigung ihrer Mitgliedschaft erlebt. Zum Teil haben sie in unterschiedlichen Reformwellen Strategien des Managements unsicherer Mitgliedschaftsverhältnisse entwickelt. Die Kirchenbindung hat sich tiefgreifend verändert und gelockert. Beide Großkirchen in Deutschland sehen sich mit einer hohen Zahl von Kirchenaustritten konfrontiert, eine Entwicklung, die Rückwirkungen auf die finanziellen Ressourcen der Kirchen besitzt und sie zu Einsparungen zwingt. Dies lenkt die Aufmerksamkeit auf die Veränderungen der Situation der Kirchen im Organisationsnetz. Es lässt sich feststellen, dass die Kirchen auch mit einer extremen Steigerung der Interdependenz im Organisationsnetz konfrontiert sind. Die religiösen und weltanschaulichen Konkurrenzverhältnisse haben eine neue Gestalt angenommen. Die Kirchen verfügen immer weniger über ein Monopol bzw. Duopol auf dem Feld der Religion. Der religiöse Pluralismus ist in Deutschland erheblich gewachsen, wenn er auch nach wie vor eine deutliche Asymmetrie zugunsten der beiden großen Kirchen aufweist.²³ Die Schwierigkeiten, angemessene Strategien und Handlungsmuster zu finden, um ihren Platz in der Gesellschaft und im Netz der Organisationen auch zukünftig zu sichern, sind offensichtlich erheblich gewachsen. So erscheint es naheliegend, die Kirchen heute als intermediäre Organisationen im Spannungsfeld von Mitgliedschafts- und Einflusslogik zu untersuchen.

Will man dem spezifischen Charakter der Kirchen als intermediären Organisationen gerecht werden, empfiehlt es sich, weiter danach zu fragen, was die Kirchen von anderen intermediären Organisationen wie Parteien, Gewerkschaften und sonstigen Interessenverbänden unterscheidet. Wie keine andere Organisation weisen Kirchen einen konstitutiven Bezug zu einer Ursprungsbotschaft auf. Sie binden sich an in Dogmatiken verfestigte religiöse Ursprungs-

²² Karl Gabriel, Organisation als Strukturprinzip der Kirchen: Spannungen, Zwänge, Aporien, in: Alfred Dubach – Wolfgang Lienemann (Hrsg.), *Aussicht auf Zukunft. Auf der Suche nach der sozialen Gestalt der Kirchen von morgen*, Zürich – Basel 1997, 29–35; ders., *Kirchenbindung* (s. Anm. 18), 150–154.

²³ Volkhard Krech, Die religiöse Lage in Deutschland als Hintergrund gegenwärtiger Pluralisierungsprozesse. Versuch einer statistischen Bestandsaufnahme, in: Karl Gabriel – Christian Spieß – Katja Winkler (Hg.), *Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven. Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt*. Bd. 5, Paderborn u. a. 2012, 207–222; Karl Gabriel, Die Kirchen in Westdeutschland: Ein asymmetrischer religiöser Pluralismus, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2008, 99–124.

erfahrungen, über die sie nach eigenem Selbstverständnis nicht beliebig verfügen können. Hier liegen – wie oben schon angesprochen – Grenzen der Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen begründet, weil diese – so Niklas Luhmann – die Kontingenz von Ein- und Austritt organisationsstrategisch nicht mit beliebigen Veränderungen ihrer Dogmatik verbinden können.²⁴ Folgt man einem erweiterten Konzept intermediärer Organisationen, wird es fraglich, ob man eine solche Defizitkonstruktion mit Blick auf die Kirchen als Organisationen tatsächlich benötigt. Nimmt man das kirchliche Selbstverständnis ernst, kommt man für den Fall der Kirchen als intermediären Organisationen zu drei konstitutiven Bezugsgrößen: (1.) die Mitglieder und ihre Interaktionssysteme und kulturellen Einbindungen; (2.) das Organisationsnetz und ihre gesellschaftlichen Makrostrukturen; (3.) die Ursprungsbotschaft mit einer für die Kirchen typischen Bindung an Vergangenheit und Tradition. Im Falle der Kirchen als intermediäre Organisationen ginge es dann um einen Ausgleich zwischen drei Logiken: Mitgliedschaftslogik, Einflusslogik und Ursprungslogik.

Als intermediäre Organisationen haben die Kirchen die Aufgabe der Vermittlung zwischen der individuellen Ebene und Sphäre des Privaten auf der einen Seite und der öffentlichen Sphäre andererseits. Für Kirchen als intermediäre Organisationen lässt sich eine dreifache Aufgabe konstatieren: Einerseits müssen sie sich an der individualisierten Religiosität ihrer Mitglieder orientieren, diese begleiten und unterstützen.²⁵ Gleichzeitig stehen sie vor der Herausforderung, die individualisierte Religiosität auf den Raum einer Deutungsgemeinschaft hin zu öffnen. In Sachen Religion – so Niklas Luhmann – gehört in der Moderne die gesellschaftliche Relevanz individualisierten und privatisierten Entscheidens zu den konstitutiven Merkmalen.²⁶ Darauf vermögen Kirchen als intermediäre Organisationen in ihrem ersten Aufgabenfeld zu reagieren. In diesem Bereich geht es um die Mitgliedschaftslogik, der die Kirchen gerecht werden müssen. Im zweiten Aufgabenbereich steht die Vermittlung von Religiosität und Glaube in die Gesellschaft hinein im Zentrum. Hier geht es um eine Praxis der Entprivatisierung des Glaubens als programmatische Aufgabe der Kirchen. Die Tendenzen einer neuen Sensibilität der Öffentlichkeit, der politischen wie der medialen, für religiöse Fragen kann den Kirchen diese Aufgabe heute erleichtern. Die Kirchen haben es hier mit Herausforderungen der Einflusslogik zu tun. Bei den Kirchen kommt noch eine dritte Logik ins Spiel, die sie zum Ausgleich mit den beiden anderen Logiken bringen müssen: die Ursprungslogik und die Bindung an die Tradition. Insofern bleiben sie gebunden

²⁴ Luhmann, *Die Organisierbarkeit* (s. Anm. 1), 257; Hermelink – Wegner, *Paradoxien* (s. Anm. 6), 15.

²⁵ Vgl. Gabriel, *Organisation* (s. Anm. 22), 29–35.

²⁶ Luhmann, *Funktion* (s. Anm. 6), 232.

an die lange Kette der Erinnerungen, die sie weiterzuführen suchen. Den Menschen und ihren individuellen Erfahrungen der Selbsttranszendenz überzeugende religiöse Deutungen anzubieten,²⁷ für den Glauben eine öffentliche Resonanz zu sichern und die Kette der Erinnerungen nicht abreißen zu lassen, dies zusammen macht die Aufgabe der Kirchen als intermediäre Organisationen aus.

Die Großkirchen in Deutschland – so lässt sich zusammenfassen – suchen auf unterschiedlichen Wegen den historischen Pfad staatsanaloger bürokratisch-hierarchischer Organisationen zu verlassen und weisen mehr oder weniger ausgeprägt Elemente wandlungsfähiger „liquider Organisationen“ auf. Insofern kommt die These vom hybriden Charakter ihrer Organisationsformen der Realität am nächsten. Nicht im Widerspruch dazu lassen sich Kirchen aber auch als „intermediäre Organisationen“ begreifen und analysieren. Damit werden die Spannungen und Vermittlungsleistungen kirchlicher Organisationen zwischen Mitgliedschafts- und Einflusslogik ins Zentrum des Interesses gerückt. Mit der Bezugnahme auf eine für Kirchen spezifische Bindung an eine dritte Logik, nämlich die der Erinnerung, lassen sich wie sonst bei keinem organisations-theoretischen Zugang Spezifika der Kirchen als Organisationen der Analyse zugänglich machen.

Prof. em. DDr. Karl Gabriel
Senior Researcher Exzellenzcluster Religion und Politik
Institut für Christliche Sozialwissenschaft
Johannisstr. 1
D-48143 Münster
E-Mail: karl.gabriel(at)uni-muenster(dot)de

²⁷ Joas, Braucht der Mensch Religion? (s. Anm. 18), 22f.

„Liquid church“ – und Partizipation in Kirche und Gemeinde

Abstract

Liquid church sucht einen Unterschied zu entdecken: Ehemals „Festes“ verflüssigt sich. Gläubige suchen und schaffen sich in Kirche ihre Partizipation. Sie bahnen sich ein neues „Flussbett“ für ihr Leben- und Glauben-Können. Kirchenleitende geben teils aus theologischer Einsicht, teils wegen der Macht des Faktischen starre Positionen auf. In diesem Prozess kommen zwangsläufig auch Leitungsformen in Fluss. *Liquid church* bedeutet dann zum Beispiel, Verantwortung nicht nur zu delegieren, sondern wirklich zu teilen. Die wichtigste Frage jedoch bleibt, wohin die Kraft und der Trost einer *liquid church* fließen? Mit welcher Option ist die neue Praxis am Start?

Liquid church attempts to find a difference: What has formerly been solid is now liquefying. Believers are searching and creating participation in their churches. They create new „riverbeds“ for their lives and beliefs. Leaders of the church give up their rigid positions, partly because of theological insights, partly due to the power of the actual facts. During this process, styles of leadership become liquid as well. Therefore, *liquid church* does not merely mean to delegate responsibility but to truly share it. But the most important questions remains: Where do the strength and the comfort of a *liquid church* flow? Which option does the new approach of *liquid church* bring to the table?

1. Zum Verständnis von *liquid church*

Viele haben es schon erlebt: Wasserschaden in der Wohnung. Plötzlich irgendwo ein nasser Fleck auf der Tapete, hektische Suche nach der Ursache, oft großes Erstaunen darüber, woher das Wasser kam. Denn Wasser sucht sich seinen Weg und findet ihn auch. Es nutzt jedes noch so kleine Gefälle, durchdringt undichte Stoffe oder bringt mit seinem Gewicht Verankerungen an ihre Grenzen. Wie sich das Wasser seinen Weg bahnt, so scheinen sich auch in der Kirche neue Strömungen ihren Weg zu bahnen. Sie suchen und finden ihr neues „Bett“.

Pete Ward beschreibt den Prozess der Modernisierung der westlichen Industriegesellschaften mit Rückgriff u. a. auf Zygmunt Bauman¹ als Übergang von einer *solid modernity* zu einer *liquid modernity*. Analog sieht er die Kirchen vor der Herausforderung, sich ihrerseits von der Gestalt einer *solid church* hin zu einer *liquid church* zu entwickeln.² *Liquid church* beschreibt ebenso wie

¹ Vgl. Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge 2000.

² Vgl. Pete Ward, *Liquid Church*, Carlisle 2005.

liquid modernity einen Unterschied. Beide Terme stehen wie Signale für manifest erlebbare Veränderungen im kulturell-kirchlichen Erleben. Im Folgenden wird *liquid church* als heuristisches Instrument, als problemanzeigende Such- und Entdeckungsvokabel benutzt, die Wahrnehmungs- und Anschlussfähigkeiten zu steigern in der Lage ist. *Liquid church* öffnet den Blick für eine wachsende Elastizität christlichen Lebens, für die Aufweichung ehemals solider kirchlicher Sozialformen ebenso wie vor allem für neue Praxisformen des Christlichen. Wer *liquid church* sagt, muss auch „Charisma“ sagen! Damit findet ein Kulturwechsel oder, so Elisa Kröger,

„ein *Stilwechsel* statt [...]. Demzufolge geht es in der Pastoral um ein Planen, das einplant, was es nicht planen kann, um ein Handeln, das teilhat an dem, was es letztlich nicht haben kann, und das als solches Planen und Handeln offen bleibt auf die Dynamik des Heiligen Geistes und ihre ungeahnten Wirkungen hin.“³

Es geht also im Tiefsten um nicht weniger als die je neue Entdeckung der pneumatologisch akzentuierten Ekklesiologie von *Lumen gentium*: „[D]as gesellschaftliche Gefüge der Kirche [dient] dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes.“ (LG 8)

2. Grundlagen

Die Evangelien bezeugen Jesus als einen, der den Menschen nicht nur räumlich in die Mitte stellt (vgl. Mk 3,3), sondern auch zur Mitte der Beziehungsdynamik macht: „Was willst du, dass ich dir tue?“ (Mk 10,51) Von der biblischen Hermeneutik her erhalten wir aber nicht bloß Indizien für die Notwendigkeit eher liquider *Sozialformen*, sondern vor allem für die „Fließrichtung“ kirchlicher *Praxisformen*! Ottmar Fuchs macht auf „das innerneutestamentliche Bedeutungsgefälle von der universalen Nächstenliebe zur auf die Mitchristen konzentrierten Bruderliebe“⁴ zwischen Mt 25 und Hebr 13 aufmerksam:

„Das Urchristentum macht hier eine Entwicklung durch. Synoptiker: die Liebe zum Nächsten und zum Feind; Paulus: hinzu kommt die Bruderliebe; letztere wird in den Deuteropaulinen, den Katholischen Briefen (außer Jak 2,8) und im Corpus Johannaum zentral. In dies Endstadium reiht Hebr sich ein; wohl auch 10,24. Hebr 13 handelt nicht mehr vom Verhalten gegen Nicht-Christen.“⁵

³ Elisa Kröger, Das Unplanbare einplanen. Charismenorientierung als Fundament einer pastoralen Strategie, in: Anzeiger für die Seelsorge 123 (2014), 6, 14–17, hier 17.

⁴ Ottmar Fuchs, Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift, Stuttgart 2004, 266.

⁵ Herbert Braun, An die Hebräer (HNT 14), Tübingen 1984, 449, zit. nach Fuchs, Hermeneutik (s. Anm. 4), 266.

Diese textanalytische Argumentation ist für Fuchs geschichtlich erklärbar.⁶ Die Bedrängung der jungen Gemeinden führt zu besonderer Sorge um die Glaubensbrüder und -schwestern. Die Universalität der Bildrede aus Mt 25 tritt demgegenüber in den Hintergrund. Mit Blick auf die deutsche Gesellschaft von heute, man denke an die steigende Zahl von Flüchtlingen, gilt für Fuchs das „Entlastungsargument“ nicht: „Ohne Not darf der universale Anspruch der Nächstenliebe nicht beschnitten werden.“⁷ Und Nächstenliebe bedeutet nicht zuletzt: Gewährung wirklicher Partizipation.

Prozesse der Verflüssigung sind auch beim Heraustreten der Kirche aus dem jüdischen in den hellenistisch-heidnischen Raum biblisch zu belegen. Paulus schreibt:

„Ich habe mich für alle zum Sklaven gemacht, um möglichst viele zu gewinnen. Den Juden bin ich ein Jude geworden, um Juden zu gewinnen; denen, die unter dem Gesetz stehen, bin ich, obwohl ich nicht unter dem Gesetz stehe, einer unter dem Gesetz geworden [...]. Allen bin ich alles geworden, um auf jeden Fall einige zu gewinnen. Alles aber tue ich um des Evangeliums willen, um an seiner Verheißung teilzuhaben.“ (1 Kor 9,19–20.22–23)

Sehr früh in der jungen Kirche des „neuen Weges“ (Apg 9,2) werden Elemente der aus der jüdischen Tradition hervorgegangenen Lehre und Praxis „liquide“ in dem Sinne, dass sie an neue Kontexte und Bedarfe flexibel angepasst werden (s. Apostelkonzil, Apg 15,1–29).

Ohne das letzte Konzil wäre heute kaum von *liquid church* die Rede. Dessen Thema war Inkulturation. In diesen Kontext gehört ein in *Lumen gentium* 12 angelegter Konflikt, den Jochen Hilberath so beschreibt:

„Wenn das Volk Gottes mit Hilfe des Geistes in den überlieferten Glauben ‚mit rechtem Urteil tiefer eindringt und ihn im Leben voller anwendet‘ (LG 12), dann braucht es in der Kirche Kommunikationssituationen und Verfahrensweisen, damit das Bemühen um einen consensus fidelium aus dem sensus fidei heraus möglich und fruchtbar wird.“⁸

Eine Kirche, in der das Volk Gottes im ernstesten Sinne des Wortes am Weg partizipiert, mutiert zwangsläufig vom erratischen Block zu einer „fließenderen“ Form.

⁶ Vgl. zum Folgenden Fuchs, Hermeneutik (s. Anm. 4), 266f.

⁷ Fuchs, Hermeneutik (s. Anm. 4), 267.

⁸ Bernd Jochen Hilberath, Kontinuität oder Bruch? Für eine angemessene Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: HerKorr spezial (2012), 2, 5–9, hier 7.

3. Partizipative Gemeindegründung

Die noch dominante „solide“ kirchliche Sozialform, nämlich die territorial organisierte Pfarrei, stellt sich, soweit sie die Zeichen der Zeit erkennt, in einen neuen Dialogkontext mit ihren Gläubigen. Wenn es zu einer guten Kommunikation kommt, entstehen koevolutiv neue Wege lokalen Kircheseins, die kirchliche Sozialgestalt wird fluide. Kees de Groot macht gerade auf diesen Zusammenhang von *liquid church* und *solid church* aufmerksam:

„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.“⁹

Andernorts entstehen solche Formen aus Konflikten zwischen Gläubigen und der Leitung des pastoralen Raums. Im Extremfall wandern solche neuen Wege des Kircheseins in den „Untergrund“ ab und drohen die Verbindung zum Gesamt der katholischen Kirche zu verlieren.

Ein positives Beispiel: Die „Zeitfenster-Gemeinde“ in Aachen (www.zeitfenster-aachen.de) wurde von einer handvoll Erwachsener zwischen 30 und 40 gegründet, die ihren Glauben in anderen Gestalten und Kommunikationsformen als den bestehenden leben wollten. „Es geht heute nicht darum, Leute in eine Gemeinde oder einen Verband zu ‚integrieren‘. Es geht darum, mit ihnen eine Gemeinde oder einen Verband zu *bauen*.“¹⁰ Die Personalgemeinde hat ihr „Flussbett“ im Laufe der Jahre schon ausgebaut. „Zeitfenster“ spiegelt die oben erwähnte Verbindung von *liquid church* und *solid church*: Nicht nur sind die meisten ihrer Mitglieder „religiös musikalisch“, „Zeitfenster“ versteht sich auch dezidiert als Gemeinde der Pfarrei Franziska von Aachen, auch wenn ihr Einzugsbereich den pastoralen Raum Aachen Mitte sprengt, eher der Städte-region Aachen zuzuordnen ist. Man will Teil der katholischen Kirche sein, aber eben ein spezifischer Teil mit selbstgewählter Ästhetik, neuen Liturgieformen und sogenannten „urbanen Interventionen“, mit denen „Zeitfenster“ immer wieder den öffentlichen Raum irritiert. „Zeitfenster. *Der Gottesdienst für Herz & Hirn*“ startet im November 2014 und wirbt: „gute Musik – entspannte Leute – normale Sprache“. *Liquid church* bedeutet hier natürlich sowieso, dass territoriale Abgrenzungen von Gemeinden insofern ad absurdum geführt werden, dass die Leute in der Stadt sich auch im liturgischen Bereich das suchen, was ihrer Ästhetik, ihren Zeitvorstellungen und ihrem Kommunikationsverhalten

⁹ Kees de Groot, *Fluide Formen religiöser Gemeinschaft*, in: PThI 28 (2008), 2, 22–35, hier 30.

¹⁰ Matthias Sellmann, „Verbreiterung der Löserbasis“ Ein neuer Blick auf das kirchliche Ehrenamt, in: HerKorr 68 (2014), 3, 138–143, hier 141.

sowie ihren Musikwünschen entspricht. *Liquid church* heißt hier, dass das Portfolio des gottesdienstlichen Angebots einer mittleren Großstadt erweitert wird. Dabei kommen Rollen ins Schwimmen, insofern nicht automatisch eucharistische Gottesdienste gefeiert werden und nicht automatisch Priester den Liturgien vorstehen werden. Partizipation stellt sich an diesem Beispiel als Einbezug von sog. „Laien“ aus dem Kreis ehrenamtlich Engagierter dar, als Sichtbarmachung von Frauen im liturgischen Raum, als kreatives Experimentieren mit neuen Rollen. So werden eine Moderatorin und ein Prediger die Mitfeiernden durch dieses neue gottesdienstliche Format geleiten.

Theologisch wird hier den Gläubigen eine vertiefte Teilhabe am „Brot des Lebens“ eröffnet. In der Offenbarungskonstitution heißt es:

„Die Kirche hat die Heiligen Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst, weil sie, vor allem in der heiligen Liturgie, vom Tisch des Wortes Gottes wie des Leibes Christi ohne Unterlass das Brot des Lebens nimmt und den Gläubigen reicht.“ (DV 21)

Auch das Wort Gottes ist „Brot des Lebens“! Unsere jüngere kirchliche Tradition hat das – bewusst oder unbewusst? – überdeckt. Nach der Eucharistie kommt für „den richtigen Katholiken“ lange nichts. Neue fluide Praxisformen wie die der Gemeinde „Zeitfenster“ können auch insofern Partizipation eröffnen, als sie Teilhabe an aus dem Blick geratenen Linien der kirchlichen Tradition erschließen.

4. Partizipative Leitung

„Omnes unum ut mundus credat“ („Alle eins, dass die Welt glaube“ – Joh 17,21) war der Leitspruch des früheren Aachener Bischofs Klaus Hemmerle. Der Vers weist auf den Zweck von Einheit hin: Die Welt soll glauben! Es war Hemmerles Überzeugung, dass „die Welt“ nur dann am Glauben der Christinnen und Christen Interesse finden werde, wenn sie Einheit wahrnimmt. Einheit, die darin stark ist, dass sie im Anderen nicht die Bedrohung, sondern die Bereicherung erkennt, ja die darum weiß, dass allein aus der eigenen Kraft nichts wachsen kann. Einheit, die aus Partizipation erwächst und Partizipation freisetzt.

Der Begriff der Partizipation steht im christlichen Glauben im Tiefsten für die Teilhabe an Gottes Verheißung eines „Lebens in Fülle“ (Joh 10,10). Er steht sodann für die Teilhabe am Aufbau des Reiches Gottes in dieser Zeit. Als stehender Begriff in der katholischen Kirche steht er jedoch auch für Macht, für deren Verteilung, Transparenz und Kontrolle. Es geht um machtvolle oder ohnmächtige Rollen. Die Entwicklungen in Gesellschaft und Kirche erscheinen gegenläufig. Die Gesellschaft ist demokratisch organisiert, Mitbestimmungsrechte sind implementiert. Kirche hingegen kommt seit fünfzig Jahren nicht so

recht darin nach, die Synodalität, von der das Vatikanum II gesprochen hat, in praktisches kirchliches Handeln umzusetzen. Ich möchte im Folgenden drei Faktoren von Partizipation fokussieren, die Beachtung verdienen, will man praxisbezogen in der Entwicklung von Partizipation in Leitungsfragen der Kirche am Ort weiterkommen.

(a) Der psychologische Faktor: Den erworbenen Habitus ernst nehmen

Wer schon einmal mit „Change-Management“ zu tun hatte, kennt das Dreieck, das wie der im Meer treibende Eisberg aufgebaut ist. Da gibt es die über Wasser ragende Spitze, die die sog. *Sachebene* bezeichnet. Dann gibt es die *Strukturebene*. Von ihr ragt noch ein Teil über die Wasseroberfläche, ein Teil ist aber auch schon unter Wasser, kaum noch sichtbar. Und da ist schließlich die Basisebene des Dreiecks, die tief im Wasser liegende *Kulturebene*. Change-Prozesse funktionieren nur dann wirklich, wenn Veränderungen auf allen drei Ebenen in Gang kommen.

Theologisches Ringen ist in weiten Teilen Auseinandersetzung auf der Sachebene. Die ausgetauschten Argumente erzeugen mal Plausibilität, mal Dissens. Die Strukturebene wird zurzeit von vielen Diözesen mit viel Energie bearbeitet. Auf der Strukturebene können Diözesen pastorale Räume neu zuschneiden. Das kann theologisch und pastoral klug begründet werden. Für die Weite zu argumentieren in einer Globalisierungszeit und gleichzeitig zu versichern, dass lokal das Leben nicht beschädigt werden solle, dass es also um weit „mehr als Strukturen“¹¹ gehe, ist in sich schlüssig und argumentativ nur schwer zu widerlegen. Aber was passiert auf der Ebene der Kultur? Was passiert auf der Ebene, die es mit erworbenen Haltungen und Einstellungen zu tun hat, auf der Ebene, die insofern das Herz des Menschen berührt, als sie mit dem zu tun hat, was ihm bewusst oder unbewusst biografisch ganz besonders wichtig geworden ist im Leben? Wie kann es da zu Verflüssigungsprozessen kommen und welchen Bedingungen unterliegen diese? Christian Hennecke sieht „die Bildung örtlicher Verantwortlichkeit als Spitzen eines Eisbergs: Unter Wasser verbirgt sich ein Prozess des Paradigmenwechsels einer kirchlichen Kultur.“¹²

Haltungen und Einstellungen, den erworbenen Habitus, zu verändern ist schwer. Pierre Bourdieu versteht unter ‚Habitus‘, wie man sich allgemein ge-

¹¹ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Mehr als Strukturen ... Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen. Dokumentation des Studientages der Frühjahrs-Vollversammlung 2007 der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 213), Bonn 2007.

¹² Christian Hennecke, Kirche umgekehrt denken. Zur Relevanz kirchlicher Basisgemeinschaften, in: Anzeiger für die Seelsorge 121 (2012), 11, 11–14, hier 14.

genüber der Welt verhält.¹³ „Ein und derselbe Habitus drückt allen Lebensbereichen einen typischen Stempel auf, hinterlässt immer die gleiche Handschrift.“¹⁴ Folgenreich ist, dass im Lauf der Biographie das Erlernte wirksam bleibt.

„So ist die einmal erworbene soziale Mitgift auch dann präsent, wenn in späteren Lebensphasen die Milieuzusammenhänge ‚gewählt‘, neue soziale Beziehungen aufgebaut und Lebensentwürfe entwickelt und umgesetzt werden. [...] Der Habitus entsteht also in einem bestimmten Milieu, aber er tendiert auch dazu, sich wieder ein Milieu zu suchen und zu schaffen, das seinen Neigungen und Gewohnheiten am ehesten entspricht.“¹⁵

Das heißt, es geht bei Partizipation um Prozesse des Lernens bzw. Verlernens. Diese Prozesse dauern. Und so stehen wir in der Spannung zwischen unserer so klugen pastoralen Argumentation – einer *liquid church*, in der wir z. B. den aufbrechenden Abraham bemühen – und der Tatsache, wie wir dies im konkreten Fall mit Personen tun, die von der Persönlichkeitsstruktur eher ängstlich beharrend und auf Sicherheit bedacht sind. Der Übergang ist nicht nur eine Sache des Kopfes. Der Übergang will auch mit dem Herzen nachvollzogen sein. Angesichts der radikalen Herausforderung ist es menschlich verständlich, wenn – natürlich unbewusst – alle möglichen Abwehrmechanismen aktiviert werden.¹⁶ Wir müssen das stärker in Rechnung stellen, wenn wir die Weichen für eine zukunftsfeste Partizipation in der Kirche stellen wollen.

(b) Der Rollen-Faktor: „Ungetrennt und unvermischt“ leiten

Der Aachener Bischof Heinrich Mussinghoff formulierte in Anlehnung an das berühmte Rahner-Wort vor Pfarrgemeinderäten: „Die Kirche von morgen wird dialogisch sein oder sie wird nicht mehr sein.“¹⁷ Beim Katholikentag in Mannheim betrieb Aachen seinen Bistumsstand unter der Überschrift „Laien in Leitung“. Über 1.000 beauftragte Leiterinnen und Leiter von Wort-Gottes-Feiern und rund 250 Frauen und Männer mit dem Auftrag zum Beerdigungsdienst sind Beispiele solcher partizipativer Leitung, die aus einer neuen Qualität des Dialogs erwächst. Hier findet keine Delegation „eigentlich“ priesterlicher Aufga-

¹³ Vgl. zum Folgenden Helmut Bremer, Soziale Milieus, Habitus und Lernen. Zur sozialen Selektivität des Bildungswesens am Beispiel der Weiterbildung, Weinheim – München 2007, 118–148.

¹⁴ Bremer, Soziale Milieus (s. Anm. 13), 128.

¹⁵ Bremer, Soziale Milieus (s. Anm. 13), 130.

¹⁶ Vgl. Anna Freud, Das Ich und die Abwehrmechanismen, Frankfurt/M. 1984.

¹⁷ Heinrich Mussinghoff, Kirche in der Welt von heute werden – Kirche am Ort sein. Vortrag bei den Regionalen Pfarrgemeinderatstagen 2012 (online unter: <http://pastoralentwicklung.kibac.de/medien/9eaeaaa8-827f-42b9-9e2a-7b243ab16836/vortrag-bischof-pgr-tage-2012.pdf> (9.2.2015)).

ben statt. Hier spielt sich eine „Relegation“ (Christian Hennecke) von Aufgaben an die Glieder des Volkes Gottes ab, die sich im Rahmen einer spezifischen kirchengeschichtlichen Phase beim Klerus akkumuliert hatten.

Können wir in unserer Kirche normal über Leitung reden? Oft geht es um das Abstecken von „claims“. In einer unglücklichen Gegenabhängigkeit zu den vielen kirchenamtlichen Aussagen über die Rechte der Kleriker fragen dann auch die Laien nur nach ihren Rechten, wollen ihren Verantwortungsbereich geschützt wissen – eine symmetrische Eskalation, die den Blick nicht freibekommt für eine communal verantwortete Leitung, für dialogische Leitung. Umso erfreulicher, was in den Richtlinien des Erzbistums Wien zu lesen ist:

„Kirche ist Gemeinschaft, auch in der Sorge und Verantwortung füreinander. Daher soll auch der Dienst der Leitung in Gemeinschaft wahrgenommen werden, gerade auch im Miteinander von Priestern und Laien auf Basis ihrer gemeinsamen Berufung zum Christsein.“¹⁸

Nicht zuletzt umfangreiche *Exposure-Trips* lassen die deutsche Kirche von Erfahrungen in der Welt profitieren (*Équipes de base*, Poitiers; *Fresh expressions of church*, England; *Emergent leadership*, Asien u. a.). Diese schlagen sich nun auch in konkreten diözesanen Experimenten mit „geteilter Leitung“ nieder, vor allem in den pastoralen Räumen als „Gemeindeteams“ oder Teams „lokaler Kirchenentwicklung“¹⁹.

Was also ist zu tun in Situationen, wo nach einem Pfarrerwechsel plötzlich in einer Pfarrei der Beerdigungsdienst durch Laien nicht mehr gewollt ist? Kirchenrechtlich hat der Pfarrer eine gute Position.²⁰ Auf einem anderen Blatt steht, ob er pastoral im Recht ist. An dieser Stelle wird sich zeigen, wie ernst die

¹⁸ Leitlinien für den diözesanen Entwicklungsprozess Apg 2.1, 5.9.2012, Quelle: [http://www.apg2010.at/downloads/Leitlinien für den diözesanen Entwicklungsprozess Apg 2.1 der Erzdiözese Wien.pdf](http://www.apg2010.at/downloads/Leitlinien_für_den_diözesanen_Entwicklungsprozess_Apg_2.1_der_Erzdiözese_Wien.pdf) (24.9.2014). – Vgl. auch das im Rahmen des bundesweiten Gesprächsprozesses der DBK entstandene Papier: Das Zusammenwirken von Charismen und Diensten im priesterlichen, prophetischen und königlichen Volk Gottes. Arbeitsthesen des Beirats „Priester und Laien“ der Gemeinsamen Konferenz (Quelle: <http://www.zdk.de/veroeffentlichungen/erklaerungen/detail/Das-Zusammenwirken-von-Charismen-und-Diensten-im-priesterlichen-prophetischen-und-koeniglichen-Volk-Gottes-203u/> (9.2.2015).

¹⁹ Vgl. exemplarisch für das Bistum Würzburg: Monika Albert, Der Kirche ein Gesicht geben – Ergänzende Formen von Gemeindeleitung, in: *Salzkörner* 20 (2014), 4, 8f.; für das Bistum Osnabrück: Daniela Engelhard, Neue Modelle der Leitungsverantwortung von Laien, in: *Lebendige Seelsorge* 65 (2014), 3, 195–199; für das Erzbistum Köln: Einsetzen der Gemeinde-Equipe in St. Marien/Bonn, siehe: <http://www.sankt-petrus-bonn.de/gemeindeleben/der-petrus-weg/> (9.2.2015); für das Bistum Aachen: Projekt „Verantwortung teilen“, siehe: www.verantwortungteilen.de/ (9.2.2015).

²⁰ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 129), Bonn 1997, hier insbesondere 27f.

Bischöfe, die vielerorts in den pastoralen Räumen „Pastoralkonzepte/ -pläne“ erstellen lassen, es mit den dort festgehaltenen Standards von Partizipation und Übernahme diverser Leitungsaufgaben meinen. Es geht um die Spannung zwischen Vertrauen und Kontrolle.²¹ Loslassen, freigeben, nicht kontrollieren wollen, sich und seine Ideen vertrauensvoll der Freiheit des Anderen aussetzen – dies wären einige der Kriterien eines partizipativen Führungsstils.²²

Sollte man auf diesem Weg nicht weiterkommen, gilt es, „Selbsthilfeversuche“ betroffener Gemeindemitglieder zu stützen, nicht gegen das Kirchenrecht, sondern ausdrücklich mit diesem, näherhin auf Basis des kirchlichen Vereinsrechts.²³ Es kann klüger und spiritueller angeraten sein, sich als Gruppe zu finden und einen gemeinsamen geistlichen Weg zu gehen – zur Not eben neben der offiziellen Pfarrestruktur, wenn z. B. der Zugang zu pfarrlichen Räumlichkeiten verwehrt wird. Allerdings: Wie gefährdet wäre die Einheit, wenn man es auf Dauer nicht mehr hinbekäme, die Initiativgruppen und basisgemeindlichen Ansätze zu verbinden mit dem, was Ortskirche, was Weltkirche im katholischen Verständnis ausmacht? Würde dann tatsächlich das drohen, was in der Abschlussrede zur Würzburger Synode Kardinal Döpfner die „Kongregationalismus-Gefahr“ nannte?

Zusammenfassend lässt sich sagen: Quasi-„monarchisch“ ausgeübte, dezidiert nicht-dialogische Leitung hat aus mindestens vier Gründen keine Zukunft: Sie nimmt das gemeinsame Priestertum nicht ernst. Sie ist der Größe und Komplexität der neuen pastoralen Räume nicht angemessen. Sie kann den gesteigerten Qualitätsansprüchen der Menschen auch an Dienstleistungen im Religiösen nicht entsprechen. Schließlich ist sie zu gefährdet hinsichtlich des Missbrauchs ihrer unkontrollierten Macht. „Partizipative Leitung“ hingegen agiert nach der Maxime „ungetrennt und unvermischt“. Sie vermengt nicht die spezifischen Verantwortlichkeiten der Beteiligten. Sie schirmt sie aber auch nicht so voneinander ab, dass keine kritische Kommunikation und „correctio fraterna“ mehr möglich ist.

(c) Der Ermächtigungs-Faktor: „Partizipatives Hirtentum“ wagen

Wenn wir ernst machen damit, dass wir als Kirche, d. h. alle Getauften und Gefirmten, zunächst Grundsakrament sind, dann sind wir damit verantwortlich sowohl für unser persönliches Lebenszeugnis als Christ wie für die Einnahme

²¹ Vgl. Hadwig Müller, Frankreich: Die örtlichen Gemeinden in Poitiers machen Hoffnung, in: Hirschberg 62 (2009), 158–162.

²² Vgl. Reinhard Feiter – Hadwig Müller (Hg.), Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich, Ostfildern ³2013.

²³ Vgl. Codex Iuris Canonici 1983, Vereine von Gläubigen, cc. 298–329, Quelle: www.codex-iuris-canonici.de/ (9.2.2015).

der je größeren Perspektive, für die Sorge um Einheit – in Gemeinde, Nachbarschaft, Berufsumfeld – genauso wie es für die Bischöfe um die Einheit in ihrer Diözese oder die mit der Weltkirche geht. „Die archetypische Hirtenmetapher ist, trotz aller Bildervergiftung, die ihr widerfahren ist, das Inbild der Sorge für das Leben.“²⁴ Hermann Stenger interpretiert vor diesem Hintergrund die Aussage des Dekrets über das Laienapostolat, dass „sie [die Laien] vom Herrn selbst mit dem Apostolat betraut“²⁵ werden, mit Blick auf das Hirtentum so: Der vom Zweiten Vatikanischen Konzil hervorgehobene *sensus fidei* des ganzen Gottesvolkes (LG 12)

„ist eine existentiell verwurzelte Gesinnung und das Urgewissen, aus dem das glaubensmäßige Handeln und Verhalten hervorgeht. Bei kirchlichen Entscheidungsvorgängen bewirkt er eine Einmütigkeit, die durch demokratie-analoge Abstimmungsmechanismen nicht erreicht werden kann.“²⁶

Für eine Ausübung des Hirtenamtes in dieser von Stenger skizzierten Linie sehe ich vorrangig vier Leitungs-Aufgaben, die komplementär und communal auszuüben wären: die ekklesiale, die geistliche, die theologische und die pastoralentwicklerische Leitung.

- Die *ekklesiale* Leitungsaufgabe kommt dem Bischof bzw. dem Priester zu. Sie garantiert amtlich, dass die Kirche nicht aus der Gnade Gottes herausfällt. Dieser Teil der Leitung ist insbesondere relevant für die Leitung der Diözese und die Leitung der Pfarrei, aber eben nicht in gleicher Weise für die Leitung von Gemeinden, seien es „Ex-Pfarreien“ nach Fusionsprozessen oder seien es Personalgemeinden! Die oft gescholtenen Vereinigungen von Pfarreien schaffen in dieser Frage gerade neuen Spielraum. Jetzt kann viel leichter mit Formen der Gemeindeleitung experimentiert werden.
- Die *geistliche* Leitung (im pastoralen Raum, in den Gemeinden) ist Leitungsaufgabe von Personen mit geistlicher Ausbildung und Charisma, also durchaus von sog. „Laien“, aber auch von Priestern.
- Die *theologische* Leitung kann und soll von Personen ausgeübt werden, die dazu die Kompetenz und die Autorität haben. Theologischer Lehrer, theologische Lehrerin sein ist eine in multireligiöser Zeit immer wichtiger werdende Aufgabe inhaltlicher Leitung.

²⁴ Hermann Stenger, Gemeinsames Hirtentum aller Christen. Reform der Kirche im Respekt für den *sensus fidelium*, in: HerKorr 58 (2004), 357–360, hier 358f. Ausführlicher dazu: ders., Im Zeichen des Hirten und des Lammes. Mitgift und Gift biblischer Bilder, Innsbruck 2000.

²⁵ Zweites Vatikanisches Konzil, *Apostolicam actuositatem*. Dekret über das Laienapostolat, Nr. 3 (http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_ge.html (9.2.2015)).

²⁶ Stenger, Gemeinsames Hirtentum (s. Anm. 24), 358.

- Ähnlich verhält es sich mit der *pastoralentwicklerischen* Leitung. Die großen pastoralen Räume brauchen ebenso wie die komplexen kategorialen Bereiche der Seelsorge Anwälte und Anwältinnen dafür, dass die Kommunikation zu Identität und Relevanz der Kirche kontinuierlich zukunftsgerichtet geführt wird. Auch diese Funktion der Leitung kann von jedem und jeder ausgeübt werden, der/die dafür die fachlichen Voraussetzungen mitbringt.

In dieser vierfach gegliederten Leitung zeichnen sich Konturen eines communal ausgeübten Hirtenamtes ab, das Ämter wie Charismen gleichermaßen einbindet, das – wie es im Bistum Hildesheim heißt – Ordinierte, Gewählte, Beauftragte und Berufene in der Leitung zusammenführt.

5. *Liquid church* – mit Option

Was ist die „core-quality“ einer *liquid church*? Was prägt sie *material* im Kern? Weiter oben, beim Rückgriff auf die bibelhermeneutischen Überlegungen von Ottmar Fuchs, wurde es bereits angedeutet.²⁷ Es geht um das Heil der *ganzen* Menschheit (vgl. GS 45) und das Heil des *ganzen* Menschen. Wir sind in der pastoralen Praxis geneigt zu segmentieren: hier Team-Coaching, dort Weiterbildung in Sozialraumorientierung, da geistliche Begleitung. Wie könnten wir das „double listening“ kultivieren, wie es die Anglikaner nennen, das *doppelt-eine* „listen to the context and listen to god“? Die Kirche sei aufgerufen, aus sich selbst herauszugehen, so forderte es Kardinal Bergoglio im Vorkonklave der Papstwahl 2013. Mit sprechenden Worten und Bildern hat er als Papst Franziskus in *Evangelii gaudium* diesen Grundgedanken entfaltet. Um so herausgehen zu können, braucht es Kraft, die gleichermaßen aus dem je situativen Kontext wie aus dem Hören auf Gottes Wort zufließt. Echtes Hinhören gebiert Herausgehen, das wiederum Hören nach sich ziehen wird. Miteinander diesen Weg in die Weite und die Tiefe und wieder die Weite usw. zu gehen, ist Übungssache. Es ist auch Vertrauenssache. Wenn wir dieses Wagnis des Vertrauens heute eingehen, werden wir morgen als *liquid church* den Menschen so begegnen können, „dass die Welt glaubt“ (Joh 17,21).

²⁷ Vgl. auch: Hans Hobelsberger, Stadtmission – praktisch-theologische Überlegungen, in: Markus-Liborius Hermann – Hubertus Schönemann (Hg.), Evangelium. Stadt. Kirche. Stadt- und Gemeindemissionen im säkularen Umfeld, Regensburg 2014, 133–150.

Dr. Martin Pott
Bischöfliches Generalvikariat Aachen
Klosterplatz 7
D-52062 Aachen
Fon: +49 (0)241 452-303
Fax: +49 (0)241 452-326
E-Mail: martin.pott(at)bistum-aachen(dot)de
Web: www.pastoralentwickeln.de

Flüssig oder fest?

Kleine Christliche Gemeinschaften aus der Perspektive von „liquid church“

Abstract

Im Zusammenhang mit den gegenwärtigen Umbrüchen im gesellschaftlichen, religiösen wie kirchlichen Kontext wird derzeit die Metapher der „Liquidität“ bemüht, um Wandlungsphänomene auf die Spur zu kommen. In ihrer Komplexität können diese jedoch keineswegs anhand einer konträren Gegenüberstellung von „liquid“ und „solid“ erfasst werden. Die Inblicknahme der sogenannten „Kleinen Christlichen Gemeinschaften“ aus der Perspektive von *liquid church* (Pete Ward) zeigt vielmehr, dass „liquid“ und „solid“ gar nicht so losgelöst nebeneinanderstehen, wie es auf den ersten Blick vielleicht anmutet. Die Herausforderungen scheinen woanders zu liegen: in der Durchlässigkeit für das „Heute Gottes“ inmitten verflüssigter Zeiten.

In the context of the current radical changes in the social, cultural, as well as religious and ecclesiastical field, the metaphor „liquidity“ is used to understand the phenomenon of transformations. Yet, in their complexity, these transitions cannot be understood just by comparing and contrasting „liquid“ and „solid“. The analysis of the so-called „Small Christian Communities“ in light of *liquid church* (Pete Ward) rather shows that „liquid“ and „solid“ are actually not as isolated from each other as it might seem at the first glance. The challenges seem to be located elsewhere, namely, in the permeability for „God’s Today“ in the context of liquid times.

1. Einführung

Die Diskussion um gesellschaftliche sowie religiöse und kirchliche Wandlungsphänomene wird derzeit häufig durch den Terminus bzw. die Metapher der „Liquidität“ bestimmt. Dabei kommt es nicht selten zu konträren Gegenüberstellungen, wie man etwa an der Rede von *liquid church* versus *solid church*¹ oder auch von *liquid modernity* versus *solid modernity*² ablesen kann. Die Wirklichkeit ist jedoch weitaus komplexer, als sie sich auf diese Weise darstellen ließe. Worin die eigentlichen Herausforderungen einer *liquid church* liegen, das sollen die folgenden Ausführungen zum Thema „Kleine Christliche Gemeinschaften“ zeigen. Zuvor aber seien drei kurze Beispielerzählungen bzw. Szenarien an den Anfang gestellt.

¹ Pete Ward, *Liquid church*, Peabody, Mass. 2002.

² Zygmunt Bauman, *Liquid modernity*, Cambridge 2000.

1.1. „Sind Sie ein neues Mitglied unserer Gemeinde?“

Erstes Szenario: Auf dem Kirchplatz einer ländlichen Pfarrei zeichnet sich nach dem Sonntagsgottesdienst ein Bild ab, das vielen bekannt sein dürfte. Die GottesdienstbesucherInnen verlassen das Kirchengebäude durch seine weit geöffnete Tür, durch die früh Ausschau gehalten werden kann, wer sich denn schon so alles draußen auf dem Kirchvorplatz versammelt und – natürlich – bei wem sich der Pfarrer dieses Mal aufhält. Wie jeden Sonntag finden sich schnell kleine Gruppen zum „Pläuschchen“ zusammen, und eigentlich sind es immer dieselben, die sich treffen (wollen). An den Gruppen ziehen Einzelne vorbei, die nie auffallen, bis sie stehenbleiben. Dann aber wird plötzlich die ganze Aufmerksamkeit auf *die* eine Frage gelenkt, die endlich einer ausspricht: „Ich habe Sie hier noch nie gesehen. Sind Sie ein neues Mitglied unserer Gemeinde?“

1.2. „Ich weiß noch gar nicht, wann ich sie brauche.“

Zweites Szenario: Veranlasst durch den Pfarrermangel haben strukturelle Neuordnungen in deutschen Diözesen eine zunehmende Verflüssigung der herkömmlich territorial organisierten Pastoral nach sich gezogen. In einem Forschungsprojekt zum Thema „Gemeindeleitung durch Laien“ untersucht Michael Böhnke die Erwartungen, die die Befragten in der Situation ohne Pfarrer vor Ort an das pastorale Handeln stellen.³ Eine Antwort auf die Frage, wann die Kirche gebraucht werde, ist die folgende:

„Das hört sich komisch an, aber immer, immer, weil ich, ich, 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.“⁴

1.3. „Aber ist das denn eigentlich Kirche?“

Drittes Szenario: Im Religionskurs der Oberstufe eines Gymnasiums zum Thema „Kirche“. Alexander, 17 Jahre alt, erzählt, wie sich Kirche und das, was sie für ihn bedeutet, im Zuge einer Taizéfahrt verändert hat: „Ich muss sagen, dass Kirche mir eigentlich wenig bedeutet hat. Meine Oma fragt mich zwar immer, ob ich auch sonntags hingehge [...]. Aber ich sehe den Sinn nicht darin, da zu sitzen [...]. In Taizé war es ganz anders. Natürlich war der Tagesablauf mit festen Gebets- und Arbeitszeiten erst ungewohnt. Aber irgendwann kam

³ Vgl. 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.

⁴ Böhnke, ‚Gemeindeleitung‘ durch Laien (s. Anm. 3), 23.

man in so einen Rhythmus. Und die Lieder, die Gespräche über den eigenen Glauben, das hat mir schon irgendwie alles etwas gegeben. Es war eine tolle Gemeinschaft. Dahin würde ich wieder fahren, wenn es sich ergibt.“ Julia, eine Mitschülerin von Alexander, zeigt auf und fragt: „Ich habe schon mal etwas von Taizé gehört. Aber ist das denn eigentlich Kirche?“

Drei Szenarien, die im Grunde keine ungewöhnlichen Situationen aus der pastoralen Alltagspraxis aufgreifen, die aber dennoch zu denken und zu fragen Anlass geben können. Bevor unterschiedliche Aspekte von *liquid church* in den drei Szenarien aufgezeigt werden, soll zunächst grundsätzlich auf das Phänomen der Verflüssigung eingegangen werden.

2. „Pánta chorei“ – Alles fließt

Wenn etwas fließt, dann kommt etwas gewaltig in Bewegung. Etwas kann überfließen, herausfließen, verfließen oder auch feste Gegenstände umfließen. Sobald etwas „im Fluss“ ist, lässt es sich nur noch schwer anhalten. Anders als feste Gegenstände sind Flüssigkeiten beweglich, flexibel und anpassungsfähig. Etwas, das fließt, bleibt nicht an einem Ort, sondern geht vorüber, verflüchtigt sich wieder. Bereits der Vorsokratiker Heraklit dachte alles Sein als etwas, das fließt und in Bewegung ist. Auf ihn zurückgeführt wurde deshalb auch das ursprünglich von Platon stammende Diktum „pánta chorei“⁵ – alles fließt. Dass sich alles Sein im Stadium eines ständigen Werdens und Wandels befindet, wurde dann mit dem bekannten Aphorismus weitergeführt, wonach „man nicht zweimal in denselben Fluss steigen“⁶ könne. Es ist Aristoteles, der dieses Bild später dahingehend weiter zuspitzt, dass man sogar „nicht einmal in denselben Fluss steigen“⁷ könne. Heute hat die Metapher vom „Fließen“ und „Verflüssigen“ wieder Konjunktur, und zwar als bildliche Beschreibung der (post-)modernen Gesellschaft. Wie kaum ein anderer bedient sich dieser Metapher der polnisch-englische Soziologe Zygmunt Bauman, der von der Postmoderne als *liquid modernity* („flüchtige Moderne“) spricht. Ihm zufolge setzt in ihr die Verflüssigung von einst soliden Ordnungsstrukturen ein, um in eine neue „Form“ ständiger Bewegung und Wandlung überzugehen. Folgt man Bauman, so leben wir in einer fluiden Gesellschaft, in der das Unstrukturierte und Fragmentarische dominiert. Dass sich auch die Zeit zunehmend verflüssigt, hat Michael

⁵ Platon, *Kratylos*, 402a, zit. nach Klaus Müller, *Glauben – Fragen – Denken*. Bd. 2: *Weisen der Weltbeziehung*, Münster 2008, 632.

⁶ Platon, *Kratylos*, 402a (s. Anm. 5), 632.

⁷ Aristoteles, *Metaphysik*, 1010a, 13, zit. nach Müller, *Glauben* (s. Anm. 5), 632.

Schüßler ausführlich herausgearbeitet.⁸ Beschleunigte, der ständigen Verflüssigung unterworfenen Zeitstrukturen fordern Pastoral und Kirche dazu heraus, so Schüßler, „ihrem Auftrag in einem radikal verzeitlichten Raum-Zeit-Regime gerecht“⁹ zu werden. Auch Rainer Bucher geht auf die Verflüssigung temporärer Strukturen ein, die für ihn vor allem in der „Unvorstellbarkeit der Zukunft“ besteht, das heißt in der „zentrale[n] spätmoderne[n] Erkenntnis [...], dass es anders ist, als wir denken, und die Zukunft zwar die Folge unserer Projekte sein wird, aber die Folgen ganz andere sein werden, als man erwartete“¹⁰. Dass sich mittlerweile auch Religion zunehmend verflüssigt, hat unter anderem Hans-Joachim Höhn zum Ausdruck gebracht. Er spricht von einer „Dispersion“ des Religiösen, welche letztlich ihre „Liquidierung“ zur Konsequenz habe und das heißt: nicht das völlige Verschwinden, aber die „Verflüssigung der einstmals kirchlich-institutionell gebundenen Formen und Inhalte religiöser Praxis.“¹¹ Demnach löst sich Religion in der Postmoderne nicht vollkommen auf. Vielmehr wandeln sich die Bedingungen, unter denen Menschen ihre religiöse Praxis als Einzelne oder in Gemeinschaft heute ausdrücken. Religion ist, wie die französische Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger in ihrer Analyse aufzeigt, in Bewegung.¹² Eine Möglichkeit, die Konsequenzen zu beschreiben, die das Phänomen der Verflüssigung auf Pastoral und Kirche hat, liefert der anglikanische Theologe Pete Ward. In Anlehnung an den oben schon erwähnten Soziologen Bauman spricht er von einem Wandel der bisherigen Form der *solid church* zu einer *liquid church*, die wir laut Ward in Zukunft immer stärker zu erwarten haben. Auf seine Beobachtungen wird im Folgenden zurückgegriffen, wenn unterschiedliche Dimensionen von „Verflüssigung“ in den drei vorangegangenen Szenarien aufgezeigt werden.

2.1. „Sind Sie ein neues Mitglied unserer Gemeinde?“

Das erste Szenario veranschaulicht das, was *liquid church* ausmacht, an einem Fremdbeispiel, also an dem, was Ward mit dem Begriff *solid church* beschreibt und was sich bis heute als klassisches Identitätsmerkmal sogenannter (Pfarr-)Gemeinden identifizieren lässt. Die (Pfarr-)Gemeinde sollte

⁸ Michael Schüßler, *Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft*, Stuttgart 2013.

⁹ Schüßler, *Mit Gott neu beginnen* (s. Anm. 8), 269.

¹⁰ Rainer Bucher, ... wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche, Würzburg 2012, 16f.

¹¹ Hans-Joachim Höhn, Auf dem Weg in eine postsäkulare Kultur? Herausforderungen einer kritischen Phänomenologie der Religion, in: Paul M. Zulehner (Hg.), *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*, Ostfildern 2004, 15–28. Hier abgerufen unter <http://uk-online.uni-koeln.de/remarks/d589/rm16009.pdf>, 5 (3.8.2014).

¹² Vgl. Danièle Hervieu-Léger, *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung*, Würzburg 2004.

die Präsenz der Kirche vor Ort gegen die Verflüssigungen der Moderne schützen, und zwar als verlebendigte, territorial gebundene, „quasi-familiäre Nahgemeinschaft“¹³. Auf diese Weise entstand letztlich ein widersprüchliches Verhältnis, welches die (Pfarr-)Gemeinde vielerorts zur Freiheit einnahm, denn, so Bucher, sie wollte im Grunde

„freigeben (,mündiger Christ‘) und gleichzeitig wieder in der ‚Pfarrfamilie‘ einfangen. Sie wollte Priester und Laien in ein neues gleichstufes Verhältnis bringen bei undiskutierbarem Leitungsmonopol des priesterlichen ‚Vorstehers‘. Sie wollte eine Freiwilligengemeinschaft sein, die aber auf ein spezifisches Territorium bezogen sein sollte.“¹⁴

Worauf Wards Metapher der *solid church* aufmerksam macht, sind die Mechanismen eines solchen traditionellen gemeindetheologischen Prinzips von Kirchenbildung, wie sie sich auch im ersten Szenario wiederfinden lassen: Da stehen die aktiv praktizierenden Gemeindeglieder neben den flüchtig vorbeiziehenden Einzelnen, die nie auffallen, bis sie stehenbleiben. Da wird die Aufmerksamkeit besonders auf den Pfarrer gelenkt. Da ist die zentrale Bezugsgröße von Zugehörigkeit die Anwesenheit im Gottesdienst. Da steht die Frage nach der Mitgliedschaft deshalb auch an erster Stelle. Da wäre eine Aktivierung für das Gemeindeleben wahrscheinlich der nächste Schritt.

Tatsächlich definiert sich der metaphorische Begriff der *solid church* durch ein spannungsvolles Verhältnis, wodurch in gewisser Weise die komplexere Wirklichkeit der flüchtig vorbeiziehenden Einzelnen zum Vorschein kommt. Im ersten Szenario ist die *solid church* insofern nicht nur eine metaphorische Umschreibung der vor allem im ländlichen Raum vielerorts anzutreffenden traditionellen Gemeindesituationen, sondern auch schon ein exemplarischer Vorgriff auf die Grenzen einer in der Logik von Kontrolle, Dauer und Überschaubarkeit¹⁵ konfigurierten Kirchenwirklichkeit.

2.2. „Ich weiß noch gar nicht, wann ich sie brauche.“

Der Begriff *liquid church* verweist metaphorisch auf den flüssigen, das heißt beweglichen Aggregatzustand religiöser Praxis. Ausgangspunkt einer *liquid church* sind nicht ihre Strukturen, sondern jeder Einzelne und seine Sehnsucht

¹³ Rainer Bucher, *Jenseits der Idylle. Wie weiter mit den Gemeinden?*, in: ders. (Hg.), *Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche*, Würzburg ²2005, 106–130, hier 125.

¹⁴ Rainer Bucher, *Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindetheologie. Perspektiven einer zentralen Sozialform der Kirche*, in: Georg Ritzer (Hg.), *„Mit euch bin ich Mensch ...“ Festschrift für Friedrich Schleiner O. Cist.*, Innsbruck u. a. 2008, 19–46, hier 32.

¹⁵ Vgl. Rainer Bucher, *Eine alte Kirche in ziemlich neuen Zeiten. Zu den Reaktionsmustern der katholischen Kirche auf ihre aktuelle Transformationskrise*, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 156 (2008), 396–405, hier 400.

nach Gott. So stehen für Ward zwei Grundüberzeugungen im Zentrum seines Ansatzes, und zwar in folgender Reihenfolge: „1. Everyone has spiritual desire. 2. Church should be designed around people’s desire for God.“¹⁶ Es handelt sich hierbei um einen Paradigmenwechsel: Der Akzent liegt nicht mehr auf der Frage, wie sich der Einzelne in bestehende kirchliche Sozialformen integrieren lässt, sondern darauf, ob und wie Kirche die Sehnsucht der Menschen nach Gott wahrnimmt und sich von dort her (neu) bildet. Dass die Pastoral dadurch auf mindestens zweifache Weise herausgefordert wird, davon spricht das zweite Szenario: Denn einerseits darf in der Pastoral damit gerechnet werden, dass diese Sehnsucht nach Gott zwar nicht nur, aber auch in Bezug auf Kirche bis heute artikuliert wird. Andererseits hat sich die *Art und Weise*, in der diese Artikulation bisher erfolgte, radikal verflüssigt. Sie ist höchst verzeitlicht, also vor allem situativ und ereignisbasiert.¹⁷ Die Erkenntnis: „Ich weiß noch gar nicht, wann ich sie brauche“, kann mit Bucher als spätmodern bezeichnet werden, insofern sich die Erwartung an die pastorale Präsenz von Kirche zeitlich nicht vorherbestimmen lässt.¹⁸ Die Folge ist die „Liquidierung“ im Sinne der Verflüssigung von einst selbstverständlichen Erwartungsstrukturen an die pastorale Praxis. Deshalb, so Böhnke, ist der „pastorale Kairos [...] die Präsenz der Kirche in Situationen, in denen die Menschen ihr Leben als Ganzes thematisieren und neu ausrichten wollen“¹⁹, wann und wo auch immer.

2.3. „Ist das denn eigentlich Kirche?“

Mit dem dritten Szenario wird ein konkretes Beispiel aufgerufen, das Ward selbst zur Beschreibung von *liquid church* dient: Taizé.²⁰ Was Alexander dort erlebt, ist beispielhaft für viele Menschen in seinem Alter:

„Eine ‚emotionale, spirituelle und ästhetische Erfahrung, wie sie die Jugendlichen in Taizé [...] erlebt haben‘, vermissen sie häufig in den normalen Sonntagsgottesdiensten, zu denen sie Distanz halten.“²¹

In dieser Spannung liegt der Ursprung einer religiösen Praxis, die im Zeichen von Mobilität und zeitlich befristeter Gemeinschaftsbildung steht. Die Frage von Julia veranschaulicht die oft anzutreffende Ungewohntheit, diese Praxis

¹⁶ Ward, *Liquid church* (s. Anm. 1), 75.

¹⁷ Vgl. Schüßler, *Mit Gott neu beginnen* (s. Anm. 8), 268–294.

¹⁸ Vgl. Bucher, ... wenn nichts bleibt (s. Anm. 10), 16f.

¹⁹ Böhnke, *Gemeindeleitung* (s. Anm. 3), 26.

²⁰ Vgl. Pete Ward, *Participation and meditation. A Practical Theology for the Liquid Church*, California 2009, bes. 187. Vgl. dazu auch Schüßler, *Mit Gott neu beginnen* (s. Anm. 8), 278–280.

²¹ Michael N. Ebertz, *Jugend – Milieus – Kirche und Religion*, abrufbar unter: http://kirchen-netz.info/ru/_data/artikelebertz.pdf (17.2.2015).

mit dem zu identifizieren, was man normalerweise unter Kirche versteht. Was aber eine liquide Kirche charakterisiert, ist nicht länger nur dauerhafte Bindung, Mitgliedschaft und Mitmach-Mentalität. Auf die Frage von Julia könnte mit Ward geantwortet werden: „The church is not a particular time or place but the connections that happen when followers of Christ come together.“²² Kirche er eignet sich überall dort, wo Menschen sich „in Christus“ begegnen. Insofern ist eine liquide Kirche kontinuierlich in Bewegung, fließt und verflüssigt sich, wo die christliche Botschaft und ihre Konkretion ins Heute es verlangt. Was Taizé zum besonderen Exempel für eine fluide Kirchengestalt werden lässt, beschreibt Ward auf folgende Weise:

„Taizé is [...] liquid in the way that it connects networks of Christian through mediation. [...] At the same time Taizé is explicitly committed to the existing life, traditions and institutions of the churches while it also seeks to bring about a renewal and effect change. [...] The flow of expression seen in Taizé demonstrates how the field of ecclesial life is permeable. [...] The life of God is mediated beyond the walls and indeed the social relations of the congregation. This is liquid church.“²³

Am Beispiel von Taizé wird deutlich, dass „solid“ und „liquid“ mehr miteinander verbunden sind, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Denn einerseits ist das Leben in Taizé von festen Regeln sowie Gebetszeiten geprägt und findet an einem konkreten Ort statt. Andererseits ermöglicht Taizé die Erfahrung von großer Offenheit und Freiheit, die über ihre lokalen Grenzen hinaus bezeugt werden will. Was sich auch verflüssigt, ist die Zeitdimension von Taizé.²⁴ So beschreibt Frère Roger, wie fragil und zerbrechlich die Strukturen sind, in denen sich die Gemeinschaft in der Zeit konfiguriert:

„Es ist einfach so, unser Leben lang sind wir Christen Wartende. [...] Wer nicht mehr wartet, wer sich mit sich selbst zufriedengibt, auf seinen Privilegien oder seinem guten Recht besteht, dem verengt sich eine ganze Dimension des Glaubens. Wer dies weiß, weiß auch, dass wir uns in einem ständigen Provisorium befinden.“²⁵

Taizé befindet sich gewissermaßen im Dauerfluss und bleibt gerade deshalb provisorisch und vorläufig. Denn letztlich geht es gar nicht um Taizé selbst, sondern um das größere Ereignis Gottes im Heute, dem es dienen will. Dass Institutionen ihre Durchlässigkeit allerdings auch verlieren können, wenn sie die Dynamik des Provisorischen aufgeben, bemerkt Frère Roger in Form einer kritischen Anfrage:

²² Ward, *Liquid church* (s. Anm. 1), 5.

²³ Ward, *Participation* (s. Anm. 20), 187.

²⁴ Vgl. zum Folgenden Schüßler, *Mit Gott neu beginnen* (s. Anm. 8), 280. Vgl. auch Helmut Eder, *Kirche als pastorales Netzwerk. Chancen und Konsequenzen einer operativen Kirchenkonzeption*, Wien 2012, 170f.

²⁵ Frère Roger, *Dynamik des Vorläufigen*, Gütersloh 1967, 109.

„Gibt es nicht in der Geschichte der Christen genügend Institutionen, die den provisorischen Anfangscharakter ihres Ursprungs verloren haben, um die Zeiten überdauern zu können? Der christliche Horizont derer, die ihnen angehören, ist verengt. Sie können nur überleben, indem sie sich hinter schützende Barrieren zurückziehen.“²⁶

Andererseits betont er auch, dass die Dynamik des Provisorischen nicht ohne ein Minimum an Kontinuität gelebt werden kann.²⁷ Was am Beispiel von Taizé also deutlich wird, ist die Spannung zwischen „liquid“ und „solid“, aus der eine Dynamik der Wandlung hervorgehen kann, wo es nicht um die Strukturen selbst und ihre Bewahrung geht, sondern um den Dienst am Ereignis Gottes.

2.4. *Liquid church* und ihre Herausforderungen für „Kleine Christliche Gemeinschaften“

Anhand der drei Szenarien ist deutlich geworden: Der Begriff *liquid church* hat vor allem heuristische Qualität. Er eröffnet Perspektiven auf das komplexe Phänomen von Dekonstruktions- und Konstruktionsprozessen christlicher wie kirchlicher Identität in der Gegenwart. Dabei zeigt besonders das Beispiel Taizé, dass „liquid“ und „solid“ zwar durchaus in einem Spannungsverhältnis zueinander, keineswegs aber in jeder Hinsicht losgelöst voneinander stehen. Worin die eigentlichen Herausforderungen liegen, kann mit Blick auf die drei Szenarien in folgender Weise formuliert werden: 1. *Liquid church* fordert dazu heraus, die Frage nach der Mitgliedschaft unwichtig werden zu lassen zugunsten einer Durchlässigkeit für das, was sich in selbst flüchtig bleibenden Begegnungen ereignen will. 2. Es gilt, den Paradigmenwechsel von der bisherigen Sozialformorientierung hin zur ereignisbasierten Aufgabenorientierung zu vollziehen.²⁸ 3. In ihrer netzwerkartigen Konfiguration fordert *liquid church* zur Selbstrelativierung ihrer eigenen Sozialformen im Sinne stets vorläufiger Provisorien heraus. An diesen Herausforderungen sind schließlich auch die „Kleinen Christlichen Gemeinschaften“ zu messen.

3. Kleine Christliche Gemeinschaften als fluide Form von Kirche?

Neben soziokulturellen Entwicklungen haben auch diözesane Strukturmaßnahmen dazu geführt, dass sich in der Pastoral vielerorts beinahe alles verflüssigt hat, was einst an festen Gewohnheiten bestand und in bisher selbstverständli-

²⁶ Roger, Dynamik des Vorläufigen (s. Anm. 25), 108f.

²⁷ Vgl. Roger, Dynamik des Vorläufigen (s. Anm. 25), 110.

²⁸ Vgl. Rainer Bucher, Neuer Wein in alte Schläuche? Zum Innovationsbedarf einer missionarischen Kirche, in: Matthias Sellmann – Annegret Beck (Hg.), Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus, Freiburg/Br. 2004, 249–282, hier 277.

chen Aufgabenfeldern und Rollenverhältnissen funktionierte. In dieser Situation wird derzeit häufig über den weltkirchlich vom sogenannten *Asian Pastoral Integral Approach*²⁹ inspirierten Ansatz „Kleiner Christlicher Gemeinschaften“ – kurz „KCG“ – nachgedacht. Wenngleich die KCG in ihren jeweiligen Realisierungsformen vor Ort sehr unterschiedlich sind, lassen sich im Allgemeinen die folgenden vier Merkmale formulieren: 1. KCG leben konkret Kirche vor Ort im sozialen Nahraum („Nachbarschaft“). 2. KCG leben aus dem Wort Gottes, das sich ihnen besonders aus der Praxis des Bibel-Teilens heraus erschließt („Spiritualität“). 3. Eine KCG teilt „Freude, Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1), so, als wären es ihre („Sendung“). 4. KCG sind ihrem Selbstverständnis nach keine privaten Gemeinschaften, sondern leben in der Einheit mit der Gesamtkirche („Vernetzung“). Im Folgenden sollen die KCG entlang ihrer Merkmale aus der Perspektive von *liquid church* betrachtet werden.

Nachbarschaft

Was als Erstes überraschen mag, wenn man KCG im Zusammenhang mit *liquid church* betrachtet, ist ihr territorialer Raumbezug – das sogenannte Nachbarschaftsprinzip. Denn es stellt sich die Frage, ob KCG mit ihrer Orientierung an Lokalität und räumlicher Nähe nicht vielmehr einer soliden Form von Kirche entsprechen. Markieren sie, so könnte weitergefragt werden, als nachbarschaftlich konfigurierte Gemeinschaft nicht geradezu einen Gegentrend zu den derzeit beobachtbaren soziokulturellen Trends von Mobilisierung, Globalisierung und zeitlich befristeter Bindung? Sind KCG dann aber nicht im Gegenteil eher eine Gegenreaktion auf *liquid modernity*? Dass die Debatten um KCG ausgerechnet inmitten der Krise von mangelnden Ressourcen und darauf antwortenden diözesanen Strukturreformen ihren Ausgang nehmen, lässt zumindest die Frage stellen, ob sich hinter KCG nicht vielerorts doch der Wunsch einer „(Wieder-)Verfestigung“ liquide gewordener Kirchenstrukturen versteckt. In diesem Zusammenhang fragt zum Beispiel auch Bucher kritisch, ob KCG nicht eine „zugespitzte Fortsetzung der Gemeindeftheologie auf reduzierter Basis“³⁰ darstellen, und sieht hierfür vor allem in ihrem „ideologiefälligen Gemeinschaftsbegriff“³¹ ein Indiz. Insofern erzeugen „Gemeinschaft“ und „Nach-

²⁹ Vgl. online unter: <http://kcg.missio-blog.de/grundlagen/asipa-asiatischer-integraler-pastoraler-ansatz/> (3.8.2014).

³⁰ Rainer Bucher, Ein Weg aus der Krise? Die „Kleinen Christlichen Gemeinschaften“ in der aktuellen Lage der katholischen Kirche, in: ders. – Mechthild Samson-Ohlendorf (Hg.), Die Rückkehr der Verantwortung. Kleine Christliche Gemeinschaften als Kirche in der Nähe, Würzburg 2011, 57–76, hier 73.

³¹ Bucher, Ein Weg aus der Krise? (s. Anm. 30), 73.

barschaft“ im Bild von *liquid church* in der Tat eine Differenz, eine Abweichung. Andererseits scheinen die lokal konstituierten KCG dem Bedürfnis einiger Menschen innerhalb der fluiden Gesellschaft auch gerade zu entsprechen.³² Darüber hinaus hat die lokale Verweisstruktur der KCG eine unverzichtbare theologische Valenz, die den Akzent von kirchlicher Liquidität neu setzt: sie zwingt in die Konfrontation mit dem Lebensumfeld. Verstanden als Zeichen „diakonischer Selbstanbietung der Kirche an und für alle“³³, stellt Lokalität daher einen theologischen Anspruch dar, der auch KCG immer wieder zur Verflüssigung herausfordert, *wo* und *wann* es die christliche Botschaft verlangt. Zugleich werden mit der Bildung von KCG, so Christian Hennecke, die „Alternativen einer ‚Komm-her‘ oder einer ‚Geh-hin‘ Pastoral [...] transzendiert in eine ‚Sei-hier‘ Kirche“³⁴, die sich dem nachbarschaftlichen Sozialraum und der in ihm lebenden Menschen verpflichtet weiß. Die KCG sollen deshalb gerade als Kirche vor Ort, in der Nachbarschaft, in einem Stadtviertel oder in einem Dorf ein Ausdruck jener katholischen Weite sein, die untrennbar zur Identität von Kirche gehört. Denn ihrem Selbstverständnis nach sind KCG weder als Bibelkreise noch als „spirituelle Selbsthilfegruppen“³⁵ zu verstehen. KCG sind nicht für sich selber da, sondern – unabhängig von Mitgliedschaft, Mentalität, Geschlecht und Nationalität – für alle Menschen, die in ihrem Umfeld leben. In diesem Sinne stehen KCG für Orte, an denen die Mitgliedschaftsfrage unwichtig sein soll. Denn nicht „Mitgliedschaft, sondern die unabgeschlossene Gemeinschaft der Unähnlichen, der Sperrigen“³⁶ bildet ihr ursprüngliches Konstitutionsprinzip. Wie flüssig ihre Grenzen nach innen wie nach außen hin jedoch tatsächlich sind, wird jeweils an der Realität vor Ort bemessen werden müssen.

Spiritualität des Bibel-Teilens

Die in Ost- und Südafrika praktizierte und schließlich vom Lumko-Institut weiterentwickelte spirituelle Praxis des Bibel-Teilens ist in Deutschland seit Mitte der 80er Jahre bekannt. An ihrer Entwicklungsgeschichte hierzulande lassen

³² Vgl. Brigitte Fuchs, Der Blick nach vorne. Pastoraltheologische Überlegungen zur zweiten Sonderfallstudie, in: dies. – Alfred Dubach, Ein neues Modell von Religion. Zweite Schweizer Sonderfallstudie – Herausforderung für die Kirchen, Zürich 2005, 167–235.

³³ Vgl. Bucher, Idylle (s. Anm. 13), 114.

³⁴ Christian Hennecke, Die Suche geht weiter ... Stichworte und Herausforderungen für die Zukunft, in: ders. (Hg.), Kleine Christliche Gemeinschaften verstehen. Ein Weg, Kirche mit den Menschen zu sein, Würzburg 2009, 277–287, hier 284.

³⁵ Der Begriff der „spirituellen Selbsthilfegruppe“ geht auf Bischof Wanke zurück. Hier zit. nach Christian Hennecke, Mehr und anders als man denkt: Kleine Christliche Gemeinschaften, in: ders. (Hg.), Kleine Christliche Gemeinschaften (s. Anm. 34), 10–28, hier 9.

³⁶ Christian Hennecke, Zukunftsperspektiven lebensraumorientierter Ekklesiogenese, in: ders. – Samson-Ohlendorf (Hg.), Rückkehr (s. Anm. 30), 143–153, hier 148.

sich gewissermaßen die Herausforderungen von *liquid church* wie umgekehrt auch die gefährliche Tendenz der (Wieder-)Verfestigung erodierender Strukturen ablesen. Zunächst wurde das Bibel-Teilen nämlich auf eine „fromme Übung“³⁷ reduziert und als solche in bisherigen Gemeinschaften, Gruppen und Verbänden deutscher (Pfarr-)Gemeinden zum Zweck ihrer eigenen Verlebendigung eingeführt. Hennecke beobachtet: KCG „traten in eine Lücke, die die an vielen Orten spürbare spirituelle Erschöpfung einer klassischen Gemeindegestalt ließ“³⁸. Was auf diese Weise zu kurz kam, war das ekklesiogenetische Potential des Bibel-Teilens, in dessen Zentrum die Begegnung mit Christus steht. Dieses „In-Christus-Sein“, das ebenfalls im Mittelpunkt der *liquid church* steht, fordert jeden Einzelnen dazu heraus, über die konkrete Gemeinschaft hinaus, aufzubrechen zur „alltägliche[n] Konfrontation von Evangelium und Existenz heute“³⁹. Judith Könemann hinterfragt kritisch das Verhältnis zwischen Solidarität und Spiritualität, wie es im Ansatz der KCG zum Ausdruck komme. Beide Größen kämen auf ungleichgewichtige Art und Weise zur Sprache. Im Gegensatz zur Spiritualität erscheine das solidarische Moment lediglich als nachträglich hinzugefügter Zusatz. Deshalb fragt Könemann:

„Warum gibt es keine Spiritualität der Solidarität oder der Diakonie? Wenn sich die Grundfunktionen wechselseitig durchdringen, dann erwächst die Spiritualität aus dem diakonalen Handeln und die Diakonie tritt nicht als zusätzliches Element zur Spiritualität hinzu.“⁴⁰

Wenn sich dagegen Spiritualität und Solidarität in der Praxis nicht wechselseitig durchdringen, verlieren KCG ihren „Flow“⁴¹. Davon sprechen nicht wenige Erfahrungsberichte, die die praktische Umsetzung des sogenannten sechsten Schrittes, das heißt die konkrete Praxis solidarischer Verantwortung, zu den größten Schwierigkeiten zählen, die im deutschen Kontext mit dem Bibel-Teilen bislang auftreten. Um ihres „Flows“ willen dürfen KCG dementsprechend auf eines nicht verzichten: ihre Sendung. Wenn diese Dimension fehlt, ist es schwer von ihnen als *liquid church*, ja überhaupt von ihnen als *church* zu sprechen.

³⁷ Christian Hennecke – Matthias Kaune, Mehr als Bibel-Teilen. Auf dem Weg zu einer „Kirche in der Nachbarschaft“ im Bistum Hildesheim, in: Anzeiger für die Seelsorge 9 (2006), 16–19, hier 17.

³⁸ Christian Hennecke, Einleitung, in: ders. – Dieter Tewes – Gabriele Viecens (Hg.), Kirche geht ...: Die Dynamik lokaler Kirchenentwicklung, Würzburg 2013, 7–12, hier 8.

³⁹ Bucher, Gemeinde nach dem Scheitern (s. Anm. 14), 38.

⁴⁰ Vgl. Judith Könemann, AsIPA. Eine neue Antwort auf eine veränderte Situation? Referat im Rahmen der AsIPA-Impulstagung am 02.09.2006 in Luzern, 6f, abgerufen unter: <http://kcg.missio-blog.de/wp-content/uploads/sites/5/2013/08/Koenemann-2006-AsIPA-als-eine-neue-Antwort.pdf> (17.2.2015).

⁴¹ Ward, Participation (s. Anm. 20), 174.

Sendung

Immer wieder wird im Zusammenhang mit KCG der Gedanke der „Communio-Ekklesiologie“ des Zweiten Vatikanischen Konzils als dessen Grundidee thematisiert. Es liegt nahe, dass darin eine gewisse Identifikationsfläche für das eigene Gemeinschaftsbedürfnis und -erleben von KCG liegt. Was dabei allerdings häufig übersehen wird, ist genau das, was dem konziliaren Verständnis ursprünglich und eigentlich entspricht. So stellt Bucher heraus: „Communio wird im Rahmen der Theologie des Volkes Gottes zum Thema, nicht umgekehrt.“⁴² Darin liegt kein geringer Unterschied. Denn im Umkehrschluss hieße das: Wird die Communio-Ekklesiologie aus der Volk-Gottes-Perspektive herausgelöst, drohen KCG zu unbeweglichen, binnenekklesiologisch verengten und selbstreferentiellen Gruppen zu verkommen. Sozialformorientierung tritt dann vor Aufgabenorientierung. Es droht die „Verwechslung des eigenen Bestehenszwecks mit dem eigenen Bestehen“⁴³ in der Praxis. KCG sind ihrem Selbstverständnis nach jedoch kein Selbstzweck. Ihre Identität erhalten sie vielmehr als „Sakrament, das heißt [als] Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Der Begriff *liquid church* kann theologisch die Dynamik in Erinnerung rufen, welche die Volk-Gottes-Ekklesiologie für die Kirche und ihre Sozialgestalten bedeutet. Diese wird in *Lumen gentium* dort anschaulich, wo Kirche in unterschiedlicher Weise mit der Bewegungsmetapher der Pilgerschaft in Verbindung gebracht wird: „Die Kirche ‚schreitet [...] auf ihrem Pilgerweg dahin‘“, so heißt es in *Lumen gentium* 8. Das Bild vom pilgernden Volk Gottes bringt zum Ausdruck, wie provisorisch, vorläufig, ja „liquide“ Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit ist. Welche Konsequenzen es hat, wenn sich Kirche zuerst als Volk Gottes versteht, stellt Elmar Klinger auf folgende Weise heraus:

„Mit der Rückkehr des Volkes Gottes in die Kirche auf dem Zweiten Vatikanum verändert sich die Kirche grundlegend. Sie hört auf, eine vollkommene Gesellschaft zu sein. Sie wird nun zu einer historischen Aufgabe; sie ist die Aufgabe, den Willen Gottes in der Gesellschaft heute zu leben und zu verkünden.“⁴⁴

Es kann also gesagt werden: Nur eine KCG, die in diesem Sinne zur historischen Aufgabe wird, kann auf fluide Weise Kirche sein. Sammlung steht dann

⁴² Bucher, ... wenn nichts bleibt (s. Anm. 10), 79.

⁴³ Rainer Bucher, Die pastorale Konstitution der Kirche. Was soll Kirche eigentlich?, in: ders. (Hg.), Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche, Reinheim ²2005, 30–44, hier 31.

⁴⁴ Elmar Klinger, Das Volk Gottes auf dem Zweiten Vatikanum. Die Revolution in der Kirche, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 7 (1992), 305–319, hier 311.

im Dienst der Sendung,⁴⁵ also der eigenen Selbstverausgabung für das Kommen des Reiches Gottes in der Welt von heute. Insofern haben sich KCG immer wieder um der christlichen Botschaft willen zu verflüssigen, wo und wann sie es verlangt.

Vernetzung

KCG sind mit der Kirche als Ganzer verbunden. In ihnen, so Ottmar Fuchs, „verdichtet sich die Universalkirche zu einer lebendigen Zelle“⁴⁶. KCG haben somit Anteil an der Sendung der Kirche als Ganzer. Die Vernetzung der KCG wird in der Regel über die Größe der Pfarrei gedacht, das heißt zum Beispiel in Form regelmäßiger Treffen der jeweiligen GruppenleiterInnen mit den Hauptamtlichen oder auch über die Teilnahme am Leben und der Übernahme konkreter Aufgaben in der Pfarrei.⁴⁷ Versteckt sich hinter dieser Art der Vernetzung nicht aber die Gefahr einer pastoral-praktischen Verlängerung gemeinde-theologischer Sozialformorientierung? KCG aus der Perspektive von *liquid church* zu betrachten könnte zumindest dazu anregen, das Phänomen der Vernetzung auf einen erweiterten Netzwerkgedanken hin auszuweiten. Nach Bucher hieße das im Klartext: KCG müssten

„den Netzwerkgedanken tatsächlich ernstnehmen, nach innen wie in ihrem Bezug zur Gesamtkirche. Netzwerk, das heißt nämlich: Gleichrangigkeit der Vernetzungsknoten, aufgabenbezogene Vernetzungsflexibilität und weitgehende Vernetzungsautonomie. Netzwerke agieren dabei nicht nach einer Logik der Mitgliedschaft, sondern nach einer Logik der symbolischen Zugehörigkeit und der situativen Dienstleistung.“⁴⁸

Der Begriff *liquid church* weitet den Blick für eine plurale Kirchenlandschaft, in der KCG neben anderen gleichrangigen Orten des Kircheseins stehen, in denen andere Kommunikationsstile und spirituelle Ausdrucks- wie Gemeinschaftsformen vorkommen. Konstitutiv für die Dynamik eines solchen Netzwerkes sind seine Lücken. Diese nicht zu schließen bedeutet, für das Ereignis Gottes im Heute durchlässig und beweglich zu bleiben. Für KCG bedeutet dies im Grunde ihre Selbstrelativierung, und zwar auf zweifache Weise: erstens, indem sie sich als *einen* Ort von Kirche neben anderen begreifen; zweitens, indem sie offen bleiben für das, was sich ereignet, so überraschend, fremd und irritierend es auch sein mag.

⁴⁵ Vgl. Hermann J. Pottmeyer, Die konziliare Vision einer neuen Kirchengestalt, in: Hennecke (Hg.), Kleine Christliche Gemeinschaften (s. Anm. 34), 31–46, hier 39.

⁴⁶ Ottmar Fuchs, Gemeinsam Kirche werden. Kleine Christliche Gemeinschaften, Aachen 1989, 5.

⁴⁷ Vgl. <http://kcg.missio-blog.de/grundlagen/> (20.8.2014).

⁴⁸ Bucher, Ein Weg aus der Krise? (s. Anm. 30), 74.

4. Flüssig oder fest? –

Priorität der Durchlässigkeit für das Heute Gottes

Der Begriff *liquid church* eröffnet im Zusammenhang mit KCG eine Spannung, nämlich die zwischen Anspruch und Wirklichkeit, also dem grundsätzlichen Selbstverständnis von KCG und ihrer praktischen Realität. Nur an Letzterer kann sich letztlich erweisen, ob und wie KCG dem Kommen des Reiches Gottes in der fluiden Welt von heute dienen oder nicht. Darin liegt auch die eigentliche Herausforderung – und nicht in einer wie auch immer gedachten strukturellen Alternative zwischen „solid“ oder „liquid“. Vielmehr zeigt das Beispiel von KCG, dass „liquid“ und „solid“ gar nicht so losgelöst nebeneinanderstehen, wie es auf den ersten Blick den Anschein haben mag.⁴⁹ Worauf es dagegen in der Tat anzukommen scheint, ist, wie „Festes“ und „Flüssiges“ zueinander ins Verhältnis treten. Nicht umsonst wurde hier ein vielleicht zunächst ungewöhnlich anmutender Angang über die drei Szenarien gewählt, um das Thema „Kleine Christliche Gemeinschaften“ aus der Perspektive von *liquid church* zu bearbeiten. Denn sie machen auf die Komplexität von Wandlungsphänomenen im gesellschaftlichen wie kirchlichen Bereich aufmerksam. Diese begreifen zu wollen, verlangt letztlich, „liquid“ nicht im Gegensatz zu „solid“ zu bestimmen. Denn Wandlung vollzieht sich nicht einfach im luftleeren Raum, losgelöst vom Bisherigen. Und neue Strukturen existieren nicht unabhängig von Raum und Zeit. Wozu *liquid church* unterdessen herausfordert, ist, den Blick nicht nur auf den Verlust des Bisherigen zu richten, den der Wandel zwangsläufig auch bewirkt, sondern wahrzunehmen, was sich an Neuem bereits ereignet. Zudem werden Wandlung und Erneuerung im Bild von *liquid church* nicht länger als etwas verstanden, das „außerhalb“ der Kirche liegt und somit permanent als äußere Bedrohung (Gefahr) für das ‚innen‘ abgewehrt werden muss⁵⁰. Wandlungsfähigkeit liegt als Herausforderung der Kirche nicht ad extra, sondern ad intra. In diesem Sinne nimmt der Begriff der „Verflüssigung“ eine christliche Grundhaltung auf, die dem biblischen Glauben (vgl. etwa Mk 1,15) erwächst und zu der sich die Kirche als „ecclesia semper reformanda“ (LG 8) auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil bekannt hat. *Liquid church* benennt sozusagen die Herausforderungen hinsichtlich der Zugänglichkeit und Durchlässigkeit sowie Wandlungsfähigkeit und Beweglichkeit von Kirche, und zwar um des Ereignisses Gottes willen. Was damit anklingt, ist eine Priorität im

⁴⁹ Zu ähnlichen Ergebnissen kommt Kees de Groot, *Fluide Formen religiöser Gemeinschaft*, in: PThl 28 (2008), 2, 22–35.

⁵⁰ Gundo Lames, *Metanoia – Kirche im Wandel – vom Krisenschema zum Entdeckungsschema in Kirche und Pastoral?*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 112 (2003), 255–267, hier 264.

Spannungsverhältnis zwischen „liquid“ und „solid“ zugunsten der Durchlässigkeit für das Heute Gottes. Von hier aus entfaltet der Begriff der *liquid church* auch seinen kritischen Reflex, wie er in Bezug auf das Phänomen der KCG zur Wirkung kam. Abschließend lässt sich mit Blick auf zukünftige Kirchenentwicklung sagen: Sowohl die Gemeinde als auch die KCG sind zwar wichtige, aber keineswegs die einzigen Formen des Kircheseins. Mit ihren vier Merkmalen scheinen KCG den Bedürfnissen einiger Menschen zu entsprechen, längst aber nicht aller. Was für die einen Zugänge eröffnet, das verschließt sie – etwa in Form von hoher Gemeinschaftsorientierung – für andere. Angesichts der Komplexität der Wandlungsphänomene im kirchlichen wie im gesellschaftlichen Bereich braucht es dagegen eine neue Pluralität gleichrangiger Orte von Kirche. Neben solide, traditionelle Formen haben neue, fluide Orte zu treten, die, so Höhn, wie „Foyers, Studios, Ateliers, Galerien und Passagen“ sind und wo die „Unterschiede von ‚drinnen‘ und ‚draußen‘ fließend“⁵¹ werden. Es geht darum, sensibel zu bleiben für das, was sich in auch unerwarteten, zunächst fremden und flüchtig bleibenden Ereignissen des Lebens von der Botschaft des Evangeliums her zeigen will, und zwar auch dann, wenn daraus keine unmittelbare Zugehörigkeit oder Mitgliedschaft für die Kirche erwächst. Denn so „würde [...] auf umwerfende Weise [bezeugt], dass das Heil nicht aus einer Zugehörigkeit hervorgeht und dass man sogar zum Reich Gottes gehören kann, ohne davon zu wissen“⁵².

Elisa Kröger
Zentrum für angewandte Pastoralforschung
Bonifatiusstraße 21c
D-44892 Bochum
Fon: +49 (0)234 32-25667
E-Mail: elisa.kroeger(at)zap-bochum(dot)de
Web: www.zap-bochum.de

⁵¹ Vgl. Hans-Joachim Höhn, „Zerstreuungen“. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998, 134.

⁵² Jean Marie Donegani, Säkularisierung und Pastoral, in: Reinhard Feiter – Hadwig Müller (Hg.) – Wilhelm Rauscher (Übers.), Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich (Bildung und Pastoral 1), Ostfildern 2012, 56–80, hier 69.

Verflüssigungen von Religion und Kirche in der Klinik – ekkesiogenetische Perspektiven

Abstract

Die Verflüssigungen von Kirche und Religion sind nicht nur in der Parochie zu spüren, sondern vor allem in Seelsorgebereichen, die „an den Rändern der Kirche“ aktiv sind – hierzu zählt die sogenannte „Kategorialpastoral“. Die Klinikseelsorge, die in diesem Artikel als Beispiel vorgestellt wird, ist herausgefordert, sich mit der Entwicklung des Begriffs der Spiritualität auseinanderzusetzen, der durch die WHO-Definition von 2002 ein wichtiges Thema der Medizin geworden ist und im Bereich der Klinik nicht mehr unter der Deutungshoheit der Kirche und Religion steht. Die aus dieser Entwicklung entstehenden Reflexionen und Perspektiven werden skizziert. Mit Hilfe des Volk-Gottes-Begriffes des II. Vatikanums wird die ekklesiologische Bedeutung dieser Entwicklung beurteilt und eine Perspektive für eine Weiterentwicklung der Kategorialpastoral als eigenständiger kirchlicher Ort entwickelt.

The liquefying of church and religion are not only perceived in the parish but especially in pastoral areas that are active „on the edges“ of the church including the so-called „Kategorialpastoral“. Health Care Chaplaincy, which is presented in this article as an example, is challenged to deal with the development of the concept of spirituality. Since the WHO's definition from 2002, this has become an important topic within the medical field and because it is no longer under the interpretative authority of Church and Religion. The reflections and perspectives resulting from this development are presented in this article. Using the concept of „People of God“ (Vatican II), the ecclesiological significance of this development will be judged and a perspective for further development of „Kategorialpastoral“ as an independent location of the church will be developed.

1. Vorwort

Ein Seismograph für die Verflüssigungen von Religion und Kirche befindet sich an einem Ort von Kirche, der als solcher nicht die höchste Priorität in der Theologie der *Communio* bzw. der Gemeinde genießt: der Kategorialseelsorge. Aus einer kirchlich-gemeindezentrierten Perspektive findet die Kategorialseelsorge an den Rändern von Kirche zur Welt statt.

Aber gerade an diesem Ort sind Verflüssigungen von Religion und Kirche an der Entwicklung des Begriffs der Spiritualität gut ablesbar. Spiritualität stellt immerhin nach wie vor einen zentralen Begriff von Kirche und Religion dar – das, was Menschen unter Spiritualität verstehen, wo sie diesen Begriff „beheimaten“, hat sich in den letzten Jahren jedoch grundlegend gewandelt.

Im Folgenden soll zunächst diese Entwicklung des Begriffs der Spiritualität im Bereich der Medizin und ihr Widerhall in der Landschaft der Klinikseelsorge

nachgezeichnet werden, um dann mit dem Formatierungspotential des II. Vatikanums eine Möglichkeit der Ekklesiogenese am Ort der Klinik aufzuzeigen. Die „[...] Herausforderung besteht darin, wie Kirche ihrem Auftrag [...] gerecht werden kann, nämlich Zeugnis zu geben für das Evangelium von einem gnädigen Gott.“¹

2. Der locus theologicus „Klinik“

2.1. Klinik und Klinikseelsorge, Menschen und Gott

In einer Klinik geht es um konkrete Menschen, um ihre nackte Existenz, es geht – neben der Behandlung körperlicher und psychischer Leiden – auch um die wichtigen Fragen des Menschseins: Woher komme ich, wohin gehe ich, was gibt meinem Leben Sinn? Wie verstehe ich Krankheit und Leid?

Eine Klinik ist ein Ort, an dem auch die Frage nach Gott gestellt wird und gleichzeitig jedes vermeintliche Wissen von Gott angesichts des Leidens, das sichtbar und spürbar ist, verstummt. In der Frage nach dem „Warum“, die Patienten/-innen, Angehörige und Mitarbeiter/-innen und auch Seelsorgende stellen, wird nicht nur nach medizinischen Ursachen geforscht – wie es zu bestimmten Erkrankungen kommen konnte –, sondern die Frage nach Gott gestellt.² Gott hat hier eine Bedeutung, die nicht wegzureden ist, denn an den Grenzen des Lebens stellt sich unweigerlich die Frage nach ihm, richtet sich Hoffnung, aber auch Wut auf ihn. Dabei ist zu konstatieren, dass die „[...] Mehrzahl der Patientinnen und Patienten [...] kaum noch religiös oder konfessionell gebunden [ist].“³ Aber 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.“⁴

Das führt dazu, dass konfessionelle Gottesdienste in den Kliniken nicht gerade überlaufen sind, dass aber zum Beispiel die offene Tür eines Andachtsraums Menschen einlädt, Kerzen an diesem Ort zu entzünden, auch wenn sie nicht religiös sind. Ein solcher Raum gleicht eher einer „Hütte am Wegesrand“,

¹ Michael Schüßler, *Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft*, Stuttgart 2013, 268.

² Die Bedeutung des Warum als Bekenntnis eines allmächtigen Gottes, der Liebe ist, ist vertiefend herausgearbeitet bei Ottmar Fuchs, *Der zerrissene Gott. Das trinitarische Gottesbild in den Brüchen der Welt*, Ostfildern 2014.

³ Bischöfliches Generalvikariat, *Hauptabteilung Pastoral (Hg.), Katholische Klinikseelsorge, katholische Notfallseelsorge im Bistum Hildesheim*, Hildesheim 2013, 20.

⁴ Kees de Groot, *Fluide Formen religiöser Gesellschaft*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 28 (2008) 2, 22–35, hier 22f.

den Menschen nutzen, um einfach da zu sein, einen Ort zu haben, an dem keiner etwas von ihnen will, wo sie für sich sein, weinen, beten oder Kerzen entzünden können.

Seelsorgende haben weniger langfristige Begleitungen von Patienten/-innen, sondern mehr flüchtige Begegnungen mit Menschen, die auf der Suche nach etwas sind, das trägt und hält, wenn nichts mehr hält. Selten entstehen „Gemeinschaften“ oder gar „Gemeinden“ wie es in der Parochie üblich ist. Stattdessen gibt es Netzwerke in den Kliniken, die professionelle Seelsorge durch Theologinnen und Theologen ermöglichen.

2.2. Spiritualität und Spiritual Care

Die Verflüssigungen von Religion und Kirche sind in der WHO-Definition von Palliative Care (2002) ablesbar. Der Begriff des „spirituellen Wohlbefindens“ taucht hier zum ersten Mal aus dem medizinischen Bereich heraus auf:

„Danach ist Palliative Care ‚... ein Ansatz zur Verbesserung der Lebensqualität von Patienten und deren Familien, die mit Problemen konfrontiert sind, die mit einer lebensbedrohlichen Erkrankung einhergehen: durch Vorbeugen und Lindern von Leiden, durch frühzeitiges Erkennen, untadelige Einschätzung und Behandlung von Schmerzen sowie anderen belastenden Beschwerden körperlicher, psychosozialer und *spiritueller* Art.“⁵

Damit ist erstmalig in einem Bereich, der vornehmlich am Körper und dessen Gesundheit interessiert ist, der Begriff der Spiritualität bzw. der Spiritual Care ohne das Zutun der Kirchen aufgetaucht.

Spiritual Care geht nur zu 17 % von Seelsorger/-innen aus und geschieht zum großen Teil einfach durch Menschen, denen die Schwerstkranken begegnen:

„Spiritual care providers visited frequently, and 63 % shared the faith tradition of the recipient. Of the 237 spiritual care providers identified by recipients, 95 (41 %) were family or friends, 38 (17 %) were clergy, and 66 (29 %) were health care providers. Fifteen recipients also named God or a higher power as one of their sources of spiritual care.“⁶

Spiritualität ist kein Begriff mehr, auf den die Kirche ein Patentrecht hat. In den letzten Jahrzehnten ist er aus der Kirche ausgewandert und hat sich eine eigene Existenz in der Welt gesichert.⁷ Mit dem Begriff der Spiritualität sind nun unterschiedlichste Definitionen verbunden, die letzten Endes nur deutlich machen, dass es hier um etwas geht, das man nicht definieren kann, ähnlich den Begriffen „Zärtlichkeit“ oder „Liebe“. Jede/r, die/der das erfahren hat, weiß, was

⁵ Zit. nach: http://de.wikipedia.org/wiki/Palliative_Care (31.7.2014) [Hervorhebung: A. S.].

⁶ Laura C. Hanson u. a., Providers and Types of Spiritual Care during Serious Illness, in: *Journal of Palliative Medicine* 11 (2008), 6.

⁷ Vgl. Weiher unter 2.3.1.

er oder sie damit verbindet – und dennoch sind diese Begriffe nicht definierbar, im Sinne von begrenzbar.

2.3. Reaktionen der Klinikseelsorge

Das Ende der Deutungshoheit über den Begriff der Spiritualität zu erleben, hat die unterschiedlichsten Reaktionen ausgelöst. Es gab Klinikseelsorger/-innen, die sich dieser Entwicklung verschlossen, weil sie sich selber als Kirche für spirituelle Begleitung zuständig sahen und die Entwicklung der Spiritual Care aus der Medizin heraus als esoterisches Phänomen definierten. Es gab aber auch Seelsorger/-innen, die es als Chance begriffen, dass der Begriff der Spiritualität explizit zum Thema wurde.

So setzen sich seit einigen Jahren verschiedene Theologen/-innen auch im deutschsprachigen Raum damit auseinander, was dieser cultural turn sowohl für eine theologisch verantwortbare spirituelle Begleitung von „Nichtgläubigen“ als auch für das Selbstverständnis der Seelsorger/-innen bedeutet. In der Begleitung von Schwerstkranken stellt sich die Frage, ob explizit von Gott geredet werden darf oder ob – zum Beispiel in der Auseinandersetzung mit der Psychologie – Gott überhaupt als ein „extra nos“ oder lediglich als Bild innerhalb der eigenen Psyche gedacht werden kann.

Die Kategoriale pastoral reagiert somit inhaltlich auf diese Verflüssigungen, muss sich aber gleichzeitig in einer häufig parochie- bzw. gemeindezentrierten, aufgeladenen binnenkirchlichen Diskussion mit der Frage auseinandersetzen, ob sie denn erst dann wirklich Kirche ist, wenn sie sich als Gemeinschaft versammelt und Gottesdienst feiert.

Die Frage des Kircheseins am Ort der Klinik – angesichts der Verflüssigung des Begriffs der Spiritualität hat sie eine besondere Brisanz – ist zu reflektieren, denn die Frage kommt nicht nur von der Parochie auf die Kategoriale pastoral zu, sondern auch innerhalb der Klinik hat sie eine Bedeutung: So gibt es auch Seelsorgende, die z. B. nur Personen ihrer Konfession aufsuchen oder Menschen, die aus der Kirche ausgetreten sind, nicht besuchen. Seelsorger/-innen entscheiden aufgrund ihres Kirchenbildes, welche Menschen sie besuchen und welche nicht – die Frage des Kircheseins ist hier also nicht so nachrangig, wie man meinen könnte.

Doch zunächst sollen im Folgenden einige Reaktionen seitens der Klinikseelsorge auf die Entwicklungen der Spiritual Care geschildert werden.

2.3.1. Erhard Weiher's „diakonische Spiritualität“

Der katholische Klinikpfarrer Dr. Erhard Weiher reflektiert in seinem Artikel „Seelsorge und Spiritualität“⁸ die Beziehung zwischen klassischer Klinikseelsorge und dem Phänomen Spiritual Care. So fragt er, ob der Satz „Seelsorge im heutigen Gesundheitswesen ist spirituelle Begleitung“ [...] mit Selbstverständlichkeit auch für die christliche Pastoral⁹ gilt. Er fragt „[...] wo dann der Impuls der spezifisch christlichen Botschaft für die Deutung und Verarbeitung von Krise und Krankheit“¹⁰ bleibt. Sein Thema ist also genau dieses: Was ist angesichts dieser Entwicklungen das Proprium christlicher Pastoral? Liquidieren Klinikseelsorger/-innen die christliche Botschaft nicht, wenn sich auf eine allgemeine spirituelle Begleitung einlassen?

Um Antwort auf diese Fragen zu bekommen, untersucht er die Entwicklung des Phänomens Spiritualität und konzediert: „[D]er Begriff Spiritualität ist aus dem Bereich von Kirche und Religion in die säkulare Welt hinübergewandert“.¹¹ Die Tatsache verdankt sich „nicht nur der Krise von religiösen Systemen allein [...], sondern letztlich der Krise der Moderne überhaupt, die lange Zeit auf jede metaphysische Deutung glaubte verzichten zu können“¹². Mit der Loslösung der Spiritualität von Kirche und Religion ist diesen die Deutungshoheit über diesen Begriff entglitten, so dass sich ein „unüberschaubarer Markt dieser Dimension“¹³ bemächtigt. Weiher beschreibt auch die Reaktionen der Theologie auf diese „postmoderne Entwicklung, die von Kritik (,rein individualistisch‘) bis zu offener Abwertung (,Wellnessreligion‘, ,spätmoderne Spiritualitätsbastellei‘) reichen.“¹⁴ Er begrüßt diese Entwicklung, weil

„trotz der diffusen Begrifflichkeit, mit ‚Spiritualität‘ eine Wirklichkeit wieder benenn- und kommunizierbar geworden [ist], die in der Eindimensionalität der Moderne verloren ging: der authentische Erfahrungs- und Bedeutungsreichtum der Innenwelt der Menschen, das, wovon sie sich inspiriert fühlen und der Geist, aus dem heraus sie ihr Leben deuten. Genau für diese postmodernen Zeitgenossen [...] haben wir einen seelsorglichen Auftrag. Auf deren ureigene Spiritualität haben wir uns zu beziehen.“¹⁵

⁸ Erhard Weiher, Seelsorge und Spiritualität, in: *Lebendige Seelsorge* 60 (2009), 4, 218–223, hier 220.

⁹ Weiher, Seelsorge und Spiritualität (s. Anm. 8), 218.

¹⁰ Weiher, Seelsorge und Spiritualität (s. Anm. 8), 218.

¹¹ Weiher, Seelsorge und Spiritualität (s. Anm. 8), 218.

¹² Weiher, Seelsorge und Spiritualität (s. Anm. 8), 218.

¹³ Weiher, Seelsorge und Spiritualität (s. Anm. 8), 218.

¹⁴ Weiher, Seelsorge und Spiritualität (s. Anm. 8), 218f.

¹⁵ Weiher, Seelsorge und Spiritualität (s. Anm. 8), 219.

Weiher sagt:

„[I]n jedem Menschen gibt es eine spirituelle Quelle, einen innersten ‚Geist‘, aus dem heraus er sich dem Leben stellt, es erleidet und auch Krisen, Krankheit und Sterben zu gestalten versucht [...].“¹⁶

Das Einlassen auf die „implizite“ Spiritualität verlange

„von der Krankenpastoral eine Neuorientierung [...]. Es wird der Fachseelsorge zuge-
traut, dass sie mit der spirituellen und nicht nur der religiös klar deklarierten Dimension
im Menschen hilfreich und verantwortlich umgehen kann.“¹⁷

Das Modell, das er entwickelt, heißt „spirituelle Diakonie“¹⁸, die

„begegnungsoffen und begegnungswillig für alle Formen der Sinnsuche von Menschen
sein muss: für Formen diesseits, aber auch jenseits des kirchlich-religiösen Symbolsys-
tems, sowohl für personale wie transpersonale Gottesvorstellungen, für andere Religio-
nen und deren Spiritualitäten (die ja nicht mit den religiösen Vorschriften und Glaubens-
sätzen identisch sein müssen), für humanistische oder auch atheistische Einstellungen
und für säkulare Spiritualitäten“.¹⁹

Es gelingt Weiher, eine christliche Identität der Seelsorge zu entwickeln, die es ermöglicht, sich den einzelnen Menschen ohne Missionierungszwang und ohne Besserwisserei zuzuwenden. Die Definition als Diakonie macht deutlich, dass es hier um einen christlichen Liebesdienst geht, der Menschen auf ihrem Weg durch existentielles Leid unterstützen will. Er kennzeichnet diese Entwicklung nicht als Bedrohung, sondern eher als Chance für die Kirche, sie selbst zu werden, indem sie das Reich Gottes unter den Menschen (meistens implizit) verkündet.

Damit hat er zumindest im Ansatz auch die ekklesiologische Bedeutung dieser Entwicklung ins Auge gefasst: Kirche wird sie selbst, denn die Diakonie ist eine der Säulen, ohne die Kirche nicht Kirche wäre.

2.3.2. *Spiritual Care als medizinisches Fach bei Eckhard Frick SJ*

Für Frick ist „Spiritual Care [...] eine ‚postsäkulare‘ [...] Erscheinung“.²⁰ Bei dieser Erscheinung geht es „um die Schnittstelle des technisch-rationalen Medizin-Diskurses einerseits, der sich auf seine Art dem Spirituellen zuwendet, und des theologisch-kirchlichen Diskurses andererseits [...]“.²¹ Um diese

¹⁶ Weiher, Seelsorge und Spiritualität (s. Anm. 8), 220.

¹⁷ Weiher, Seelsorge und Spiritualität (s. Anm. 8), 220.

¹⁸ Weiher, Seelsorge und Spiritualität (s. Anm. 8), 219.

¹⁹ Weiher, Seelsorge und Spiritualität (s. Anm. 8), 219.

²⁰ Eckhard Frick SJ, *Spiritual Care – nur ein neues Wort?*, in: *Lebendige Seelsorge* 60 (2009), 4, 233–236, hier 233.

²¹ Frick, *Spiritual Care* (s. Anm. 20), 233.

Schnittstelle genauer zu reflektieren, wurde ein Lehrstuhl für Spiritual Care eingerichtet, der auch institutionell diese Schnittstelle abbildet: „Die Ludwig-Maximilians-Universität (LMU) in München berief Eckhard Frick zusammen mit Traugott Roser 2010 auf eine Professur für die neue medizinische Disziplin Spiritual Care“²², die „in Kooperation mit der Evangelisch-Theologischen und der Katholisch-Theologischen Fakultät eingerichtet [wurde].“²³

Frick arbeitet als Jesuit und Arzt in der medizinischen Fakultät und verkörpert in seiner Person die Verbindung von Theologie und Medizin im Umgang mit dem Phänomen Spiritualität. Frick stellt die entscheidende Frage:

„Ist Spiritual Care nur ein neues Wort, der englischsprachige, dem Medizinsystem angepasste neue Wein in den alten Schläuchen der Krankenhauseelsorge, ein gefährliches Hexengebräu von Medizin und Spiritualität (Lawrence 2003) oder der Versuch, die Glaubenssysteme aller Patienten zu berücksichtigen (Lee 2002), nicht nur der explizit religiösen?“²⁴

Spätestens hier stellt sich die Frage, was Spiritualität für die Identität von Klinikseelsorge und damit auch für die Ekklesiogenese am Ort der Klinik bedeutet.

2.3.3. Thomas Hagen

An dieser Stelle wird Thomas Hagen interessant, der sich mit dem Phänomen Spiritualität im Klinikalltag auseinandersetzt. Er benennt, was das Plus einer spirituellen Begleitung ist:

„Spiritualität unterstreicht im letzten, dass es im Klinikalltag eben nicht um Krankheiten geht, sondern um kranke Menschen, die alle mit einer unterschiedlichen und individuellen Geschichte den Weg ins Krankenhaus gegangen sind.“²⁵

Deshalb haben sich

„[...] die beiden Kirchen in den letzten dreißig Jahren auf den Weg gemacht, qualifizierte Krankenhauseelsorgerinnen und Krankenhauseelsorger in die Einrichtungen zu entsenden, damit hier ein Raum für Spiritualität existiert, der auch ein Raum der Begegnung ist.“²⁶

Die Beziehung zwischen Klinik und Seelsorge definiert er so:

„Obwohl Krankenhauseelsorge im Krankenhaus stattfindet und deshalb nicht vom Krankenhaus zu trennen ist, geht sie nicht im System Krankenhaus auf, da sie im letzten nicht als Therapieoption einsetzbar ist, sondern ein Instrument bleibt, das im Alltag

²² Zit. nach: http://de.wikipedia.org/wiki/Eckhard_Frick (17.7.2014).

²³ Vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Traugott_Roser (17.7.2014).

²⁴ Frick, *Spiritual Care* (s. Anm. 20), 233.

²⁵ Thomas Hagen, *Spiritualität und Seelsorge im Krankenhaus*, in: *Lebendige Seelsorge* 60 (2009), 4, 277–281, hier 279.

²⁶ Hagen, *Spiritualität und Seelsorge* (s. Anm. 25), 279.

deutlich macht, dass der Mensch nie gänzlich erfasst werden kann. So steht sie für das ‚Mehr‘ – sowohl für die Patienten als auch für das ganze System Krankenhaus.“²⁷

Mit diesen Worten nimmt er Stellung zu der Position der Klinikseelsorge in der Institution Klinik. Klinikseelsorge ist für ihn etwas Eigenständiges, das sie auch bleiben muss, weil sie ansonsten ihren ureigenen Auftrag nicht erfüllen kann.

Offen bleibt hier die Frage, was diese Entwicklung für die Position von Klinikseelsorge in verfasster Kirche bedeutet.

2.3.4. Traugott Roser

Traugott Roser beschreibt die Spiritual Care als Bewegung aus dem Gesundheitswesen in die Kirche hinein:

„*Spiritual care* ist damit ein Thema, dessen Herkunft im Gesundheitswesen auszumachen ist und das nicht von Seiten der Seelsorge oder religiöser Einrichtungen an das Gesundheitswesen herangetragen wird. Dies ist für das Selbstverständnis von Seelsorge innerhalb der Palliativmedizin von erheblicher Bedeutung, weil sie systemisch als integraler Bestandteil von *spiritual care* verstanden wird, bislang jedoch als Kranken-seelsorge systemextern begründet wurde.“²⁸

In seiner Habilitation geht Roser der Frage nach, wie die Klinikseelsorge in das System Klinik eingebunden werden kann, obwohl für ihn die

„[...] Frage nach Spiritualität, wie sie im Gesundheitswesen und insbesondere in der palliative care erhoben wird, [...] ja nicht primär religionswissenschaftlich oder religionssoziologisch geprägt [...] ist, sondern [...] hauptsächlich der Förderung subjektiver Lebensqualität von Patienten [gilt].“²⁹

Das Problem, in verschiedenen Institutionen adäquat mit den verschiedenen Systemen umzugehen und auch entsprechend der eigenen Rolle zu agieren, macht er in der Person des Seelsorgenden fest: „Die Seelsorgerin, der Seelsorger steht vor der Aufgabe, die unterschiedlichen sozialen Systeme strukturiert zu koppeln.“³⁰

Traugott Roser ist derjenige, der am explizitesten die Bedeutung der Arbeit in verschiedenen sozialen Systemen für den Seelsorger oder die Seelsorgerin und die Bedeutung der Einbindung in die jeweiligen Institutionen überhaupt reflektiert.

²⁷ Hagen, Spiritualität und Seelsorge (s. Anm. 25), 279.

²⁸ Traugott Roser, *Spiritual Care. Ethische, organisationale und spirituelle Aspekte der Krankenhausseelsorge. Ein praktisch-theologischer Zugang*, Stuttgart 2007, 245.

²⁹ Roser, *Spiritual Care* (s. Anm. 28), 250.

³⁰ Roser, *Spiritual Care* (s. Anm. 28), 262.

2.3.5. Klinikseelsorge und Spiritual Care aus der Sicht einer Klinikseelsorgerin

Im folgenden Punkt möchte ich erläutern, wie ich als katholische Klinikseelsorgerin mit dem Phänomen Spiritual Care umgehe.

2.3.5.1. Betätigung in der Lehre

Aufgrund der Untersuchung von Hanson u. a.³¹ bin ich selbst dazu übergegangen, mich als katholische Klinikseelsorgerin in der Mildred-Scheel-Akademie Göttingen, die Teil der Palliativmedizin der Universitätsmedizin Göttingen unter der Leitung von Prof. Dr. Friedemann Nauck ist, im Bereich der Lehre zu engagieren. Motivation ist hier für mich, dass ich auf diese Art und Weise die Menschen erreichen kann, die zu 29 % für die spirituelle Begleitung von Patientinnen und Patienten zuständig sind. Physiotherapeuten/-therapeutinnen z. B. haben während der Behandlungszeit die Möglichkeit, Menschen zuzuhören, Ärzte/Ärztinnen sind immer wieder damit konfrontiert, dass Patienten/Patientinnen sich mit ihnen auseinandersetzen wollen, was diese lebensbedrohliche Erkrankung nun für sie bedeutet. Pflegende sind häufig diejenigen, die das Sterben eines Menschen sehr engmaschig begleiten, Angehörige betreuen und auch bei der Verabschiedung von Trauernden von ihrem Verstorbenen dabei sind.

Meine Motivation ist hier, diesen Personen den Schatz seelsorglicher Begleitung anzubieten. Dabei geht es mir um das, was christliche Seelsorge in den vergangenen Jahrhunderten stark gemacht hat: um die Unbegreiflichkeit Gottes zu wissen und um die Unverfügbarkeit der Spiritualität.

Die personelle Ausstattung der beiden christlichen Kirchen und die Realität, dass sich Patientinnen und Patienten selbst ihren spirituellen Begleiter aussuchen, machen es m. E. erforderlich, mit diesen potentiellen Begleiterinnen und Begleitern in Kontakt zu treten und so Netzwerke zu knüpfen, die es ermöglichen, in der Klinik den ganzen Menschen in den Blick zu nehmen und nicht nur seinen Körper.

2.3.5.2. Vom Gedenkgottesdienst zur offenen Trauerandacht

In der Begleitung trauernder Angehöriger und von Freunden/Freundinnen von Verstorbenen hat sich auch etwas verändert: Während wir früher ökumenische Gedenkgottesdienste angeboten haben, in denen es wichtig war, die Insignien der jeweiligen Konfession in Verbundenheit mit der anderen zu zeigen, haben wir inzwischen offene Trauerandachten eingerichtet, die gemeinsam von der

³¹ Hanson u. a., *Providers and Types of Spiritual Care* (s. Anm. 6).

Klinik für Palliativmedizin und der Klinikseelsorge getragen werden. Es ist eine gemeinsame, meditative Andacht, die viel Raum lässt für Gedenken, für das Anzünden von Teelichtern und welche die Möglichkeit von Gebet und der Rede von Gott beinhaltet.

2.3.5.3. *Christliche Identität*

Es gibt einen Punkt, der mir wichtig ist: Ich muss zumindest implizit von Gott sprechen können. Ich möchte so, wie ich bin – als katholische Christin Mitte 40, Theologin und Angestellte der katholischen Kirche – auftreten können. Ich möchte nicht darauf verzichten, das zu repräsentieren, was christlichen Glauben für mich ausmacht – den Glauben an jene Liebe, die stärker ist als der Tod, den Glauben an Ostern.

Das Wichtigste ist für mich die Demut, die es ermöglicht, Seelsorge als wirkliches Angebot zu sehen, das auch abgelehnt werden kann. Machtausübung hat im Bereich der Spiritualität nichts zu suchen. Letztlich kommt mir in den Leidenden und Trauernden Jesus Christus selbst entgegen. Ich habe nicht den Eindruck, dass ich ihn missionarisch in die Welt tragen müsste, denn er ist in ihr schon gegenwärtig, auch wenn ich noch nicht da war.

3. Wenn Religion und Spiritualität sich verflüssigen – ekkesiogenetische Perspektiven

3.1. Kirche in der Klinik

Der „pastorale Ort Klinik“ steht nicht nur vor der Herausforderung, wie spirituelle Begleitung durch Christinnen und Christen in der Welt gelingen kann, sondern auch vor der Frage, wie sich in diesen verflüssigten Strukturen Kirche konstituiert.³²

Kees de Groot benennt folgendes pastoraltheologisches Problem: Je nachdem ob die Spiritual Care als Teil einer verfestigten Institution oder als momentane Begegnung angesehen wird,

„[...] 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) [...].“³³

³² Vgl. Schüßler, *Mit Gott neu beginnen* (s. Anm. 1), 270.

³³ Kees de Groot, *Fluide Formen religiöser Gesellschaft* (s. Anm. 4), 31.

Aus meiner Praxis als Klinikseelsorgerin kann ich dazu sagen, dass es mir wichtig ist, mich auf klinische Strukturen radikal einzulassen, aber gleichzeitig im explizit seelsorglichen Tun frei zu sein – d. h. dass ich keine Weisungen in Bezug auf spirituelle Begleitung von einzelnen Patienten annehme, die theologisch oder ethisch aus meiner Perspektive nicht verantwortlich sind. Dafür ist es gut, wenn die Fachaufsicht für mich bei der katholischen Kirche liegt.

Die Forderung nach gemeindeähnlichen Strukturen oder die Ermunterung, eine Gemeinde am Kirchort Klinik zu entwickeln, sind für mich vergebliche Versuche, eine Form von Kirche zu etablieren, die den gesellschaftlichen Entwicklungen im Allgemeinen und der Situation der Kranken in einer Klinik nicht entsprechen: Dieser kirchliche Ort ist stark durch seine Netzwerke und die Präsenz in der Flüchtigkeit von manchmal nur einmaligen Begegnungen geprägt, wo auf Dauer angelegte Gemeinschaften oder Gruppen keine Bedeutung haben.

Mir ist es wichtig, die frohe Botschaft vom Reich Gottes zu verkünden – und das häufig mit einer impliziten Sprache, die die Sprache der Achtung, der Wertschätzung der einzelnen Person ist – die Sprache des Reiches Gottes, die nicht nur aus Worten, sondern vornehmlich aus einer Haltung im Umgang mit anderen resultiert.

3.2. Der Volk-Gottes-Begriff als Paradigma der Ekklesiogenese am Ort einer Klinik

Auch wenn es interessante Ansätze – wie Pete Wards „liquid church“³⁴ – gibt, der Kirche nicht so sehr als Versammlung von verschiedensten Menschen ansieht, sondern als ein Netzwerk von Menschen im Horizont Gottes, bietet das II. Vatikanum sowohl mit der Kirchen-, als auch mit seiner Pastoralkonstitution

³⁴ Vgl. Pete Ward, *Liquid Church. A bold vision of how to God's people in worship and mission – a flexible, fluid way of being church*, Peabody, Massachusetts 2005. Herbert Vorgrimler schreibt zum Communiobegriff: „Der Communio-Begriff wurde in der Ekklesiologie des II. Vatikanum mit der Intention verwendet, vor den hierarchischen Unterschieden das Gemeinsame aller Mitglieder der Kirche auszusagen, und zwar primär in einem ‚vertikalen‘ Verständnis – Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist – und sodann in der ‚horizontalen‘ Sicht einer lebendigen Gemeinschaft miteinander [...]“. Weiter schreibt er: „Die Ängste hoher Autoritäten und die Rücksichtnahme auf die Konzilsminorität bewirkten jedoch die Einführung des Begriffs ‚communio hierarchica‘ [...]“. Diese ‚Vertiefung‘ der Communio-Theologie ist, so Vorgrimler, „folgeschwerer [...] als die bloße Überbetonung des vertikalen Elements. [...] So heißt es im neuen LThK: Communio ist ‚die in der Gemeinschaft des dreieinen Gottes vorgebildete und in der Teilgabe an seinem Leben gründende personale Gemeinschaft der Menschen mit ihm und den Mitmenschen‘ [...]“. Herbert Vorgrimler, *Volk Gottes oder Communio*, in: Hildegund Keul – Hans-Joachim Sander (Hg.), *Das Volk Gottes. Ein Ort der Befreiung*, Würzburg 1998, 41–53, hier 47–49 [Hervorhebung: im Original].

Formatierungsmöglichkeiten, die helfen, über das bisher gedachte hinauszugehen.

Das Volk Gottes ist im Anschluss an das II. Vatikanum nicht auf die katholische Kirche (und speziell auf die Nicht-Geweihten im Gegenüber zur Hierarchie und beides im Gegenüber zur Welt) zu reduzieren, sondern das Volk Gottes ist die gesamte Menschheit:

„Bei einer Erweiterung der Perspektive ‚Berufung durch Gott‘ auf die ganze Menschheit ist es möglich, die Bezeichnung ‚Volk Gottes‘ auf die Gesamtmenschheit zu übertragen, wie das Elmar Klinger vorgeschlagen hat [...]. Eine solche Ausdehnung des Begriffs ‚Volk Gottes‘ entspräche zwar nicht dem Wortlaut des II. Vatikanum, das z. B. in GS 3 davon sprach, die Kirche als ‚Volk Gottes‘ sei der ganzen Menschheit ‚eingefügt‘; sie entspräche jedoch zweifellos dem Geist des Konzils, nach dem alle Menschen von Gott geliebt, berufen und zur Rettung durch das österliche Mysterium bestimmt sind.“³⁵

Diese Öffnung der Bezeichnung des Volkes Gottes auf die gesamte Menschheit³⁶ ist in unserem Zusammenhang von allergrößter Bedeutung. Sie macht deutlich, dass die gesamte Menschheit von Gott zu seinem Volk berufen ist. Kirche ist keine *societas perfecta* in einer Welt, in die Gott noch gebracht werden müsste. Weil in jedem Menschen ein „göttlicher Same“³⁷ eingefügt ist, können wir sagen, dass in jedem Menschen wirklich eine Spiritualität vorhanden ist, die in Gott gegründet ist. Sich als Kategorialpastoral diesem göttlichen Samen zu verschließen – und damit auch den Menschen, die nach Orientierung suchen, würde bedeuten, der Aufgabe der Kirche, die frohe Botschaft zu verkünden, nicht gerecht zu werden.

Meines Erachtens ist es aufgrund des Volk-Gottes-Begriffs und der Gegenwart Gottes in dieser Welt nicht nötig, eine Gemeinschaft zu gründen, die missionierend in die Welt wirkt – es ist gut, in Netzwerke innerhalb der Kliniken zu investieren.

Dabei ist nebenbei zu konstatieren, dass die *Communio*-Theologie an dieser Stelle den Herausforderungen, die durch die Verflüssigungen des Begriffs der Spiritualität entstehen, nicht gerecht werden kann, denn sie birgt letzten Endes noch immer den Gegensatz einer „Welt ohne Gott“ und „unsere Gemeinschaft, die Gott hat und ihn in die Welt bringen muss“ in sich.

³⁵ Vorgrimler, *Volk Gottes oder Communio* (s. Anm. 34), 47.

³⁶ Vgl. Karl Rahner – Herbert Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister*, Freiburg/Br. 221990, LG 13: „Zum neuen Gottesvolk werden alle Menschen gerufen“ (137) und „In allen Völkern der Erde wohnt also dieses eine Gottesvolk, da es aus ihnen allen seine Bürger nimmt“ (138); vgl. auch Elmar Klinger, *Armut. Eine Herausforderung Gottes*, Zürich 1990.

³⁷ GS 3: „Die Heilige Synode bekennt darum die hohe Berufung des Menschen, sie erklärt, daß etwas wie ein göttlicher Same in ihm eingesenkt ist“ in: Rahner – Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium* (s. Anm. 36), 450f.

Selbst „flüchtige Begegnungen in den Räumen einer Citykirche, oder wenn es nur darum geht, eine Kerze zu entzünden“³⁸, sind, wie Michael Schüssler sagt, als spirituelles Ereignis zu benennen. „Spirituell wird es darauf ankommen, einem pastoralen Ereignis, wo auch immer es denn passiert, wirklich zu trauen.“³⁹ Er folgt in seiner Analyse der gegenwärtigen Situation und ihren Anforderungen der Analyse Ebertz': „*Communio*-Denken ist hier eher fehl am Platz und kann als vereinnahmend oder zudringlich abgewiesen werden.“⁴⁰

Die Kategorialpastoral verkündet die frohe Botschaft des Reiches Gottes, indem sie sich an die Seite Gottes stellt und sich zum Werkzeug der Entstehung des Reiches Gottes machen lässt. Papst Franziskus sagt dazu: „Gott begleitet die Menschen durch das Leben und wir müssen sie begleiten und ausgehen von ihrer Situation. Wir müssen sie mit Barmherzigkeit begleiten.“⁴¹

Die Kategorialpastoral kann so selbst mit der Gegenwart Gottes beschenkt werden, denn sie erkennt in den Armen und Leidenden „das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war“⁴², wenn sie „alle mit ihrer Liebe [umgibt], die von menschlicher Schwachheit angefochten sind [...]“⁴³ So gewinnt sie ihre Identität in den Verflüssigungen von Religion und Kirche inmitten der Welt. Das bestätigt auch de Groot, indem er sagt:

„Ein eventueller Anschluss der Kirche an fluide religiöse Formen sollte meines Erachtens aus der 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.“⁴⁴

Die Frage, wie sich hier Kirche konstituiert, hat in der Kategorialpastoral noch nicht genügend Beachtung erfahren, da die Begrifflichkeiten des II. Vatikanums noch nicht genutzt werden, um eine theologische und kirchliche Basis für eine Ekklesiogenese an diesem Ort zu haben. Mit dem Begriff des Volkes Gottes – richtig verstanden – gibt es hier eine echte Perspektive, die nicht nur der Kategorialpastoral förderlich ist, sondern mit ihr der gesamten Kirche.

³⁸ Schüssler, Mit Gott neu beginnen (s. Anm. 1), 277.

³⁹ Schüssler, Mit Gott neu beginnen (s. Anm. 1), 277.

⁴⁰ Schüssler, Mit Gott neu beginnen (s. Anm. 1), 276f.

⁴¹ Zitiert aus Rainer Bucher „Der ‚konkrete Gott‘ ist heute.“ Einige Anmerkungen zum Interview von Papst Franziskus vom August 2013, Graz 21.9.2013 <http://www.theologie-und-kirche.de/bucher-konkreter-gott.pdf> (17.7.2014).

⁴² LG 8: Rahner – Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium (s. Anm. 36), 131.

⁴³ LG 8: Rahner – Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium (s. Anm. 36), 131.

⁴⁴ De Groot, Fluide Formen (s. Anm. 4), 35.

Dipl. theol. Annette Stechmann
Pastoralreferentin
Universitätsmedizin Göttingen, Katholische Klinikseelsorge
Robert-Koch-Str. 40
D-37099 Göttingen
Fon: +49 (0)551 39-19525
E-Mail: [annette.stechmann\(at\)med.uni-goettingen\(dot\)de](mailto:annette.stechmann(at)med.uni-goettingen(dot)de)

Verkündigen an den Grenzen zwischen Struktur und Charisma

Abstract

In der Gemengelage von Kirche und Moderne sowie Struktur und Charisma haben die religiösen Orden durchaus ihren Platz. Sie sind unabhängiger von formellen Strukturen oder doktrinen Verbindlichkeiten, weil sie unbefangener mit ihnen umgehen können, als es eine hierarchisch und dogmatisch durchorganisierte Kirchenleitung vermag. Hilfreich sind den Orden nicht nur ihre (Gründungs-)Geschichte, sondern auch ihre Möglichkeiten, jenseits fester Strukturen nach Orten der Verkündigung zu suchen. Das Modell einer *liquid church* hat in der Tradition der Kirchen keinen wirklichen Platz. Der Vorschlag Wards ist aber geeignet, über Formen jenseits „solider“ Strukturen nachzudenken. Dazu wird ein Forschungsprojekt des Forschungsinstituts M.-Dominique Chenu der Dominikaner und der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Kapuziner in Münster rezipiert, das untersuchte, inwieweit die gesellschaftlichen Transformationsprozesse zum einen die Bettelorden in ihrer Existenz prägen und zum anderen auf Zukunft hin herausfordern. Die Situation der Orden und ihre Perspektive wird in zweifacher Hinsicht beleuchtet: zum einen spirituell im Umfeld „Klöster und Tourismus“ und zum anderen theologisch über die „Orte der Verkündigung“.

Religious orders are well situated within the complex patterns of church and modernity as well as of structure and charisma. They are more independent from formal structures or doctrinal regulations as they are less biased in dealing with them than a hierarchically and dogmatically organised church leadership body would be. Not only is their history (of foundation) helpful for the orders in this regard, but also their freedom to search for places of preaching beyond solid structures. The model of a liquid church does not really have a place within the tradition of the churches. Ward's suggestion is nonetheless useful in reflections about the modalities beyond „solid“ structures. This article discusses a joint research project by the research institute M.-Dominique Chenu and the Philosophisch-Theologische Hochschule of the Capuchins in Münster, which examined how the transformation processes of society influence the existence of the mendicant orders and challenge them for the future. The situation of the orders and their perspective will be viewed from two perspectives, from a spiritual perspective in the context of „monasteries and tourism“ and from a theological perspective in regard to the „places of preaching“.

Die Option einer *liquid church* läuft im Wesentlichen darauf hinaus, in einer zeitgemäßen Weise Kirche zu bilden, zu gestalten und zu entwickeln. Der Pauschalbegriff „Kirche“ ist dabei implizit und explizit im ekklesiologischen und gleichzeitig pastoraltheologischen Sinne zu verstehen als aktive Organisation mit Gemeinschaftscharakter und dem sachlich-theologischen Anspruch, Ort des Gottesvolkes zu sein und als ein solches in der Welt zu wirken. Dabei ist

evident, dass die Erwartung an „Kirche“ – jetzt verstanden als der Oberbegriff für die Funktionäre eben dieser Einrichtung – sehr hoch ist, zeitgemäß und angemessen zu agieren und in der inneren und äußeren Darstellung glaubwürdig zu erscheinen. Dies gilt erst recht für die Orden und ordensähnlichen geistlichen Gemeinschaften, von denen man in Geschichte und Gegenwart vermutete und vermutet, dass sie in besonders sensibler und kompetenter Weise auf Themen und Herausforderungen eingehen, die seitens der diözesanen Strukturen nur defizitär aufgegriffen werden können.

Es ist zu untersuchen, wie seitens der Orden mit den Strukturen umzugehen ist. Dabei ist zu klären, ob und wie auf Strukturen verzichtet werden kann bzw. wie sie auf Zukunft hin zu betrachten sind. Dieser Beitrag skizziert zunächst eine radikale Form nicht-strukturierter Christuskirche. Zum anderen wird eingegangen auf die katholischen Orden, die sich von jeher als Teil von Kirche verstehen und sich dennoch die Freiheit nehmen, speziellere Orte der Verkündigung aufzusuchen und im Rahmen ihres je eigenen Profils zu agieren, unbeschadet ihrer jeweiligen Spiritualität. Dazu soll zum einen die aktuelle Debatte um den Seelsorgeort Tourismus aufgegriffen werden und zum anderen das Beispiel einer Verortung von Verkündigung an den Grenzen, wie sie in der jüngeren Tradition des Dominikanerordens formuliert wurde.

Gemeinsam ist diesen verschiedenen Aspekten des Ordenslebens, dass sie – im Wissen und in Anerkennung der strukturstarken Tradition der katholischen Kirche insgesamt wie auch der Orden im Speziellen – nach theologischen und pastoralpraktischen Reformulierungen bzw. Rekonstruktionen ihres vorstrukturellen Gründungscharismas fragen.¹

1. „Liquid Church“ und „Flüchtige Moderne“

Die seitens des anglikanischen Theologen Pete Ward gebrauchte Metapher „Liquid Church“², die er im beginnenden Jahrtausend als – bis dahin noch nicht real existierende – Option eingeführt hat, stellt eine Alternative dar zu der als „solid church“³ bezeichneten etablierten, strukturierten und formalisierten

¹ Vgl. Franz Xaver Bischof, *Abendländisches Mönchtum und Ordensleben in Mittelalter und Neuzeit*, in: Ders. – Thomas Bremer u. a. (Hg.), *Einführung in die Geschichte des Christentums*, Freiburg/Br. 2014, 350–384; Achim Wesjohann, *Mendikantische Gründungserzählungen im 13. und 14. Jahrhundert. Mythen als Element institutioneller Eigengeschichtsschreibung der mittelalterlichen Franziskaner, Dominikaner und Augustiner-Eremiten*, Münster 2012.

² Pete Ward, *Liquid Church*, Eugene, OR 2013.

³ Ward, *Liquid Church* (s. Anm. 2), 2.

Kirche.⁴ Ward postuliert eine *liquid church* und beruft sich dabei auf Zygmunt Baumans klassische Interpretation einer „Liquid Modernity“⁵, für den moderne Gesellschaft sich gewandelt hat von einer „soliden“ zu einer „flüssigen“ bzw. „flüchtigen“. Das meint, dass vormals stabile Faktoren wie Einzelnen zugeordnetes Kapital, soziale Klassen und Identität sich in den letzten Jahrzehnten in virtuelles Kapital sowie erodierendes Klassenbewusstsein resp. Identität wandelten. Dabei wird Konsum wichtiger als Produktion.

Ward übertrug diese kulturpessimistischen Vorstellungen auf die solide Kirche von heute, der es wichtiger ist, konkrete Kirchenbesucherzahlen in Gottesdiensten vorzuweisen als die vielfältigen kirchlichen Aktivitäten und Gruppierungen ernst zu nehmen, die sich um die etablierte Gottesdienstgemeinde (*congregation*) herum entwickelt haben.⁶ Die Folge sind Versuche, immer noch größere Kirchen zu bauen und gleichzeitig eine möglichst hohe Nivellierung von gewissen Standards zu erreichen. Ward zieht dabei Parallelen zu Clubs oder Vereinen, die sehr klare Kriterien entwickelt haben, wofür sie stehen und was sie tun. Es nimmt nicht Wunder, dass Ward nach alternativen Formen von Kirche ruft, eine Kirche, die in Referenz auf die Zeichen der postmodernen Zeit, liquider, flüchtiger agiert als dies in der Prämoderne (17. bis Mitte des 20. Jahrhunderts) oder gar der Moderne (seit den 1950er Jahren) die Regel war. Den Konflikt, den Ward sieht, ist die Kirche, die sich in ihren klassischen Gemeindestrukturen als solide geriert, aber dies in Zeiten der Verflüchtigung tut und damit recht anachronistisch und nostalgisch daherkommt.

1.1. Theologische Begründung

Wards Überlegungen sind nicht einfach nur das Ergebnis sozialgeschichtlicher Erwägungen, sondern er begründet seine Überlegungen auch theologisch. Zentral ist für ihn die Vorstellung, dass die Wirklichkeit von Kirche ausschließlich in Christus zu begründen sei, denn er sei Ursprung und Wahrheit. Im paulinischen Sinne „in Christus“⁷ zu sein bedeutet, ein neuer, zwischenzeitlich mit

⁴ Dabei betrachtet er in seinem Denkmodell die beiden christlichen Kirchen als ebenbürtig: „My dream for this vision of liquid church is that we will see similar things happening. Some people will set out on a new and radical course. Others will adjust what they are doing. Both reactions to this vision are fine. We need more variety in church life.“ Ward, *Liquid Church* (s. Anm. 2), 4.

⁵ Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge, UK – Malden, MA 2000.

⁶ „Congregation characterizes solid church. By congregation I mean the tendency to emphasize one central meeting. Usually this meeting is a worship service held weekly on Sunday morning. Gathering in one place to do the same thing together is one of the core values of solid church. [...] The congregation is king in solid church.“ Ward, *Liquid Church* (s. Anm. 2), 17f.

⁷ Vgl. 2 Kor 5,17–19.

Gott versöhnter Adam zu sein. Paulus nutzte mit Bedacht das Bild vom „Leib Christi“ als Metapher für die Kirche, um den Menschen seiner Zeit deren Sinngehalt nahezubringen. Aber bereits Paulus habe im Leib Christi eher eine charismatische Gemeinschaft denn eine sozialpolitisch strukturierte Organisation gesehen, zudem inspiriert vom Heiligen Geist. Ward bedauert, dass Christen heute kaum anders denken als in diesen Strukturen („institutional box“⁸). Vielmehr sollten sie – ganz im paulinischen Sinne – in *communio* mit Christus leben – und dies nicht als individualisierte spirituelle Erfahrung, sondern in Verbindung mit Christus und den Anderen. Die *liquid church* übernimmt gemäß Ward dieses theoretische Gefüge und ermöglicht dadurch die Gestaltung neuer Formen von Kirche.⁹ Sie ist eher lockeres Netzwerk denn feste Gemeinde, d. h. es sind Beziehungen und Aktivitäten unterschiedlicher Art wichtig, die nicht durch Kirchenführer kontrolliert sind, und sie sind wirklich flüssig. Ward sieht in dieser Verflüssigung einen Vorteil¹⁰, weil die Menschen durch diese Art der Kommunikation in entsprechende Events oder Aktivitäten der Kirche eingebunden werden können und werden.

In theologischer Hinsicht sieht Ward vor allem in der Trinität einen wichtigen Aspekt, weil sie in besonderer Weise eine Parallele darstellt zum Beziehungsgeflecht innerhalb der flüssigen Kirchen- und Kommunikationsgemeinschaft: So wie die Beziehung zwischen Vater, Sohn und Heiliger Geist eine Einheit bildet, so stellt sich eine solche in der *communio* der Christen mit dem Leib Christi dar. *Liquid church* schaut nicht einfach auf das Leben Gottes, sondern verbindet sich damit, ja wohnt sogar jeweils in diesem Leben inne – so werden Gott und Kirche flüssig und vermengen sich miteinander.¹¹

1.2. Wie „liquide“ kann und soll Kirche sein?

Ward sieht sich in seinen theologischen Überlegungen bestätigt, beispielweise durch die Untersuchungen von Grace Davie, die schlagwortartig mit dem Begriff „believing without belonging“ zusammengefasst werden.¹² Ohne dass sich Menschen einer bestimmten Kirche oder gar ihrer Strukturen verbunden fühlen

⁸ Ward, *Liquid Church* (s. Anm. 2), 38.

⁹ „Along the way it takes the core values of participation in the body, the value of difference, the inevitability of community, and the way that these are rooted in the experience of Christ and the work of the Holy Spirit.“ Ward, *Liquid Church* (s. Anm. 2), 39.

¹⁰ „The boundaries have started to become more fuzzy and less well defined.“ Ward, *Liquid Church* (s. Anm. 2), 48.

¹¹ „In this sense liquid church does not reflect the life of God. It joins in with that life and it is indwelt by that life: liquid God and liquid church.“ Ward, *Liquid Church* (s. Anm. 2), 55.

¹² Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging*, Oxford – Cambridge 1994.

oder angemessene Einrichtungen für sich finden, sind sie gläubig und stehen auch mehr oder weniger dazu. An dieser Stelle ist sicherlich in pastoraltheologischer Hinsicht zu fragen, welche Konsequenzen man daraus zu ziehen hat. So optiert Ward klar dafür, diese festgestellte Nichtzugehörigkeit quasi zu institutionalisieren und – um im Bild zu bleiben – zu verflüssigen. Andererseits legt es sich nahe, dass man allerdings auch zum Schluss kommen könnte, eben jene beschriebene liquide Religiosität an bestehende Organisationsformen wie Kirche wieder anzubinden. Das ist eine Frage des Kirchenverständnisses und nicht zuletzt auch eine Frage, ob man sich der Interpretation Wards anschließen will, wenn er sich auf Paulus beruft.

Der Ansatz von Ward befördert tendenziell eine unverbindliche Privatfrömmigkeit von Menschen, die sich jeweils auf die Suche nach Sympathisanten mit ähnlichen Ansichten machen und sich gemeinsam einen liquid sich gebenden Rahmen entwickeln. Für diese doch reichlich radikale Form von Entinstitutionalisierung lässt sich allerdings eine bibeltheologische Begründung nicht leicht finden, noch weniger leicht eine ekklesiologische oder pastoraltheologische¹³, ganz zu schweigen von sozialwissenschaftlich-sozialethischen Begründungen, für die solch radikal-liquide Formen – wenn man einmal von den Ansprüchen der Freikirchen absieht – hermeneutisch nicht erklärbar oder überhaupt vorstellbar sind.

Eine wie auch immer geartete kirchliche Struktur hat es immer gegeben, und sie ist für eine Religion wie das Christentum, das explizit eine soziale Komponente hat, schlichtweg unabdingbar. Eine andere Sache ist, wie gut bestimmte kirchliche Strukturen funktionieren und wie zeitgemäß sie daherkommen. An dieser Stelle greifen die (religions-)soziologischen und sozialethischen Forschungen, die sich dieses Problems annehmen und die es im Folgenden zu berücksichtigen gilt. Es erscheint plausibler, sich die Frage zu stellen, in welcher Weise Kirche konstruktiv und auch missionarisch in Gesellschaft wirken kann – eine Frage, die sich auch die in der katholischen Kirche agierenden Orden zu stellen haben. Darauf soll im Folgenden eingegangen werden.¹⁴

¹³ Der Tilburger Theologe de Groot sieht Wards Ansatz kritisch. Nicht nur, dass die „Liquid Modernity“ Zygmunt Baumanns und dessen Überlegungen zu den Folgen wenig gemein haben mit dem, was Ward unter *liquid church* versteht, ist es auch viel angemessener, dass Kirche sich aktiv Gedanken macht, wie sie sich in einer solchen Gesellschaft behaupten, ja sogar in ihr etwas beitragen kann. Vgl. Kees de Groot, *The Church in Liquid Modernity. A Sociological and Theological Exploration of a Liquid Church*, in: *International Journal for the Study of Christian Church* 6,1 (2006), 91–103.

¹⁴ Keine Berücksichtigung finden in diesem Beitrag nichtkatholische Ordensgemeinschaften mit ihren spezifischen Traditionen.

2. Perspektiven der Orden?

Nachdem ausführlich erörtert wurde, was unter *liquid church* zu verstehen ist, und untersucht wurde, inwieweit sie ein Modell darstellt, die Zeichen der Zeit in kirchlicher und pastoraler Hinsicht aufzugreifen und adäquat darauf einzugehen, soll in einem weiteren Schritt untersucht werden, welche Bedeutung den katholischen weiblichen und männlichen Ordensgemeinschaften im kirchlichen Kontext zukommt und wo auch sie für sich Perspektiven sehen können, innerhalb der real existierenden Situation zu bestehen und auch nach vorne zu schauen. Bei allem Respekt vor Gründungsmythen einerseits und spirituellen und pastoralen Konzepten andererseits, die in jeder Ordensgemeinschaft spezifisch sind, ist ihnen mindestens gemeinsam, dass sie sich nicht nur als geistliche Gemeinschaft zu verstehen haben, sondern ihnen allen ein jeweils spezifisch geprägter, missionarisch geprägter Auftrag innewohnt.

Ein Forschungsprojekt des in Berlin ansässigen Forschungsinstituts M.-Dominique Chenu der Dominikaner hat in Kooperation mit der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Kapuziner in Münster die Frage gestellt, inwieweit die gesellschaftlichen Transformationsprozesse zum einen die Bettelorden (vor allem die franziskanischen Orden und die Dominikaner) in ihrer Existenz prägen und zum anderen auf Zukunft hin konzeptionell herausfordern.¹⁵ Im Rahmen dieser Forschung wurde dem Freiburger Institut für Angewandte Forschung, Entwicklung und Weiterbildung der Auftrag gegeben, mittels einer groß angelegten Umfrage unter deutschsprachigen männlichen Mendikanten den Einfluss von Säkularisierung auf die Gemeinschaften und die einzelnen Mitglieder zu untersuchen.¹⁶

Diese Untersuchung fragte weniger nach Perspektiven von Ordensmännern, sondern mehr danach, wo sie gerade stehen, welchen Bezug sie zur „Welt“ und zur Wirklichkeit haben und welchen Einfluss die sogenannte Säkularisierung auf ihr Leben hat. Es gibt eine Reihe von interessanten Aspekten, die sich aus dem Ergebnis der Umfrage ergeben, wovon an dieser Stelle nur die für diesen Beitrag relevanten Punkte hervorgehoben werden sollen. Hinsichtlich des Lebens- und Arbeitsumfelds zeigte sich beispielsweise, dass die Ordensleute in der Regel nur innerhalb des konfessionellen Milieus arbeiten und kaum

¹⁵ Vgl. Thomas Dienberg – Thomas Eggensperger – Ulrich Engel (Hg.), *Himmelwärts und weltgewandt. Kirche und Orden in (post-)säkularer Gesellschaft // Heavenward and worldly. Church and religious orders in (post-)secular society*, Münster 2014.

¹⁶ Vgl. Michael N. Ebertz – Lucia A. Segler (Hg.), *Orden und Säkularisierung. Ergebnisse aus Befragungen von Mendikanten in Deutschland, Österreich und der Schweiz*, Berlin 2015 [in Vorb.]; Michael N. Ebertz – Lucia A. Segler, *Ordensleben und Säkularisierung. Einige Ergebnisse der Befragung von Mendikanten im deutschen Sprachraum*, in: Dienberg – Eggensperger – Engel (Hg.), *Himmelwärts* (s. Anm. 15), 365–374 .

Kontakt zu nichtkirchlichen Gruppierungen haben – nur ein Drittel der Befragten gab an, außerhalb der Gemeinschaft mit Nichtkatholiken in freundschaftlichen Beziehungen zu stehen. Es fällt auf, dass sich die Mendikanten kaum in areligiöse, profane berufliche oder auch private Erfahrungsräume hineinbewegen, ein gezieltes Überlegen nach neuen Formen der Präsenz innerhalb und außerhalb der Kirche ist nicht allzu ausgeprägt.¹⁷ Wenn man davon ausgehen muss, dass diese Umfrage für alle Orden repräsentativ ist, dann ist es konsequent, Ordensgemeinschaften dazu zu ermuntern, darüber nachzudenken, was ihr Ort in diesem Raum des „Mundanen“¹⁸ eigentlich ist und welchen missionarischen Auftrag sie dortselbst zu erfüllen gedenken.

3. Pastorale Orte und theologische Überlegungen

Die Ordensgemeinschaften sind aktuell an sehr unterschiedlichen Orten pastoral und spirituell präsent. In der deutschen Kirche sind sie oft eng angebunden an die diözesanen Strukturen, d. h. unmittelbar in Pfarreien oder mittelbar in der Sonderseelsorge oder Verwaltung, nicht zuletzt weil sie durch die Gestellungsverträge eine gute finanzielle Absicherung erfahren. Das ist aber nicht alles. Zweifelsfrei kann man innerhalb dieser Strukturen authentisch als Orden missionarisch tätig sein. Damit sind auch die Bischöfe zufrieden, denn aufgrund des bestehenden Priestermangels sind sie sehr erfreut darüber, dass Ordensleute – quasi von außen – kommen und wichtige Aufgaben erfüllen, die sonst nur schwer leistbar wären. Dennoch gilt es immer wieder danach zu fragen, wo die geeigneten Orte der Orden in der Gegenwart sind.¹⁹ Dazu sollen zwei Schwerpunkte skizziert werden, die zwar nicht einfach zu trennen sind, aber

¹⁷ „Im Blick auf das Sozialprofil, das Religionsprofil und das Ordens- und Gemeinschaftsprofil der Befragten, nicht zuletzt aber auch im Blick auf ihr Weltverständnis, ihre Dissonanz-erfahrungen und ihr Entwicklungsprofil, scheinen uns die Mendikanten im deutschsprachigen Raum weniger durch Charakteristika der Säkularisierung, der Entchristlichung und der Entkirchlichung bestimmt zu sein, vielmehr durch eine massive und teilweise auch spannungsvolle Pluralisierung und Individualisierung im Rahmen eines durchlaufenden faktischen und von den befragten mehrheitlich sogar postulierten Megatrends der ‚Verkirchlichung‘.“ Ebertz – Segler, *Ordensleben* (s. Anm. 16), 374.

¹⁸ Die Sphäre des Mundanen meint den Zwischen-Raum, in dem Menschen sich interpersonal und sozial koordinieren, gleich welcher religiösen oder weltanschaulichen Grundeinstellung sie verhaftet sind. Vgl. Thomas Eggensperger, *Individualisierung und die Sphäre des Mundanen*, in: Dienberg – Eggensperger – Engel (Hg.), *Himmelwärts* (s. Anm. 15), 247–254.

¹⁹ Vgl. Ulrich Engel, *Jetztzeit der Orden. Plädoyer für eine *Vita consecrata situialis* unter post-modernen Bedingungen*, in: *Ordenskorrespondenz* 54 (2013), 339–352.

dennoch unterschiedliche Hermeneutiken in sich bergen. Zum einen ist das der spirituelle Aspekt des Ordenslebens, zum anderen der theologische Aspekt.

3.1. Spirituell: Klöster und Tourismus

Klösterliche Einrichtungen waren von je her spirituelle Orte und Kraftquelle des Glaubens. Von daher legt es sich für bestimmte Ordensgemeinschaften nahe, bereits ihren Lebensort selbst als pastoralen Ort zu bestimmen, selbst wenn manche Gemeinschaften zögern²⁰, weniger den Klausurbereich, sondern mehr den öffentlichen Raum zu dem zu machen, was er ist – ein großes Potenzial pastoraler Aktivität für Gäste oder Touristen, falls das Haus an einem für diese Gruppe attraktiven Ort liegt.²¹ Nicht zu unterschätzen ist dabei die Situation, dass man sich um die großen und kostspieligen Immobilien Gedanken machen muss, in denen man mit einer mittlerweile recht klein gewordenen Gemeinschaft lebt oder die man im Extremfall sogar aufgeben muss. Je mehr der Orden in diesem Fall noch sichtbar bleibt, desto wohler fühlen sich die Religiösen, die schweren Herzens den Ort verlassen. Wenn die Lösung dann darin besteht, die Immobilie trotz Umwidmung noch deutlich als ehemaliges Kloster existent zu sehen, bedeutet das eine große Entlastung.²²

Kloster ist für eine bestimmte Klientel, die sie aufsuchen, der Inbegriff von Gegenwelt, die Dramaturgie von Raum (*genius loci*) und (rhythmisierte) Zeit spielen dabei eine Rolle. Die Klostersgemeinschaft wird gedeutet als (Werte-) Gemeinschaft.

Diese Situation ist in pastoraler Hinsicht eine Chance. Es ist evident, dass Klöster als Sehnsuchts-Orte gelten, man sollte sie allerdings nicht nur reduzieren auf Stille und Gebet – vor allem sollten sie sich selbst nicht nur auf solchen Klischees ausruhen, die leicht bedient werden und keiner großen Anstrengung

²⁰ Der Alltag in den Gemeinschaften ist zuweilen geprägt von Lähmung, Frust und persönlichem Desinteresse. So zeigte dies Michael Hochschild auf der Grundlage seiner selbst erhobenen Umfragen in französischen und deutschen benediktinischen Klostersgemeinschaften auf. Innerhalb der Gemeinschaften gibt es oft ein hohes Sicherheitsbedürfnis, aber geringe Einsatzbereitschaft. „Anscheinend will man den Kampf und die Auseinandersetzung mit der zum Teil immer noch säkularen Welt von heute eher anderen überlassen. Nach Aufbruch sieht es demnach in dieser Hinsicht wenig aus.“ Michael Hochschild, *Elastische Tradition. Biometrie des Klosters von heute (Studien zur monastischen Kultur 7)*, St. Ottilien 2013, 135.

²¹ Vgl. zum Folgenden Thomas Eggensperger, Sind Klöster Tourismus-tauglich? Reflexion über pastorale Perspektiven und Risiken, in: *Ordenskorrespondenz* 55 (2014), 190–197.

²² Vgl. Thomas Eggensperger, *Erinnern statt Vergessen, wenn Orden gehen. Empirische Betrachtungen am Beispiel der Dominikanerprovinz Teutonia*, in: Markus Warode – Bernd Schmieß – Thomas M. Schimmel (Hg.), *Veränderung als Chance begreifen. Fusionsprozesse in Orden, Kirche und Gesellschaft*. Bd. 2: *Erfahrungsberichte aus Orden und Kirche*, Münster 2013, 33–43.

bedürfen. Selbstverständlich braucht es dafür nicht nur einen Ort mit Regeln und Normen, sondern auch eine Gemeinschaft, mit der man kommuniziert und sich theologisch-spirituell austauscht. Die Realität des klösterlichen Innenlebens setzt sich – so ist zu hoffen – weniger mit der scheinbaren Außenwahrnehmung und entsprechenden Außendarstellung auseinander, sondern – was ebenfalls wünschenswert wäre – mit der Frage, welcher pastoralen Herausforderung man sich stellen möchte und welche Methoden dafür in Frage kommen.

Dabei sei allerdings auch eine kritische Anmerkung gestattet, nämlich die Frage, inwieweit Klöster und Ordensgemeinschaften wirklich noch die bereits oben erwähnte Gegenwelt darstellen. Es mag so sein, dass diese Einrichtungen von außen durchaus als Gegenwelt wahrgenommen werden, vielleicht sogar ein solches Bild richtiggehend eingefordert wird. Aber ist denn das Kloster wirklich noch dergestalt Kontrastgesellschaft? Hier ist eine kritische Reflexion durchaus angesagt, ist doch die vorgebliche Gegenwelt mittlerweile Teil der Welt geworden – was durchaus zu begrüßen ist, wenn die Orden nicht den Anschluss an die Gegenwart und deren Herausforderungen verlieren möchten, der man schließlich pastoral zu begegnen beansprucht.

3.2. Theologisch: Orte der Verkündigung

Dieser letzte Abschnitt des Beitrags geht einen Schritt weiter und fragt spezifisch nach den Orten von Verkündigung heute in der Perspektive einer nicht strukturell eingegrenzten kirchlichen Struktur, wie sie im Modell einer *liquid church* angemessen wäre. Da der Autor als Dominikaner, besser als „Predigerbruder“ – wie der Orden eigentlich heißt – argumentiert, legt es sich nahe, diese Thematik aus der Sicht des eigenen Ordens zu beleuchten, der einerseits seine Spezifika hat und pflegt, der aber andererseits nicht so einzigartig in der Ordenslandschaft angesiedelt ist, dass dessen Überlegungen zu den eigenen Orten der Verkündigung nicht auch für andere aktive Orden gelten könnte.²³

Der Orden der Predigerbrüder heißt so, weil ihm die Predigt als vorrangige Aufgabe geeignet scheint. Unter Predigt wird keineswegs nur die rhetorische Leistung auf der Kanzel und vor dem Rednerpult verstanden, sondern im Wesentlichen das, was „Verkündigung“ genannt wird. Predigt ist Verkündigung und Verkündigung ist Predigt.²⁴

²³ Zum Folgenden vgl. Thomas Eggensperger, Predigen in und an „Grenzen“. Orte und Themen der Verkündigung, in: Ders. – Ulrich Engel (Hg.), *Dominikanische Predigt* (Dominikanische Quellen und Zeugnisse 18), Leipzig 2014, 201–225.

²⁴ Predigt im Sinne des Ordensstifters ist „einladen und konfrontieren“, „studieren und beten“, „das Leben teilen“. So Johannes Bunnenberg, *Dominikanische Predigt*. Von Dominikus

Ort der pastoralen, spirituellen und theologischen Besinnung dominikanischer Predigt ist beispielsweise das Generalkapitel des Ordens, das alle drei Jahre stattfindet und sich jeweils auf die vorhergehenden Kapitel bezieht, die jeweils evaluiert und kritisch-würdigend weitergeführt werden. Auf dem Generalkapitel im Jahr 1986 im spanischen Avila wurden das erste Mal die sogenannten „Grenzen“ (span. Original: *fronteras*) formuliert.²⁵ Erörtert wird in den Akten von Avila unter anderem die „Mission“. Der Begriff ist – zumindest im Deutschen – in den letzten Jahren ungern verwendet worden, weil er so paternalistisch klingt. Aber inzwischen ist der Begriff wieder angemessen.²⁶ In den offiziellen deutschen Übersetzungen der Akten wird „Mission“ in der Regel mit „Sendung“ übersetzt. Dass die Dominikaner von Anfang an den Grenzen sich bewegten, ist der hermeneutische Ausgangspunkt des Textes: Erwartet wurde von den Dominikanern von jeher Beweglichkeit und „Wanderschaft“ (span. Original: *itinerancia*). Dies ist bekanntlich der Gegensatz von Erstarrung und Fixierung.

Fünf Grenzen werden aufgezeigt:

- (1) Die Grenze zwischen Leben und Tod, die von der Herausforderung von Gerechtigkeit und Frieden in der Welt spricht.
- (2) Die Grenze zwischen menschlich und unmenschlich, die die Herausforderung durch die Präsenz der Marginalisierten sieht.
- (3) Die Grenze der christlichen Erfahrung im Blick auf die Herausforderung durch die sogenannten universalistischen Religionen.
- (4) Die Grenze der religiösen Erfahrung hinsichtlich der Herausforderungen der weltlichen Ideologien.
- (5) Die Grenze der Kirche, die herausgefordert ist durch die nicht-katholischen Konfessionen und Sekten.

Die ersten beiden Grenzen sind tatsächlich Grenzbereiche – zwischen Leben und Tod und zwischen menschlich und unmenschlich gibt es offensichtlich Grenzziehungen. Die drei anderen Grenzen sind eher Grenzen im übertragenen Sinne (Grenze der christlichen und religiösen Erfahrung und die Grenze der Kirche). Es ist evident, dass die Grenzen an dieser Stelle nicht territorial gezogen werden, sondern existenziell. Wenn man es genau betrachtet, wird

zum 21. Jahrhundert, in: Eggensperger – Engel (Hg.), *Dominikanische Predigt* (s. Anm. 23), 28–45, hier 29–32.

²⁵ Vgl. *Acta capituli generalis diffinitorum Ordinis Praedicatorum Abulensis*, ed. Curia Generalitia ad S. Sabinam, Roma 1986.

²⁶ Vgl. Michael Sievernich, *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt 2009.

generell weniger von den Grenzen selbst gesprochen, sondern auf die Herausforderungen verwiesen, die eben jene Grenzen evozieren. So sollen im Folgenden die einzelnen Grenzen näherhin skizziert werden, und dies nicht als historische Reminiszenz der späten 1980er Jahre, sondern als Richtungsweisung von theologisch begründeten Orten der Predigt, d. h. Verkündigung. Diese Orte gelten mehr oder weniger für alle Ordensleute, seien es Frauen oder Männer, seien sie eher kontemplativ oder eher aktiv angelegt.

(1) *Die Grenze zwischen Leben und Tod:*

Gerechtigkeit und Frieden in der Welt als erste Herausforderung

Hier wird klar priorisiert: Gerechtigkeit und Frieden ist die erste Herausforderung. Die Welt ist voll von Krisenherden. Selten war ein Sommer so „heiß“ wie der des Jahres 2014: Syrien, Ukraine/Russland, Irak oder Israel/Palästina stehen für Unfriede und Gewalt, die keineswegs nur regionaler Natur sind. Zudem ist auf globalem Niveau die Frage nach der Natur und der nachhaltigen Entwicklung eines der brisantesten Themen unserer Tage. In diesem Kontext ist zu fragen, wo man sich um die Tier- und Pflanzenwelt im eigentlichen Sinne bemüht?²⁷ Dies bildet eine notwendige Voraussetzung dafür, über Themen von Gerechtigkeit und Frieden oder von Natur und Umwelt adäquat predigen zu können und darüber zu befinden, was adäquate Orte der Predigt sein können. Es bedarf also, sich als Theologe im weiteren Sinne politisch zu engagieren. Papst Franziskus formulierte es so: „Evangelisieren bedeutet, das Reich Gottes in der Welt gegenwärtig zu machen.“²⁸ Um authentisch predigen zu können, braucht es authentische Prediger!

(2) *Die Grenze zwischen menschlich und unmenschlich:*

Die Herausforderung durch die Marginalisierten

Die Armen und Notleidenden sind die Herausforderung der zweiten benannten Grenze. Die Ordensleute sollen sich geradezu bedrängt fühlen von derer Situation und sich damit in besonderer Weise herausfordern lassen. Es ist illusorisch zu meinen, als Ordensmitglied könne man die Welt retten und alle Probleme lösen. In einer internationalen oder supranationalen Struktur ist es oft gar

²⁷ Richtungsweisend ist ein Institut, das an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Kapuziner in Münster angesiedelt ist: das Institut für Theologische Zoologie. Das klingt auf den ersten Blick merkwürdig, ist aber durchaus konsequent, wenn man die Zeichen der Zeit hinsichtlich Natur und Umwelt erkennt.

²⁸ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* des Heiligen Vaters Papst Franziskus (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194), Bonn 2013, Nr. 176.

nicht möglich, als Einzelner oder als kleine Gruppe ernsthaft etwas zu verändern. In den großen politischen Einheiten (wie z. B. in der „Europäischen Union“) werden supranationale, d. h. überstaatliche Beziehungen gepflegt, die beispielsweise in Organisationen oder Verbänden (z. B. NGO's) bestimmte gemeinsame Interessen verfolgen. Dies geschieht immer themen- und sachbezogen und hilft, global zu agieren, weil man nur dann politischen Erfolg hat, wenn man in dieser Weise zusammenarbeitet.²⁹

Die Konsequenz für die Verkündigung an dieser Grenze ist eine dreifache. Zum einen hat sie das Problem zu thematisieren. Zum zweiten aber gilt es, die Situation theologisch – vor allem sozialetisch – zu reflektieren. Die dritte Konsequenz ist der Tatsache geschuldet, dass der Ort der Verkündigung nicht nur ein unilateraler ist: Sie ist offensichtlich nicht beschränkt auf die Universität und die akademischen Schulungszentren, sondern fordert dazu heraus, auch in politischen und sozialen Einrichtungen präsent zu sein und mit ihnen bzw. in ihnen im wahrsten Sinne des Wortes predigend Stellung zu beziehen.

(3) Die Grenze der christlichen Erfahrung:

Die Herausforderung durch die universalistischen Religionen

Dieser Textabschnitt reflektiert die Beziehung des Christentums mit anderen Religionen. Im Wesentlichen besteht allerdings ein globaler Konfliktherd im Spannungsverhältnis von zwei Religionen, nämlich von Christentum und Islam. Dieses Spannungsverhältnis sieht im Nahen Osten anders aus als in westeuropäischen Ländern mit einer mehr oder weniger starken Zuwanderung, die die Zahl der Muslime im Land anwachsen lässt. Der schlechteste Ratgeber für den interreligiösen Dialog ist die Angst vor dem Anderen, der zweitschlechtesten zu meinen, mit „Dialog“ könne man alle Probleme lösen. Der Dialog verändert nicht die Positionen, er verändert das jeweilige Verständnis der Positionen des Anderen!

Die Orden sollten sich dem Phänomen stellen, dass der Islam mehr ist als nur ein theologischer Dialogpartner und zunehmend gesellschaftliche Relevanz erhalten wird.

Gleichzeitig ist zu überlegen, wie und wo in diesem Kontext zu verkündigen ist. In Auseinandersetzung mit anderen Religionen wird aber der Wahrheitsanspruch, den christliche Theologie in ihrer Hermeneutik impliziert, zum Problem.

²⁹ Thomas Eggensperger, Die Suche nach Heil im Versuch, den anderen zu verstehen und mit ihm zu handeln. Modelle einer interreligiösen und interkulturellen Hermeneutik in einer globalisierten Welt, in: Christian Bauer – Stephan van Erp (Hg.), Heil in Differenz. Dominikanische Beiträge zu einer kontextuellen Theologie in Europa / Salvation in diversity. Dominican contributions to a contextual theology in Europe (Kultur und Religion in Europa 2), Münster 2004, 118–125.

Wenn der Wahrheitsanspruch absolut gesetzt wird, dann setzt sich Predigt dem Ideologieverdacht aus, mit dem es schwierig wird, mit anderen Anschauungen ins Gespräch zu kommen. Das Gespräch mit anderen Religionen macht besonders sensibel für den kleinen, aber entscheidenden Unterschied zwischen einem festgezurrten Wahrheitsanspruch zum ersten, einer diskursorientierten Wahrheitsfrage zum zweiten und der Wahrhaftigkeit an sich zum dritten. Es ist die Kunst eines Diskurses, eigene Positionen dergestalt in die Debatte einzubringen, dass sie eben jene nicht blockiert, sondern sie bereichert.

(4) *Die Grenze der religiösen Erfahrung:*

Die weltlichen Ideologien als Herausforderung

Was ist hier mit „weltlicher Ideologie“ gemeint? Es ist zu vermuten, dass damit 1986 nicht nur der sozialistische und zum Teil radikal antikirchliche Osten gemeint ist, sondern auch gesellschaftliche Zustände säkularer resp. säkularisierter Provenienz. Das Problem unserer Zeit ist, dass es für Kirche und Orden einen konkreten Feind kaum mehr gibt: Die soziologischen Umfragen in Europa zeigen beispielsweise, dass es nachweisbar keine erhoffte „Rückkehr des Religiösen“ gibt, aber auch nicht ernsthaft mehr ein kämpferischer Atheismus (zuweilen auch „neuer Atheismus“ genannt) existiert. Das Thema von heute ist beispielsweise in Deutschland nicht der Atheismus oder Antiklerikalismus, sondern der Agnostizismus, der sehr zufrieden in seinem Unglauben leben kann und gar kein Interesse hat, sich dem Christentum in irgendeiner Weise entgegenzustellen.³⁰ Der Widerpart des Christen kritisiert heute nicht mehr den Glauben, sondern er fragt schlichtweg nach dem praktischen Mehrwert eines solchen. Warum soll man sich auf die Herausforderung des Glaubens und der Taufe einlassen, wenn man sich auch ohne diesen sehr wohlfühlt?

Dennoch ist auch dieser ein Ort, an dem Verkündigung möglich ist. Predigt, verstanden im weiten Sinn als die Art und Weise, von dem zu reden, was man für bedeutsam erachtet, ist selbst in einem indifferenten Kontext die Möglichkeit, die Andersartigkeit indifferenter Positionen kreativ aufzugreifen und als Diskurspartner zur Verfügung zu stehen – selbst wenn eine Debatte aus der Natur der Sache heraus gar nicht entsteht. Predigt bedeutet schlichtweg Präsenz und Ortsansässigkeit. Der Prediger stellt seine Expertise zur Verfügung, selbst wenn nach ihr gar nicht gefragt wird. Er ist nicht jenseits der Welt, sondern ist Teil von ihr – und möglichst in ihr, selbst wenn ihr religiöse oder gar

³⁰ Eine besondere Situation findet sich in den ostdeutschen Bundesländern. Vgl. Gert Pickel, Atheistischer Osten und gläubiger Westen? Pfade der Konfessionslosigkeit im innerdeutschen Vergleich, in: Ders. – Kornelia Sammet (Hg.), Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch, Wiesbaden 2011, 43–77.

christliche Themen völlig fremd sind. Zunächst ist es der Prediger selbst, der lernt und der versucht zu verstehen, wenn er sich in ein Umfeld begibt, das ihn weder erwartet noch von ihm etwas will. Es zeigt sich, dass Theologie und Spiritualität in einem solchen Kontext keineswegs verkümmern, sondern einen neuen Platz bekommen und sich den Stellenwert erst erarbeiten müssen. Das zeitigt Konsequenzen für die religiöse und theologische Sprache.

(5) *Die Grenze der Kirche:*

Die Herausforderung durch nicht-katholische Konfessionen und Sekten

Die letzte Grenze bezieht sich auf die „Kirche“. Mit den christlichen Konfessionen braucht es einen Dialog, gegenüber den Sekten braucht es eine klare Abgrenzung. Beide Themen sind aktuell. Hinsichtlich des ökumenischen Gesprächs ist festzustellen, dass ein solches in der jüngeren Generation nicht mehr diese Rolle spielt wie in der Generation von Avila. Das hat auch die oben dargestellte Bistums-Umfrage gezeigt. Ob es gefällt oder nicht, für die Jüngeren – auch im Orden – ist der Druck, mit den christlichen Konfessionen einen „Dialog“ zu führen oder sich gar zu „versöhnen“, erheblich geringer geworden. Man kann ganz gut damit leben, nicht unmittelbar in den ökumenischen Dialog involviert zu sein. Die Irritationen um die Aussagen des römischen Schreibens *Dominus Iesus*³¹ zum Verhältnis zum Protestantismus sind in der älteren Generation höher als in der jüngeren. Auf der anderen Seite ist zu beobachten, dass es zunehmend der Kirche Fernstehende sind, die sich darüber wundern, dass es diese Trennung der Konfessionen überhaupt noch gibt. So zeigte sich bei einer Initiative in Berlin, den Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach zu integrieren, dass man nicht nur mit diesem Vorschlag nichts anfangen konnte, sondern auch, dass es prinzipiell für viele unverständlich war, warum man Religionsunterricht an den Schulen nicht ohnehin für alle christlichen Konfessionen gemeinsam macht.

4. Orden als *liquid church*?

Dieser Beitrag möchte zeigen, dass in der Gemengelage von Kirche und Moderne sowie Struktur und Charisma die religiösen Orden durchaus ihren Platz haben. Sie sind oftmals sehr viel unabhängiger von formellen Strukturen oder doktrinären Verbindlichkeiten – nicht weil sie dies ablehnen, sondern weil sie

³¹ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Iesus* über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche. Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148), Bonn ⁴2007.

sehr viel unbefangener an sie herangehen und mit ihnen umgehen können als es eine hierarchisch und dogmatisch durchorganisierte Kirchenleitung vermag. Hilfreich sind den Orden nicht nur ihre (Gründungs-)Geschichte, sondern auch ihre Möglichkeiten, jenseits fester Strukturen nach Orten der Verkündigung zu suchen und gleichzeitig zuweilen unkonventionelle Möglichkeiten zu finden, das zu tun, was sie für ihren christlichen Auftrag halten. Das Modell einer *liquid church* hat im eigentlichen Sinne, wie Ward sie beschreibt, in der Tradition der Kirchen (von Freikirchen abgesehen) keinen wirklichen Platz. Der Vorschlag Wards ist aber durchaus geeignet, mit ihm über Formen jenseits von „soliden“ Strukturen nachzudenken. Sie müssen sich nicht gleich verflüssigen, aber sie verdienen eine Anpassung an die Gegenwart. Hier haben Orden ihren Platz, um weiterhin eine besondere Rolle im Gefüge der katholischen Kirche zu spielen. Gleichzeitig stellt dies eine Chance für sie dar, ihren spezifischen Beitrag zur Verkündigung zu leisten, der theologisch angemessen an den Grenzen verortet ist.

Prof. P. Dr. Thomas Eggenperger OP
Institut M.-Dominique Chenu
Schwedter Straße 23
D-10119 Berlin
Fon: +49 (0)30 440 37 280
Fax: +49 (0)30 440 37 282
E-Mail: [eggenperger\(at\)institut-chenu\(dot\)info](mailto:eggenperger(at)institut-chenu(dot)info)

„Opfern und geopfert werden,
ist des Priesters Los auf Erden.“¹

Aktuelle Verflüssigungsprozesse
des katholischen Amts-Priestertums

Abstract

Nach einer Skizze der Entwicklungen, die das statische Gehorsamsmodell der neuzeitlichen katholischen Kirche auflösen, wird als die entscheidende Frage für das zukünftige Laien-Priester-Verhältnis in einer „liquid church“ im Kontext einer „liquid modernity“ das Problem rekonstruiert, wie das katholische Weihepriestertum seine Aufgabe im Volk Gottes jenseits seiner bisherigen, massiv macht- und sanktionsgestützten Form erfüllen kann. Ob die katholische Kirche darauf eine Antwort findet, scheint offen.

After describing the changes that brought with them a dissolution of the former static „model of obedience“, which has characterized the Catholic Church in modern times, the article analyses the relationship between laity and clergy in a „liquid church“ within the context of a „liquid modernity“. The crucial question in this relationship is how the Catholic clergy will be able to fulfil their function for and within the people of God without recourse to hitherto accustomed structures of power and sanctions. It remains uncertain whether the Catholic Church will find an answer to this challenge.

*„Du bist Petrus und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen“
(Mt 16,18)*

*„Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht,
und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung,
ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen.“
(Karl Marx – Friedrich Engels, Kommunistisches Manifest, MEW, IV, 465)*

1. Das Modell Gehorsam

Der in streng konservativen kirchlichen Kreisen außerordentlich geschätzte emeritierte Mainzer Kirchenrechtler Georg May veröffentlichte vor einiger Zeit auf der Homepage des ebenfalls streng konservativen „Priesternetzwerkes“² einen lesenswerten Text zum „Gehorsam der katholischen Christen im Laien-

¹ Traditioneller Spruch zur Beschreibung priesterlicher Existenz. Herzlichen Dank an Joachim Kügler, Priester der Erzdiözese Bamberg, der ihn mir vermittelte. – Der Beitrag greift in Teilen zurück auf: Rainer Bucher, Priester des Volkes Gottes, Würzburg 2010.

² Vgl. <http://www.priesternetzwerk.net> (13.2.2015).

und Priesterstand“³. Er hält in der nüchternen Sprache des Rechts fest, wie man sich in der „pianischen Epoche“ das Verhältnis von Priestern und Laien lange vorstellte – und es sich manche bis heute vorstellen.

Es heißt dort lapidar: „Christus hat die grundsätzliche Vorschrift gegeben, der sichtbaren Kirche und ihren Gesetzen Gehorsam zu leisten.“ Es gelte: „Die Kirche als Organisation ist aufgebaut auf dem Gehorsam gegen die kirchlichen Hirten.“⁴ Gehorsam sei aus Achtung „vor der höheren Autorität“ der kirchlichen Obrigkeiten, hinter der zuletzt die höchste Autorität überhaupt, Gott, stünde, zu leisten, „auch wenn die Begründung der Gehorsamforderung nicht einleuchtet.“⁵

Gehorsam gegenüber jeglicher kirchlichen Obrigkeit wurde spätestens im 19. Jahrhundert geradezu zum Ausweis des Katholischen. Das geschah kompensatorisch zur realen Entmachtung der katholischen Kirche im modernen bürgerlichen Staat und zur beginnenden Freisetzung zu religiöser Selbstbestimmung in der liberalen bürgerlichen Gesellschaft.

Das I. Vatikanum fordert 1871 in *Dei filius*, dass der Mensch sich „dem offenbarenden Gott mit Verstand und Willen voll unterwirft“. Der Wille Gottes aber ist in diesem Konzept grundsätzlich und in allen Details (nur) der kirchlichen Obrigkeit bekannt. Ihr gebührt daher der Gehorsam des „Willens und des Verstandes“. Das Lehramt legt vor, was zu glauben, und legt fest, wie zu leben ist. Es entwickelte sich schließlich, im gewissen Sinn als letzter Rest von Freiheitsspielräumen, ein ganzes System der unterschiedlichen Verpflichtungsgrade kirchlicher Lehren und Gebote.

Diese Obrigkeiten waren bis vor Kurzem ausschließlich Kleriker. Im katholischen Milieu der pianischen Epoche von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum II. Vatikanischen Konzil waren sie „heilige Männer“ und zugleich „Milieu-manager“⁶. Zentrales Merkmal des Klerikalismus der pianischen Epoche war die mehr oder weniger selbstverständliche normative Unterordnung der privaten Lebensführung seitens der katholischen Laien unter die klerikal-kirchliche Richtlinienkompetenz bis hinein in den Bereich sexueller Praktiken. Das Verhältnis von Klerikern und Laien war das Verhältnis von Führung und Gehorsam. So zumindest forderte man es und konnte man es auch in spezifischen Regionen durchsetzen. Das sollte einerseits gegen die moderne liberale Gesellschaft immunisieren, war aber andererseits auch anschlussfähig an die anti-liberalen, autoritären Strömungen vor und vor allem nach dem I. Weltkrieg.

³ Georg May, Der Gehorsam der katholischen Christen im Laien- und Priesterstand, online: http://www.priesternetzwerk.net/gfx/pdf/GEHORSAM_Prof.May.pdf (22.8.2014).

⁴ May, Der Gehorsam der katholischen Christen (s. Anm. 3), 7.

⁵ May, Der Gehorsam der katholischen Christen (s. Anm. 3), 2.

⁶ Vgl. Olaf Blaschke, Die Kolonialisierung der Laienwelt. Priester als Milieumanager und die Kanäle klerikaler Kuratel, in: ders. – Frank-Michael Kuhlemann (Hg.), Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, Gütersloh 1996, 93–135.

Nun setzte schon die klassische Moderne, zumindest grundsätzlich, frei gegenüber den religiös begründeten Gehorsamsverpflichtungen, die in vormoderne Gesellschaften die Biographien unserer Vorfahren bestimmten. Die Moderne setzte zunehmend auf die Steuerungsmechanismen Recht, Geld und administrative Überwachung, mithin auf den demokratischen Verfassungsstaat, den flexiblen Kapitalismus und die Bürokratie, neuerdings in der Form der digitalen Globalisierung, welche Überwachung hinter oder besser in Dienstleistung versteckt. Diese drei haben eines gemeinsam: Sie lösen die Gehorsamsproblematik, indem sie versuchen, sie gar nicht erst auftreten zu lassen.

Das Recht ist in demokratischen Staaten mehrheitlich beschlossen und grundsätzlich von allen anerkannt, also folgen wir uns selbst, wenn wir ihm folgen. Der Kapitalismus steuert nicht mehr über die Differenz von fremdem Willen und eigenem Willen, sondern über die Steuerung des Willens selbst: Er führt oder verführt, je wie man das sieht, den Willen der Individuen über konsumbasierte Glücks- und Statusversprechen. Und spätestens die globale digitale Überwachungsmaschinerie setzt an unseren eigenen Sehnsüchten nach globaler Dauerpräsenz und permanenter Kommunikation an. Diese neueren Herrschaftsmechanismen arbeiten nicht mit Gehorsamseinforderung, sondern mit einer Mischung aus Konsensunterstellung, Verführung und Verschleierung. Sie arbeiten mit und an unserem Willen, nicht gegen ihn.

Demgegenüber wirkt das offiziell propagierte herkömmliche, kleruszentrierte Gehorsamsmodell der katholischen Kirche ein wenig wie von gestern. Das hat einen guten Grund: Es ist von gestern, denn die neueren Steuerungsmechanismen stehen ihr schlicht nicht zur Verfügung. Das katholische Kirchenrecht ist ausdrücklich nicht-demokratisch und soll keinen Volkswillen repräsentieren,⁷ die kapitalistische Steuerung über Geld und Wunscherfüllung, wie sie etwa manche evangelikale Pfingstkirchen ziemlich direkt betreiben, hat in der katholischen Kirche der Neuzeit keine Tradition, und die digitale Überwachungshoheit lässt sich der postmoderne Staat nicht einfach aus der Hand nehmen.

2. Moderne und spätmoderne Verflüssigungen

Dass im Kapitalismus „alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige [...] entweiht“⁸ wird, das wussten schon Karl Marx und Friedrich Engels in ihrem „Kommunistischen Manifest“ und wusste auch, wenn auch mit anderen Worten und Zielen, die katholische Kirche der pianischen Epoche.

⁷ „Das kanonische Recht ist konstitutiv staatsanalog-vordemokratisches Recht.“ Georg Bier – Norbert Lüdecke, *Das römisch-katholische Kirchenrecht*, Stuttgart 2012, 26.

⁸ Karl Marx – Friedrich Engels, *Kommunistisches Manifest*, MEW, IV, 465.

Sowohl der Kommunismus wie die katholische Kirche positionierten im 19. Jahrhundert prominent anti-liberale, anti-kapitalistische und letztlich essentialistische Utopien gegen die moderne Dynamik des Werdens: der Marxismus auf der Basis einer „vom Kopf auf die Füße gestellten“ hegelschen Geschichtsphilosophie die klassenlose Gesellschaft unter Führung des Proletariats, die katholische Kirche die nach ewigen, von ihr unfehlbar erkannten Prinzipien ständisch-harmonisch geordnete Gesellschaft unter kirchlichem Patronat. Der Nationalismus sollte dem dann noch das Konzept einer harmonischen, kulturell und ethnisch homogenen Volksgemeinschaft hinzufügen, bis hin zur aggressiv-rassistischen Kulmination im Nationalsozialismus. Zuletzt unterlagen alle diese Konzepte, freilich nach schweren ideologischen, politischen, kriegerischen und wirtschaftlichen Kämpfen, der Dynamik, dem Freiheits- und dem Wohlstandsversprechen der liberalen kapitalistischen Moderne.

Wenn Zygmunt Bauman in „Liquid Modernity“ (2000) festhält, dass „sich ‚Flüchtigkeit‘ und ‚Flüssigkeit‘ als passende Metaphern an[bieten], wenn man das Spezifische unserer Gegenwart, jener in vieler Hinsicht neuartigen Phase in der Geschichte der Moderne, erfassen will“⁹, liegt das daher einerseits nahe, andererseits markiert es eine bemerkenswerte „postmoderne“ Einsicht des (Ex-)Marxisten Bauman, dass diese „Verflüssigungen“ auch für kommunistische Dogmen gelten.¹⁰ Schließlich wollte der Kommunismus eben auch, wie Bauman festhält, nicht die „soliden Ordnungen an sich“ kritisieren, es „sollten“ vielmehr „neue, verbesserte Ordnungen etabliert werden“, die „überkommenen Strukturen sollten beseitigt und durch andere, bessere, möglichst perfekte ersetzt werden, die, weil sie perfekt waren, nie mehr hätten verändert werden müssen.“¹¹

Getrieben von der anti-essentialistischen Verwertungs- und Steigerungslogik des Kapitalismus und seiner potentiell grenzenlosen Selbstüberschreitungs-dynamik entstand eine Bewegung, in der sich Essentialismen und Mauern aller Art auf Dauer nicht halten können. Eine Seite dieser Entwicklung spiegelt die Freiheitsrhetorik der Moderne, aber, sonst würde diese ins Leere laufen, auch die reale Befreiungserfahrung der Individuen. Dass diese erkaufte ist mit der unentrinnbaren Einsperrung in die „stahlharten Gehäuse der Hörigkeit“ (Max

⁹ Zygmunt Bauman, *Flüchtige Moderne*, Frankfurt/M. 2003, 8 [Originaltitel: *Liquid Modernity*, Cambridge u. a. 2000].

¹⁰ Die katholische Lehre und der postmoderne Kommunismus, wie ihn etwa Alain Badiou, Slavoj Žižek und Terry Eagleton vertreten, stehen daher vor einem recht ähnlichen Problem: ihren eigenen Dogmen inhaltlich wie formal unter den Bedingungen einer „liquid modernity“ nicht-dogmatische Plausibilität zu verschaffen, ohne dem Adaptions- und Integrationszauber des Kapitalismus zu erliegen, aber auch ohne der Illusion zu verfallen, Positionen nicht-relativierbarer Singularitäten zu vertreten.

¹¹ Bauman, *Flüchtige Moderne* (s. Anm. 9), 9.

Weber) eines unendlich dynamischen, unendlich raffinierten Kapitalismus, der vom Einzelnen Leistungsbereitschaft bis zur Selbstaussbeutung fordert, indem er mit dem sozialen Absturz droht und mit Wunscherfüllung lockt, steht auf einem anderen Blatt.¹²

Lange provozierte diese Verflüssigungsdynamik den konservativen wie den kommunistischen Versuch, demgegenüber essentialistisch (Konservatismus), biologistisch (Nationalsozialismus) oder utopisch (Kommunismus) begründete Schutzräume zu errichten, sei es als Schutz gegen die oft himmelschreienden Ungerechtigkeiten, welche die liberal-kapitalistische Entwicklung provoziert, sei es gegen den als „Halt- und Wurzellosigkeit“ oder gar als „Entartung“ wahrgenommenen Verlust herkömmlicher und gewohnter Lebensweisen, Normen und Sozialformen, speziell auch im Bereich der Geschlechterverhältnisse. Alle diese Versuche scheiterten.

Baumans „liquid modernity“ meint damit die selbstkritische Einsicht: Diese Ordnungen gibt es nicht und wird es wohl auch nicht mehr geben. Diese Einsicht gilt aber nicht nur für marxistisches, sondern auch für katholisches Denken, nicht zuletzt, weil seit einiger, freilich nicht allzu langer Zeit die katholische Kirche diese Prozesse an ihrem eigenen Sozialkörper hautnah spürt.

3. Die aktuelle Dekonstruktion der katholischen Kirche

Die katholische Kirche muss in westlichen Gesellschaften mit manifesten, nicht länger verdrängbaren Abstiegserscheinungen umgehen. Denn Religion wird hier immer weniger im *kirchlichen Dispositiv* vergesellschaftet, das Religion in Konzepten von Mitgliedschaft, Gefolgschaft und Macht organisierte und zudem davon ausging, dass sich die je individuelle Religiosität und die gemeinschaftlich gelebte, verfasste Religion, also Persönlichstes und Öffentlichstes, Intimstes und kirchliche Obrigkeit, wenn irgend möglich decken. Im Zuge der globalen Durchsetzung eines liberalen, kapitalistischen Gesellschaftssystems werden religiöse Praktiken in die Freiheit des Einzelnen gegeben und folgen damit vielen anderen, ehemals der Entscheidungsfreiheit des Individuums entzogenen Praktiken, etwa der Orts-, Kleidungs-, Berufs- oder Partnerwahl.

Man nennt zu Recht jenen Prozess „Neuzeit“, in dem (in West- und Mitteleuropa) eine Gegenbewegung gegen die Dominanz einer und nur einer *christianitas* einsetzt. Die protestantische(n) Reformation(en) etablierten erfolgreich

¹² Siehe dazu: Ulrich Bröckling, *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt/M. 2007; Rainer Bucher, *Wenn man nicht mehr wirklich gebraucht wird. Die Kirche(n) in Zeiten des hegemonialen Kapitalismus*, in: Ulrike Bechmann – Rainer Bucher – Rainer Krockauer – Johann Pock (Hg.), *„Abfall“* (Werkstatt Theologie 22), Berlin u. a. [im Erscheinen].

und dauerhaft konkurrierende christliche Kirchen. Das war für die katholische Kirche der Start einer ganzen Kaskade als Demütigung erlebter Reichweitenverluste: Es folgte die Entmachtung durch den modernen liberalen Staat in den bürgerlichen Revolutionen, das Aufkommen konkurrierender politischer Religionen im Kommunismus oder auch der „völkischen Religiosität“ und schließlich die moderne Individualisierung des Religiösen im 20. Jahrhundert.

Als Reaktion auf diese Kaskade von Reichweitenverlusten entwickelte die katholische Kirche in der Theorie – und wo sie es durchsetzen konnte, auch in der Praxis – eine kompensatorische Selbstaufwertungsstrategie. Die große Zeit dieser Konzeption schlug, als sich die jungen europäischen Nationalstaaten im 19. Jahrhundert nach den bürgerlichen Revolutionen endgültig religionsunabhängig etablierten und sich die Verbindung von Kirche und Absolutismus, wie sie noch in der katholischen Aufklärung galt, löste. Die katholische Kirche wurde als „societas perfecta“ selbst zu einem mehr und mehr staatsanalogen Gebilde, das sich selbst genügte und den Staat entweder beherrschen („katholischer Staat“) oder von ihm als „liberalem Staat“ nicht viel wissen, aber manches haben wollte. Als ihm überlegen betrachtete man sich in beiden Fällen.

Der Strategie institutionell-wehrhafter Selbstbehauptung entsprach dabei eine Ekklesiologie des (weitgehenden) Ausschlusses der anderen aus dem Heilsgewebe. Diese Strategie bedeutete Inklusion durch Exklusion, bedeutete sozialen wie heilsökonomischen Ausschluss der anderen bei interner Verdichtung der römisch-katholischen Kirche. Nachdem sich aber die Machtverhältnisse zwischen Individuum und religiösen Institutionen auch im katholischen Feld fundamental gedreht haben und sich auch die katholische Kirche situativ und nicht mehr normativ vergemeinschaftet,¹³ gerät die katholische Pastoralmacht in ihre finale Krise und ihre priesterlichen Träger mit. Dieser interne Herrschaftswechsel innerhalb der katholischen Kirche ist weit bedeutsamer als die Tatsache, ob die katholische Kirche eine Minderheiten- oder eine Mehrheitskirche ist. Katholische Fundamentalismen zielen denn auch nicht zuerst auf die Restitution einer katholischen Mehrheitskirche, sondern auf die Restitution klerikaler innerkirchlicher Herrschaft.¹⁴

Es findet aktuell nichts weniger als die Verflüssigung der Kirchen als religiöse Herrschaftssysteme, als mächtige Heilsbürokratien, als die sich vor allem die katholische Kirche in der pianischen Epoche verstand und formatierte, statt.¹⁵

¹³ Siehe dazu: Rainer Bucher, ... wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche, Würzburg ²2012, 15-41.

¹⁴ Vgl. Rainer Bucher, An neuen Orten. Studien zu den aktuellen Konstitutionsproblemen der deutschen und österreichischen katholischen Kirche, Würzburg 2014, 473–480.

¹⁵ Vgl. Pete Ward, Liquid Church, Peabody, MA 2002; ders., Participation and Mediation. A Practical Theology for the Liquid Church, London 2008. Siehe auch: Michael Schüßler, Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Ge-

Es fällt vielen in der katholischen Kirche schwer, das zu akzeptieren. Zudem hat das Christentum in seiner langen Geschichte recht wenige Erfahrungen mit Marktsituationen. Das kollektive Gedächtnis der katholischen Kirche erinnert eher Macht- als Marktcompetenzen. Das Christentum ist es schließlich spätestens seit der „Konstantinischen Wende“ des 4. Jahrhunderts gewohnt, sich über gesellschaftliche Herrschaftsprozesse zu realisieren.

4. Auswirkungen auf das Amts-Priestertum

Religiöse Praktiken werden heute unter ein individuelles Nutzenkalkül gestellt, auch von Katholiken und Katholikinnen. Mit der tridentinischen Sozialtechnologie, deren zentraler und exklusiver personeller Träger der Priester war, ist es vorbei. Die katholische Kirche muss sich daher gegenwärtig von ihren frühneuzeitlichen wie von ihren modernen Souveränitätskonzepten verabschieden und die Erfahrung eines umfassenden Souveränitätsverlustes verarbeiten. Dies trifft vor allem die Priester. Ihnen ist der größte Transformationsstress zugemutet.

Priester sind in der katholischen Kirche bekanntlich theologisch wie rechtlich hoch privilegiert. Ihr klerikales Selbstverständnis und ihre kirchlich-institutionelle Machtpositionierung wirkten auch tatsächlich lange Zeit als ziemlich perfekte Immunisierungsstrategie,¹⁶ insofern kritische Rückkopplungskanäle blockiert waren, teilweise ja noch sind,¹⁷ was übrigens nicht zuletzt daran abzulesen ist, dass kompensatorisch eine normativ extrem anspruchsvolle Standesethik aufgebaut werden musste¹⁸ und andererseits zumindest innerkirchlich immer noch ein laikaler Erlaubnisdiskurs gegenüber Priestern geführt wird. In der eingangs skizzierten Situation aber ändert sich das dramatisch.

Zum einen: In einer offenen Gesellschaft kommt es nicht so sehr darauf an, wie man sich selber versteht, als vielmehr darauf, wie man von anderen wahr-

sellschaft, Stuttgart 2013, 268–294 („Liquid Church als ereignisbasierte Formation von Kirche“); Bucher, ... wenn nichts bleibt, wie es war (s. Anm. 13), 15–55 („Verflüssigungen“).

¹⁶ Zur Entwicklung des Klerikalismus, der als priesterliche Herrschaft über die Gesellschaft startete, um dann zur priesterlichen Herrschaft über die Kirche zu werden, mittlerweile aber nur noch eine erkennbar unglückliche Identitätsstrategie von Priestern ist, siehe: Bucher, *Priester des Volkes Gottes* (s. Anm. 1), 23–51.

¹⁷ Was nicht zuletzt an der außerordentlichen Römischen Bischofssynode des Herbstes 2014 abzulesen ist, deren zentrales Ereignis die (partielle) Öffnung solcher Rückkopplungskanäle gewesen sein dürfte. Zwar sprachen dort noch keine homosexuellen oder geschiedenen Katholiken/-innen, aber immerhin heterosexuelle und verheiratete wertschätzend über Homosexuelle und Geschiedene, die sie kannten.

¹⁸ Siehe dazu: Thomas Forstner, *Priester in Zeiten des Umbruchs. Identität und Lebenswelt des katholischen Pfarrklerus in Oberbayern 1918 bis 1945*, Göttingen 2014; Thomas Schulte-Umberg, *Profession und Charisma. Herkunft und Ausbildung des Klerus im Bistum Münster 1776–1940*, Paderborn 1999.

genommen wird. Das gilt auch für Priester. Entscheidend ist also, wie das eigene Selbstverständnis, das eigene Handeln und die Fremdwahrnehmung zusammenspielen und welche Wirkungen dieses Zusammenspiel entfaltet.¹⁹ Das markiert einen epochalen Machtwechsel gegenüber jenen Zeiten, als die katholische Kirche ihre Fremdwahrnehmung steuern und sich so vor kritischen Rückmeldungen weitgehend abschirmen konnte. Niemanden trifft also der aktuelle Machtwechsel härter als die Priester. Sind Frauen in der katholischen Kirche die vom Weiheamt ausgeschlossenen tendenziellen Gewinner der Entwicklung,²⁰ so Priester die mit dem Weiheamt ausgezeichneten tendenziellen Verlierer.

Zweitens rutscht ihre konkrete Berufsrolle *in ein strukturelles Anerkennungsdefizit*. Der Priester, streng zur Einhaltung einer spezifischen Standesethik angehalten, die den Verzicht auf sexuelle Selbstbestimmung, aber auch Eigenschaften wie persönliche Frömmigkeit, Demut, Gehorsam und diskrete Führungsqualität fordert, bekam dafür früher Status und Macht, Ansehen, Heimat und auch eine Erwählungsprädikation. Mit einem Wort: Er bekam Anerkennung.

Heute schlagen dem Priester aus dem Volk Gottes aber ganz unterschiedliche Erwartungen entgegen: zum einen die noch vor- oder schon wieder postmoderne Erwartung, sakral legitimierter Heilsvermittler zu sein, dann die Forderungen seiner mittlerweile *new-public-management*-geübten Vorgesetzten, als erfolgreicher Vor-Ort-Manager der Religionsgemeinschaft Kirche zu agieren, und schließlich die Hoffnungen von Gläubigen und selbst von Nichtgläubigen auf religiös-therapeutische Lebensbegleitung.

Die kirchenrechtliche Letztzuständigkeitsklausel bürdet dem Priester dabei die Verantwortung für all dies auf. Im Unterschied zur pianischen Epoche besitzt er aber keine entsprechenden Einflussmöglichkeiten und Machtmittel mehr, dieser Verantwortung zu genügen. Er gerät unter das situative Kalkül der notorisch unberechenbaren Marktteilnehmer, und als solche verhalten sich seit einiger Zeit auch die Kirchenmitglieder, selbst die praktizierenden.

Drittens werden den Priestern gegenwärtig von ihrer eigenen Institution höchst *problematische Identitätsstrategien* angeboten. Einige Initiativen der

¹⁹ Voraussetzung hierfür ist die realistische innerkirchliche Wahrnehmung der realen Probleme priesterlicher Existenz heute. Daran mangelt es, weniger wissenschaftlich, aber kirchenamtlich. Als positive (freilich schon ältere) Ausnahme siehe den I. Teil („Gegenwärtige Probleme priesterlichen Lebens und Handelns“) im „Schreiben der deutschen Bischöfe über den priesterlichen Dienst“ vom 24.9.1992 (hg. von der DBK, Bonn 1992), ansonsten überwiegen idealistische Selbstbestätigungsdiskurse. An der Hochschule der Jesuiten in München läuft gegenwärtig das Projekt: „Wie es mir als Priester heute geht ...“ Pilotstudie zur seelischen Gesundheit von Priestern im deutschen Sprachraum (<http://www.hfph.de/forschung/drittmittelprojekte/priester-studie> [4.9.2014]).

²⁰ Vgl. dazu Maria Elisabeth Aigner – Johann Pock (Hg.), *Geschlecht quer gedacht. Widerstandspotentiale in kirchlicher Praxis*, Wien – Berlin 2009.

römischen Kirchenleitung in den letzten Jahrzehnten laufen darauf hinaus, priesterliche Identität wieder durch die Einschärfung alter Distanz- und Privilegierungsregelungen gegenüber Laien zu stärken.²¹ Diese Initiativen dürften kontraproduktiv gegenüber ihren eigenen Intentionen sein und damit schädlich zuletzt für die Priester selber.

Ekklesiologisch sind solche Versuche problematisch, denn sie definieren die Ämter und Dienste der Kirche gegeneinander, was die Einheit der Kirche gefährdet. Laien abwertende Initiativen zur priesterlichen Identitätssicherung sind aber auch organisationspsychologisch fatal. Denn sie senden eine höchst ambivalente Doppelbotschaft: Wer so gestärkt werden muss, ist offenkundig höchst gefährdet, wer diese rechtliche, ständisch denkende Unterstützung braucht, wird als schwach identifizierbar.

Wenn Identität bedeutet, eine Antwort auf die Frage „Wer bin ich?“ zu haben, dann gilt, dass die Bedingungen der Identitätsbildung sich fundamental geändert haben. Identitätsbildung ist von einer stabilen Ansammlung fester und dauerhafter innerer Besitzstände zu einem Dialogprozess ohne festgelegtes Drehbuch²² geworden. Wer Identitätsprobleme als zu lösende Anormalität behandelt, macht sie unlösbar. Es kommt nicht darauf an, Identitätsprobleme zu vermeiden, sondern die Fähigkeiten zu erwerben, in ihnen zu bestehen. Man verschärft das Problem, wenn man positive Identitätsbildung durch Diskriminierung anderer, etwa der Laien, generieren will. Eine spezifische Variante dieser Strategie ist der zu beobachtende Neoklerikalismus einiger jüngerer Kleriker.²³ Er signalisiert ein innerklerikales Verarbeitungsproblem der Volk-Gottes-Realität der Kirche: Man kann hier den Volk-Gottes-Charakter der Kirche nicht in eine identitätsstabilisierende Praxisform übersetzen.

Viertens führt der rapide Rückgang der für die Pfarrpastoral zur Verfügung stehenden Priester²⁴ in den deutschsprachigen Diözesen zu pastoralplaneri-

²¹ Vgl. etwa die römische Instruktion aus dem Jahre 1997 „Zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester“. Dazu: Peter Hünermann (Hg.), Und dennoch ... Die römische Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester. Klarstellungen – Kritik – Ermutigungen, Freiburg/Br. 1998.

²² Vgl. Heiner Keupp u. a., Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek bei Hamburg 1999.

²³ Vgl. Paul M. Zulehner, Priester im Modernisierungsstress. Forschungsbericht der Studie Priester 2000, Ostfildern 2001, 34–36.

²⁴ Relativ zur eigenen deutschen und österreichischen, nicht freilich zur weltkirchlichen Situation. Vgl. dazu die instruktiven Überblicke in: Arnd Bünker – Roger Husstein (Hg.), Diözesanpriester in der Schweiz. Prognosen, Deutungen, Perspektiven, Zürich 2011. Die Zahlen der Priesterweihen: Deutschland: 1962: 557; 2012: 79; Österreich: 1962: 178; 2012: 22; dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen und Fakten/Kirchliche Statistik/Neupriester/2013-Tabelle-Priesterweihen_1962-2013.pdf (18.2.2015) bzw. Kirchliche Statistik. Dieser signifikante Rückgang dürfte primär darin begründet sein, dass die Priesterweihe über Jahrhunderte die einzige Aufstiegs- und Bildungsperspektive für intelligente junge Män-

schen Reaktionen, die bei allen Unterschieden eines gemeinsam haben: Sie lösen das tridentinische „Normalbild“ einer um den Pfarrpriester gescharten, überschaubaren, einander verbundenen und kommunikativ verdichteten Glaubensgemeinschaft auf.²⁵ Man muss davon ausgehen, dass dies – unabhängig von der Priesterzahl – ein unvermeidliches Abschiedsphänomen darstellt.

Der Pfarrpriester wird zunehmend wieder zu dem, was er schon in der Spätantike war und in vielen Weltgegenden übrigens stets gewesen ist: zum Kleinbischof einer ganzen Anzahl von Gemeinden mit primärer Sakramentenspendefunktion und oberster, in vielen Bereichen eher formaler Leitungsgewalt. Viele Pastoralämter spüren in dieser Lage schmerzlich den Mangel an tatsächlich leitungskompetenten Priestern, und viele Priester erleben diesen Prozess noch schmerzlicher als radikalen Wandel ihrer Berufsrolle weg von der unmittelbaren *face-to-face*-Seelsorge in überschaubaren Räumen hin zu Verwaltung, Leitung und sakramentaler „Versorgung“ im Großraum. Diese Befürchtungen sind verständlich und sie werden vielfach auch pastoraltheologisch beschrieben.²⁶

Doch der Abschied vom Konzept „Überschaubarkeit“²⁷ ist unvermeidlich und wäre notwendig, auch wenn durch Änderung der Zulassungsbedingungen oder wegen anderer unvorhersehbarer Entwicklungen plötzlich wieder mehr Priester in hoch entwickelten Bildungsgesellschaften mit reichen Aufstiegsmöglichkeiten jenseits des Klerikerstandes zur Verfügung stünden, was eher unwahrscheinlich sein dürfte.

In der pastoralen Organisationsstruktur ist „Überschaubarkeit“ charakteristisch für jene typisch katholische, typisch klerikale Kopplung von Sakramentalität und Macht, die gegenwärtig an ihr Ende kommt. Wir leben auch religiös längst in Zeiten der irreversiblen Unüberschaubarkeit, in Zeiten der religiösen Selbstbestimmung, in denen Nähe eher mit Anonymität und Flüchtigkeit ge-

ner niedriger Stände bot, was spätestens seit den Bildungsoffensiven ab der Mitte des 20. Jahrhunderts nicht mehr gilt. Die Priesterweihe offeriert nur noch innerkirchliche Aufstiegsperspektiven und damit in einer Institution im gesellschaftlichen Abstieg.

²⁵ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Mehr als Strukturen ... Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Neuordnung in den Diözesen. Dokumentation des Studentages der Frühjahrs-Vollversammlung 2007 der Deutschen Bischofskonferenz* (Arbeitshilfen 213), Bonn 2007; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Mehr als Strukturen ... Neuorientierung der Pastoral in den (Erz-)Diözesen. Ein Überblick* (Arbeitshilfen 216), Bonn 2007.

²⁶ Vgl. etwa: Ottmar Fuchs, *Im Innersten gefährdet. Für ein neues Verhältnis von Kirchenamt und Gottesvolk*, Innsbruck – Wien 2009; Jürgen Werbick, *Warum die Kirche vor Ort bleiben muss*, Donauwörth 2002.

²⁷ „Überschaubarkeit“ ist eine typisch moderne Kategorie. Michel Foucault hat in seinen subtilen Analysen von Benthams (1748–1832) Panopticon dessen „Hauptwirkung“ als „Schaffung eines bewussten und permanenten Sichtbarkeitszustandes“ beschrieben, „der das automatische Funktionieren der Macht sicherstellt.“ Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M. 1976, 258.

koppelt ist, denn mit Dauer und ständiger Beobachtung, gar permanentem Sein unter dem Blick des anderen. Man darf vielleicht gar nicht in der Position des zentralperspektivischen Allesüberblickers sein, um die Chance zu bekommen, angesprochen und gefragt zu werden.

Erkennbarkeit, Erreichbarkeit und Zugänglichkeit sind heute notwendige Kategorien einer Kirche, die, wie zu Recht gefordert, vor Ort ist, präsent bleibt, sich aussetzt und anbietet. Pastorale Kompetenzvermutung muss kommuniziert werden, erkenn- und erreichbar sein, Überschaubarkeit von einem zentralen priesterlichen Ort aus braucht es dazu nicht.

5. Perspektiven

Das Verhältnisproblem von Priestern und Laien in Zeiten einer „liquid modernity“ liegt – außerhalb des Hauptamtlichensektors – nicht bei den Laien, sondern bei den Priestern. Denn diese brauchen jene, nicht umgekehrt; sie brauchen sie ökonomisch, denn sie werden von ihnen finanziert, sie brauchen sie pastoral, denn sie sind für jene da, sie brauchen sie psychologisch, denn sie bilden ihren Kommunikations- und Wirkungsraum, und sie brauchen sie ekklesiologisch, denn sie sind Priester des Volkes Gottes.

Gleich mehrere Phänomene verschließen die Einsicht in die Verschiebung der realen Machtverhältnisse zugunsten der sog. Laien: die Nachwirkungen der langen Machtgeschichte des Klerus im kollektiven Gedächtnis und in der Mentalitätsstruktur der katholischen Kirche, ihre Restwirksamkeit im kirchlichen Arbeitsrecht, die massenmediale Konzentration auf den (höheren und höchsten) Klerus, das deutsche (und österreichische) Kirchenfinanzierungssystem, das diesem Klerus die (fast) unumschränkte Verfügungsmacht über enorme finanzielle Ressourcen zubilligt, und überhaupt der staatskirchenrechtliche Rettungsschirm über den großen Religionsgemeinschaften in diesen beiden Ländern, der auch den christlichen Kirchen weit über ihre reale Mobilisierungsreichweite und gar die gesellschaftliche Plausibilität ihrer Glaubensinhalte hinaus Einfluss sichert.

Die zentrale Weichenstellung für die Zukunft wird sein, ob sich die katholische Kirche Deutschlands und Österreichs in ihren leitenden Konstitutionsprinzipien für den sozial-technologischen Weg Trients oder den geistlich-kenotischen Weg des II. Vatikanums entscheidet.²⁸ Der zweitvaticanische Weg würde bedeuten: Aufgabenorientierung statt Sozialformorientierung; er bedeutet zudem: Kirche findet ihre existenzlegitimierende Aufgabe im Dienst an der

²⁸ Vgl. Ansgar Kreuzer, *Kenopraxis. Eine handlungs-theoretische Erschließung der Kenosis-Christologie*, Freiburg/Br. u. a. 2011.

konkreten Gesellschaft vor Ort; und er bedeutet: Wesentliches Zuordnungsprinzip in der Kirche ist nicht die Über- oder Unterordnung, sondern der Beitrag zur pastoralen Gesamtaufgabe der Kirche. Darüber gehen die gegenwärtigen, zunehmend eskalierenden Auseinandersetzungen, und es ist nicht entschieden, wie sie ausgehen. Die pastorale Grundaufgabe aber kann in Anschluss an *Gaudium et spes* als kreative Konfrontation von Evangelium und individueller und kollektiver Existenz beschrieben werden.

Für die Priester aber würde es bedeuten, dass die von ihnen als den priesterlichen „Hirten“ immer schon geforderte Hingabefähigkeit und Selbstlosigkeit *aus ihrer individuellen Standesethik in die pastorale Ereignis- und Organisationsstruktur und -kultur* wandern müssten. Dies würde in einer ebenso unselbstverständlichen wie glücklichen Koinzidenz sowohl der eigenen flüssigen Realität unter liquiden Marktbedingungen entsprechen wie den grundlegenden Weichenstellungen des II. Vatikanums. Denn es ist der eigenen Gegenwart wie der Ekklesiologie des II. Vatikanums angemessener, Kirche nicht in Herrschaftskategorien, sondern situativ und aufgabenorientiert zu denken und auf dieser Basis dann flexible Sozialformen zu entwickeln.

Hinsichtlich der Stellung der Kirche definiert sich die katholische Kirche auf dem II. Vatikanum nämlich nicht mehr im Horizont der feindlichen Welt, sondern definiert sie die Welt im Horizont des universalen kirchlichen Heilsauftrags. Hinsichtlich der Stellung des Priesters in der Kirche definiert die katholische Kirche sich auf dem II. Vatikanum nicht mehr im Horizont des Weihepriestertums, sondern das Weihepriestertum im Horizont des priesterlichen Volkes Gottes.²⁹ Und hinsichtlich der Stellung der Kirche zu ihrem Handeln gilt auf dem II. Vatikanum: *Die katholische Kirche definiert ihre Pastoral nicht mehr im Horizont ihrer kirchlichen Institutionalität, sondern ihre Institutionalität im Horizont ihres pastoralen Grundauftrages.*

Damit wird die entscheidende Frage für das zukünftige Laien-Priester-Verhältnis in einer „liquid church“ innerhalb einer „liquid modernity“ erkennbar: Wie kann das katholische Weihepriestertum seine Aufgabe im Volk Gottes jenseits seiner bisherigen, massiv macht- und sanktionsgestützten Form erfüllen? Wie kann das geschehen, konkret erfahrbar, praxisrelevant und tatsächlich als Gnade für ihre Träger, die Priester, wie für das übrige Volk Gottes? Wie definiert es seine Aufgabe überhaupt – jenseits seiner innerkirchlichen jurisdiktionalen Machtposition, die nicht mehr viel wert, eher ein Hindernis und eine Verführung ist?

²⁹ „Auf dem II. Vatikanum ist der Platz des Priesters in der Kirche nicht die Hierarchie, sondern das Volk Gottes.“ Elmar Klinger, *Der Priester und die Kirche. War das Zweite Vatikanum ein Konzil der Buchhalter?*, in: Rainer Bucher – Johann Pock (Hg.), *Klerus und Pastoral*, Wien – Berlin 2010, 109–113, hier 111.

Diese Frage bettet sich ein in die generelle Problematik des Abschieds von der „konstantinischen Formation“ der katholischen Kirche. Dieser Abschied betrifft nicht nur ihre zentralen Machträger, die Priester in ihrer Hierarchie, sondern ihre gesamte Konstitutionsrealität, mithin auch die kirchlichen Sozial- und Denkformen.³⁰ Denn es ist durchaus ungewiss, ob der katholischen Kirche überhaupt die Mechanismen zur Verfügung stehen, sich auf eine nach-konstantinische Denk- und Sozialform umzustellen. Immerhin besitzt sie mit dem II. Vatikanum und neuerdings Papst Franziskus zwei einflussreiche und mit höchster formaler Autorität versehene Instanzen, die sich dieser Problematik bewusst waren bzw. sind, und mit dem „sensus fidelium“ ein theologisches Konzept, das ihr basisorientierte, sukzessive, lokale *trial-and-error*-Transformationsoperationen ermöglichen sollte.

Für das Amts-Priestertum sollen hier aber erste Perspektiven gewagt werden. Es scheint kein Weg daran vorbeizuführen, sakramentale und jurisdiktio-nelle Ordnung nicht nur terminologisch zu unterscheiden, sondern auch realiter zu trennen. Das Verhältnis von Jurisdiktion und Sakramentalität hat eine Geschichte – und diese ist nicht geschlossen, sondern offen. Die mittelalterliche Kopplung der *potestas sacramentalis* und der *potestas iurisdictionis* steht weder am Anfang der Ekklesiologie noch der kirchlichen Realität und muss noch weniger das letzte Wort sein.³¹

Der Priester, so Elmar Klinger, „ist die Person, in der Kirche ihre Eigenständigkeit und Eigenverwaltung vor Ort behauptet – ... in einem religiösen Sinn – auf sakramentaler Ebene.“³² Gerade ein sakramentales Konzept aber habe im Christentum die Vorrangstellung des Untergeordneten und die Unterordnung des Vorrangigen zu betonen. „Es hat grundsätzlich missionarischen Charakter und somit apostolische Qualität.“³³ Auf dieser Basis scheint es notwendig, die Geschichte des Verhältnisses von Jurisdiktion und Sakramentalität kreativ, aufgaben- und situationsbezogen weiterzuschreiben.

Das katholische Weihepriestertum hat jedenfalls mehr Phantasie und Kreativität verdient, als gegenwärtig in seine Weiterentwicklung investiert wird. Es ginge um eine kirchenrechtliche und institutionelle Deregulierung des priesterlichen Amtes,³⁴ seine gnadentheologische Zentrierung und um die viel größere

³⁰ Siehe dazu: Rainer Bucher (Hg.), *Nach der Macht. Zur Lage der katholischen Kirche in Österreich*, Innsbruck 2014, speziell die Beiträge von Christian Bauer, Roman Siebenrock und Hans-Joachim Sander.

³¹ Peter Hünermann, Anmerkungen zum *Motu proprio* „*Omnium in mentem*“, in: *Theologische Quartalschrift* 190 (2010), 116–129, hier 121.

³² Rainer Bucher – Elmar Klinger, „Mich hat an der Theologie immer das Extreme interessiert“. Elmar Klinger befragt von Rainer Bucher, Würzburg 2009, 49; 51.

³³ Bucher – Klinger, *Mich hat an der Theologie* (s. Anm. 32), 54.

³⁴ Was hier etwa bereits im Rahmen des geltenden Kirchenrechts in Sachen Gemeindeleitung möglich ist, das loten aus: Michael Böhnke – Thomas Schüller (Hg.), *Gemeindelei-*

Freiheit des Volkes Gottes, das konkrete Miteinander vor Ort charismenorientiert selbst zu regeln. Nur so dürfte sich die Chance ergeben, dass sich eine aufgabenadäquate, attraktive und flexible Vollzugsgestalt des katholischen Weihepriestertums entwickelt.

Nach all dem schaut es gegenwärtig eher nicht aus. Es dominieren defensive Selbstvergewisserungsdiskurse und ihnen entsprechende Identitätsstrategien. Die realen Lebenslagen von Priestern etwa werden innerkirchlich viel zu wenig wahrgenommen und nicht wirklich offen thematisiert.

Identitätsstiftende Strukturen der Anerkennung für priesterliche Existenz setzen voraus, dass der Priester einen wirklichen Praxis-Ort im Volk Gottes findet. Priesterliche Existenz kann sich dabei nicht mehr auf die schlichte Einweisung in Orte der Anerkennung verlassen, muss sie vielmehr aktiv im Volk Gottes aufsuchen, unter Umständen gar erst mit schaffen. Inhaltlich aber wird die Anerkennung priesterlicher Existenz durch das Volk Gottes davon abhängen, ob das Volk Gottes die Solidarität der Priester zu seinen eigenen Existenzproblemen spürt und wahrnimmt, dass gerade die andere, die priesterliche Lebensform ihr in helfendem Kontrast begegnet und sich nicht in abgrenzendem Ressentiment konstituiert.

Das sakramentale Spezifikum des Weiheamtes ist es, darzustellen, zu repräsentieren und selbst erfahrbar zu machen, was für die Kirche als Ganze gilt: sich der Gnade Gottes zu verdanken. Es ist Aufgabe des Weiheamtes, „diese Vorgegebenheit der Liebe Gottes tatsächlich in den Strukturen der Kirche selber und in deren Leitung darzustellen“³⁵, so Ottmar Fuchs.

Warum sollte das unter den gegenwärtigen, tatsächlich sehr neuen Bedingungen nicht möglich sein? Gerade die priesterliche Hierarchie könnte und sollte auch in ihrem eigenen Transformationsprozess für das radikale Vertrauen auf die Gnade Gottes in und mit seiner Kirche stehen, für den von ihr und an ihr selbst gewagten Wandel. Gerade das wäre ihre sakramentale Aufgabe.

Wenn das katholische Weihepriestertum nicht länger zum Opfer seiner dysfunktional gewordenen nach-tridentinischen Konzeption werden soll, wird es um das Wagnis, diese zu opfern, nicht herumkommen und das Wagnis des Vertrauens in die Gnade Gottes eingehen müssen.

tung durch Laien. Internationale Erfahrungen und Erkenntnisse, Regensburg 2011; dies., Zeitgemäße Nähe. Evaluation von Modellen pfarrgemeindlicher Pastoral nach c. 517 § 2 CIC, Würzburg 2011.

³⁵ Rainer Bucher – Ottmar Fuchs – Rainer Krockauer, „Es geht nichts verloren“. Ottmar Fuchs im Gespräch mit Rainer Bucher und Rainer Krockauer, Würzburg 2010, 222.

Univ.-Prof. Dr. Rainer Bucher
Institut für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie
Karl-Franzens-Universität Graz
Heinrichstraße 78A
A-8010 Graz
Fon: +43 (0)316 380-6150
Fax: +43 (0)316 380-9330
E-Mail: Rainer.Bucher(at)uni-graz(dot)at
Web: <http://rainer-bucher.de/>

Wildwuchs als kreativer Impuls für ein zeitgemäßes ekklesiologisches Programm

Abstract

Was den einen als Auswuchs der Häresie erscheint, ist für andere ein frischer Trieb, und was diese als Verwachsung der Tradition verachten, ist für jene der Stumpf, aus dem neues Leben für die Kirche kommt. Sowohl die Angst vor dem Wildwuchs wie auch die Hoffnung auf ihn lassen sich historisch relativieren, theologisch klären und soziologisch differenzieren.

What one perceives as the outgrowth of heresy is for the other a newly grown branch. What one despises as an intrusion into their tradition is for others a stump from which new life for the church comes. Both the fear of uncontrolled growth and the hope for it fit into a historical perspective, can be theologically reasoned, and sociologically differentiated.

1. Wildwuchs und Verwachsungen

Wildwuchs ist eine Metapher, die meistens dann im Kirchendiskurs auftaucht, wenn die Auflösung von Strukturen befürchtet oder Beliebigkeit beklagt wird – sei dies in liturgischen oder unterrichtlichen oder seelsorgerlichen Belangen. Wenn hinsichtlich Gemeindeentwicklung oder -gründung Wildwuchs herrscht, ist dies aus Sicht der Kirchenleitung besonders gravierend. In der Geschichte der evangelischen Kirchen gab es immer wieder Phasen, in denen die Einheit der Kirche weniger durch Wachstum als durch Auswüchse gefährdet war. Man muss kein Ordnungsfanatiker sein, um das Gefahrenpotential der innerkirchlichen Pluralisierung zu erkennen. Am besten lässt es sich aus der historischen Distanz nachvollziehen. Besonders die reformierten Landeskirchen in Holland und Schottland wurden durch Abspaltungen massiv geschwächt.

Es gilt freilich auch die Gegenbeispiele zu erwähnen und auf lokale Unterschiede zu achten. Auch das gehört zum ‚Wildwuchs‘ der Evangelischen. Vollerorts ist es gelungen, die Spaltgefahr durch Parteibildung und demokratische Verfassung aufzufangen. Die gelebte und gepflegte Vielfalt hat letztlich das Bewusstsein für den Zusammenhalt der Kirche im Sinne einer innerevangelischen Ökumene durchaus auch gestärkt.¹ Eine demokratisch kontrollierte Plu-

¹ Ein Beispiel zur Anschauung bietet die Gemeinde- und Kirchenentwicklung in Bremen. Sowohl das Reformierte wie das Lutherische wie das Pietistische sorgten für Ausdifferenzierungsprozesse. Eine Zerreißprobe war die Ausbildung liberaler und positiver Gemeinden. Eine Kommission schaffte es, den „Wildwuchs in Bahnen zu lenken“. Das Bewusst-

ralisierung der Glaubens-, Feier- und Sozialgestalten des Glaubens kann so gesehen zur Stabilisierung der Organisation beitragen, indem sie verschiedene Richtungen einbindet und dadurch eine Spaltung verhindert. Schon aus historischen Gründen ist es darum angebracht, den Verdacht, wildes Wachstum habe tendenziell eine destruirende oder störende Wirkung, einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Zumindest wäre zu klären, welche Auswüchse welche Einheit gefährden und unter welchen Umständen umgekehrt ein Einheitlichkeitsideal die Entwicklung zur pluriformen Kirche verhindert. Klärungsbedürftig ist in diesem Zusammenhang sicher auch die ekklesiologische Bedeutung des ‚Einheit‘-Begriffs.

Das heuristische Hybrid-Modell, das Eberhard Hauschildt und Uta Pohl-Patalong in ihrem Lehrbuch Kirche vorstellen, ist hilfreich, die Pluriformität der Kirche soziologisch zu erklären.² Das ist die Pointe einer hybriden Gestalt der Kirche: dass sich die Wahrnehmung der organisatorischen, institutionellen, symbolischen und dynamischen Dimension der Sozialgestalt des Glaubens nicht auftrennen lassen. Mit Blick auf die Institution-Organisation-Spannung werden dann *zwei* Gefahren besser benennbar und identifizierbar:

- In einer total pluriformen Organisationshülle droht sich die Institution Kirche aufzulösen.
- In einer institutionell erstarrten Kirche werden die Entwicklungspotentiale der Organisation unterdrückt.

Wenn ich im Folgenden behaupte, der Wildwuchs setze kreative Impulse frei und habe eine stimulierende Wirkung auf die Kirchenentwicklung, behalte ich die *historische* Relativierung des modernen Pluralismus, die Frage nach der *theologischen* Dimension der Einheit und die Beobachtung und die *soziologische* Einsicht in die gleichzeitig ungleichzeitige Gestalt der Bewegung, Institution und Organisation von Kirche im Hinterkopf. Was den einen als Auswuchs der Häresie erscheint, ist für andere ein frischer Trieb, und was diese als Verwachsung der Tradition verachten ist, für jene der Stumpf, aus dem neues Leben für die Kirche kommt!

sein der kirchlichen Zusammengehörigkeit war stärker als die separatistischen Tendenzen. Vgl. Ortwin Rudloff, Art. Bremen, in: TRE Bd. 7, 153–168, hier 162.

² Vgl. Eberhard Hauschild – Uta Pohl-Patalong, Kirche. Lehrbuch Praktische Theologie Bd. 3, Gütersloh 2013, 216–220.

2. Versöhnte Verschiedenheit

Die Spannung von Vielfalt und Einheit ist selbstredend ein zentrales Thema der Ökumene. Im ökumenischen Dialog wurde die Frage nach den *Grenzen* des gemeinsamen Betens und Bekennens mit Formeln wie der „versöhnten Verschiedenheit“ bedacht und ist seither auch kritisch befragt worden.³ Wenn ernsthaft nach dem Gemeinsamen im Differenten und dem Differenten im Gemeinsamen gefragt wird, müssen beim Wildwüchsigen die Geister unterschieden werden. Es macht darum wenig Sinn, die Pluriformität der Kirche gegen die formative Kraft des Evangeliums auszuspielen. Die damit gegebene Dialektik ist unhintergebar. Vielfalt ist eine Signatur der Kirche und steht nicht im Widerspruch zur Einheit – aber setzt diese voraus! Wo Evangelium kommuniziert wird, sind zwei oder drei unterwegs, miteinander Gottes Gegenwart zu begegnen (Mt 18,20). Während die *Kommunikation* des Evangeliums zwangsläufig eine Interpretationsgemeinschaft voraussetzt,⁴ orientiert sich die Kommunikation des *Evangeliums* in freier Weise am Bekenntnis zu Jesus Christus, dem Haupt der Gemeinde und Symbol der Einheit. Das Ziel jeder Gemeindeentwicklung ist deshalb, in der anfänglichen Liebe zu bleiben und in allen Stücken an dem zu wachsen, der das Haupt ist, Christus (Eph 4,15). Geisterunterscheidung heißt auf dieser christologischen Basis: das desorientierte vom christusorientierten Wachstum zu unterscheiden. Das positiv konnotierte „Wilde“ ist eine Metapher für das Naturwüchsige des Evangeliums, das in urbanen und ruralen Kontexten – auf dem Areopag und in den Katakomben Roms – unterschiedliche gemeindebildende Dynamiken entfaltet. Versöhnte Verschiedenheit lässt sich auch so interpretieren: Das gute Wort von der Versöhnung hat eine Kraft, die Konventionen sprengt und zugleich annimmt, das sich also je nach Kontext in eine Form hineininkarniert und diese zugleich transformiert. Das gute Wort ist eine Saat, die selbst wächst (Mk 4,28) und sich vervielfältigt (Mt 13,9), wenn sie auf guten Boden fällt.

³ Die Formel geht auf Harding Meyer zurück. Vgl. dazu Harding Meyer, *Versöhnte Verschiedenheit*. Aufsätze zur ökumenischen Theologie II. Der katholisch/lutherische Dialog, Frankfurt/M. 2000. Zur Geschichte siehe Jutta Koslowski, *Die Einheit der Kirchen im ökumenischen Gespräch*, München 2007, 113–122. Die „versöhnte Verschiedenheit“ wurde zur Leitformel im ökumenischen Dialog und insbesondere für die innerevangelische Ökumene in Anspruch genommen. Ein schönes Beispiel ist die Rede von Dr. Frank Walter Steinmeier zum vierzigjährigen Jubiläum der Leuenberger Kirchengemeinschaft 2013 im Berliner Dom. Zu finden ist die Rede unter: <http://www.spdfraktion.de/themen/reden/die-leuenberger-konkordie-verweist-auf-das-erbe-der-aufklaerung> (15.2.2015).

⁴ Vgl. Christian Grethlein, *Praktische Theologie*, Berlin 2012, bes. 81–88.

3. Was ist Gemeinde? Stationen der Diskussion

Aber wovon ist die Rede, wenn von verschiedenen Formen oder Sozialgestalten des Glaubens gesprochen wird? Naheliegender ist es, von ‚Gemeinde‘ zu sprechen. Die Verwendung des Begriffs ‚Gemeinde‘ hat aber verschiedene Fallstricke. Schon die römisch-katholische und evangelische Rezeption des Begriffs unterscheiden sich erheblich. Nach dem Konzil wurde *Gemeinde* zum Hoffnungsbegriff einer fortschrittlichen und romkritischen Ekklesiologie.⁵ In den evangelischen Kirchen wurde und wird der Gemeindediskurs wesentlich kritischer geführt. Auf einige Stationen der Diskussion sei kurz eingegangen.

Die Auseinandersetzung beginnt bezeichnenderweise mit einer Bewegung. Emil Sulze, der geistige Vater der sogenannten Gemeindebewegung, begründete ein bestimmtes Verständnis der Kirchengemeinde, das bis heute prägend ist. Es verbindet das Territorialprinzip mit dem Gemeinschaftsprinzip. Gemeinschaft setzt im Kontrast zur Gesellschaft auf Beteiligung und Begegnung in einem überschaubaren Sozialraum. Gemeinde wird phänomenologisch zum Verein, in dem sich die Mitglieder kennen und miteinander persönlich verbunden sind.⁶

Die Gemeindebewegung hat in der Verbindung mit der Volksmission ein Fundament für das Gemeinschaftschristentum gelegt. In den Kampfjahren vor und während des II. Weltkrieges wurde um diesen Boden gestritten. Die theologische Bestimmung des Gemeinschaftlichen rückte in den Vordergrund. Bezeichnenderweise wurde aber die Koppelung des Territorial- und Gemeinschaftsprinzips nie hinterfragt. Erst die Kirchenreform in den 1960er und 1970er Jahren griff die Frage der Strukturen auf. Uta Pohl-Patalong hat in ihrer Habilitationsschrift *Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit im Konflikt* die Parochiekritik der Reformer aufgearbeitet und nachgezeichnet, warum sich die reformerischen Impulse in den darauffolgenden Jahrzehnten wieder verloren haben.⁷ In den 1980er Jahren wurde heftig über den missionarischen und volkswirtschaftlichen Gemeindeaufbau diskutiert. Die ideologischen Debatten traten in den 1990er Jahren deutlich in den Hintergrund. Es kam es zu einer pragmatischen Wende.

Natürlich muss eine Tour d'Horizon im Zeitraffer-Verfahren Lücken lassen. Aber sie erlaubt zumindest den behaupteten kreativen Impuls des Wildwüchsigen historisch einzuordnen und die erste Thesenbildung zu plausibilisieren.

⁵ Dafür sorgten auch Einflüsse der Politischen Theologie und später der Basistheologie. Vgl. dazu Christof Bäumlner – Norbert Mette, *Gemeindepraxis in Grundbegriffen. Ökumenische Orientierungen und Perspektiven*, München 1987.

⁶ Vgl. Emil Sulze, *Die evangelische Gemeinde*, Leipzig ²1912.

⁷ Vgl. Uta Pohl-Patalong, *Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit im Konflikt. Eine Analyse der Argumentationen und ein alternatives Modell*, Göttingen 2003, 110–128.

Aus der Distanz kann man zudem erkennen, dass sich gewisse Positionen verschoben haben, aber bestimmte Themen der Gemeinde- und Kirchenentwicklung unter neuen Vorzeichen wiederkehrten. Um das zu konkretisieren, komme ich noch einmal auf die Reformversuche vor 50 Jahren zurück.

4. Der morphologische Fundamentalismus und die Vision der anderen Gemeinde

Interessant ist in dieser Hinsicht die Phase der Kirchenreform in den 1960er Jahren, weil sie das Ortsgemeindeprinzip hinterfragte. Ein Zitat aus einem Vortrag von Prof. Peter Krusche auf der Tagung der Landessynode der Braunschweigischen Landeskirche vom 8. bis 10. Mai 1967 vermittelt etwas von der Stimmung und der Gemütslage in den reformerischen Kreisen.⁸ Bemerkenswert ist vor allem die Schlusspassage.

„Ich möchte zum Schluß sagen, daß kirchliche Strukturen, daß die Art, wie wir als Gemeinde leben und zusammenkommen, die Bibel, lesen und Zeugnis geben, u. U. lauter verkündigen, als die Predigt im Gottesdienst. Strukturen predigen heute lauter als das, was wir in ihnen sagen. Und deshalb geht es [...] darum, daß wir die Strukturen dem Wort gemäß gestalten, so daß sie die Sendung der Gemeinde nicht mehr hindern, sondern sie fördern. Das ist ja überhaupt der Sinn jeder strukturellen Ausbildung, jeder Ordnung in der Kirche! Sie sollen nicht die Sendung der Gemeinde abfangen, sondern sie sollen die Sendung der Gemeinde voranbringen. Sie sollen die Zurüstung der Laien in ihrer alltäglichen Situation zu Zeugen Jesu Christi sicherstellen, kontinuierlich machen; allerdings nicht in einem letztgültigen Sinne, sondern offenbar in dem Sinne, daß Strukturen auch flexibel und überprüfbar sein müssen. Wir können prüfen: soll man das machen, soll man jenes lassen? Im Hintergrund muß aber die Frage stehen: wie kommen wir von unserem ‚morphologischen Fundamentalismus‘ weg? Wie kommen wir davon weg, daß wir über ‚Bibel in der Gemeinde‘ reden und zu ganz eindrücklichen Ergebnissen kommen, hier uns auch kritisch zurüsten lassen und eine gewisse Selbständigkeit gewinnen, dann aber den Strukturen unseres Gemeindelebens gegenüber von einer erstaunlich fundamentalistisch-positivistischen Einstellung sind?“⁹

Bemerkenswert an diesen Worten ist die Leidenschaft, mit der die ‚Struktur‘ angegriffen wird. Natürlich spricht hier auch der Zeitgeist! Gleichwohl ist der Flexibilisierungswunsch von einer Vision begleitet, die sich auf den Auftrag der Sendung der Gemeinde bezieht. Im selben Jahr hielt auch Ernst Lange einen

⁸ Vgl. Jan Hermelink, Einige Dimensionen der Strukturveränderungen der deutschen Evangelischen Landeskirchen in den 1960er und 1970er Jahren, in: Siegfried Hermle – Claudia Lepp – Harry Oelke (Hg.), Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren, Göttingen 2007, 285–303, bes. 285–290.

⁹ Peter Krusche, Braunschweig 1967, zit aus: <http://mitredner.wordpress.com/2012/05/06/morphologischer-fundamentalismus/> (19.9.2014).

Vortrag zur Situation der Gemeinde, in dem sich diese Spur entdecken lässt.¹⁰ Lange analysiert den Funktionswandel der Lokalgemeinde und fordert die „Ausbildung von anderen gleichwertigen Gemeindestrukturen“¹¹. Das bedeutet ein grundsätzliches Ja für eine pluriforme Kirche. Gleichzeitig propagiert Lange aber einen bestimmten Gemeindetypus, der seinerzeit programmatische Züge hat. Merkmal dieser anderen Gemeinde ist nämlich die Selbständigkeit und Selbstbestimmung der Gemeindeglieder. Im Unterschied zu einer Mitgliedschaft, die von Brauchtum und überlieferter Sitte geprägt ist, fordert dies von den Beteiligten ein hohes Engagement.

„Es kann zu diesem selbständigen Urteil, zum situationsgerechten Sehen, Urteilen und Handeln im Glauben nur so kommen, dass die Gemeinde selbst an dem Übersetzungsvorgang zwischen Glaubenstradition und Situation beteiligt wird, und zwar in wachsendem Maße.“¹²

Langes Versuch, ein anderes Gemeindebild zu skizzieren, schließt mit einer resignierten Analyse der bestehenden theologischen Hemmungen. Dabei regt er an, Barmen I von Barmen II bis IV her kritisch neu zu interpretieren, und spricht wie Krusche vom ‚morphologischen Fundamentalismus‘. Dieser gründet seiner Ansicht nach auf einer „unsauberen Rezeption“ von Barmen. Aus dem Widerstand im Kirchenkampf wurde nach dem Krieg die ideologische Weigerung, sich mit dem Geist der Zeit auseinanderzusetzen. Solange die Situationsbestimmung der Kirche als „zweite Offenbarungsquelle“ denunziert werde, könne es in der Kirche keinen Wandel geben.¹³

Das dunkle Schlusswort von Ernst Lange, es müsse zuerst eine Generation sterben, bevor sich etwas in der Kirche bewege, und dann sei es wohl zu spät, bewahrheitete sich insofern, als die parochiale Struktur bis dato das dominante Struktur-Modell der evangelischen Landeskirchen geblieben ist. Verfolgt man die Diskussion in den letzten zwei Jahrzehnten, gibt es aber Anzeichen für neue Ansätze. Derjenige, der am derzeit am meisten zu reden gibt, erklärt den Wildwuchs zum ekklesiologischen Programm.

¹⁰ Vgl. Ernst Lange, Ein anderes Gemeindebild. Erwägungen zum Problem ‚Kirche und Gesellschaft‘, in: Ders., Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, München – Gelnhausen 1981, 177–194.

¹¹ Lange, Ein anderes Gemeindebild (s. Anm. 10), 187.

¹² Lange, Ein anderes Gemeindebild (s. Anm. 10), 188.

¹³ In Aufnahme von Hoekendijks Formel des „Barmen-Traumas“. Vgl. Lange, Ein anderes Gemeindebild (s. Anm. 10), 192.

5. Neue Gemeinden in alten Strukturen

Ein Sprung in die Gegenwart überspringt nicht nur die Phase des missionarischen Gemeindeaufbaus und die pragmatische Wende, sie lässt auch die letzte Phase der Kirchenreformdebatte, die wesentlich durch das Impulspapier *Kirche der Freiheit* befeuert wurde, außer Acht. Der Fokus richtet sich hier auf eine Wertschätzung der Vielfalt, die sich mit dem Interesse und der Faszination an der Bewegung der *Fresh expression of Church* in der Church of England verbindet (abgek. fxC).¹⁴ Der Sprung ist auch dadurch gerechtfertigt, als sich mehr Anschlussstellen zur Reformdiskussion vor vierzig Jahren als zur gegenwärtigen identifizieren lassen. In gewisser Weise kann die Ladenkirche in Berlin-Spandau – Ernst Langes Pilotgemeinde – als Vorläufer einer fxC gelten.

Das gegenwärtige Interesse an den fxC ist auch aufgrund des Erfolgs durchaus nachvollziehbar. Die neuesten statistischen Zahlen der Church Army Research Unity belegen es.¹⁵ In 10 von 42 Diözesen der Church of England wurden Erhebungen durchgeführt. Mittlerweile sind 15 % der Gemeinden in diesen Diözesen fxC. Seit 2004 werden fxC von der Church of England als eigenständige Gemeinden anerkannt und gefördert, obwohl dadurch bestehende parochiale Strukturen gelockert werden mussten. Ob sich die Bewegung so erfolgreich hätte etablieren können, wenn sie sich *Wild expression of Church* genannt hätte, ist zu bezweifeln. Das Frische scheint etwas weniger gefährlich als das Wilde. Die Bezeichnung entstand im Zuge der Erarbeitung des *Mission-Shaped Church report*¹⁶ und ist seither für die nicht-parochial strukturierten Gemeinden in der Church of England in Verwendung. Der Begriff sollte *nicht* polarisieren und durch die Anlehnung an den Begriff *afresh* aus dem Ordinationsgelübde der Church of England eine Brückenfunktion übernehmen zwischen dem „neuen Missionskontext“ und den Traditionen der Church of England. Der Name ist zweifellos eine glückliche Wahl.¹⁷ Es ist nicht ohne Ironie, dass sich

¹⁴ Vgl. dazu Sabrina Müller, *Fresh expressions of Church*, in: Ralph Kunz – Thomas Schlag, *Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung*, Neukirchen-Vluyn 2014, 450–458.

¹⁵ Die Church Army wurde 1882 von Pfarrer Wilson Carlile in England als Antwort auf die Heilsarmee gegründet. Sie bildete *Church of England evangelists* aus, welche unter den Armen, Obdachlosen und Kriminellen diakonisch tätig waren. Seit 1997 sah sich die Church Army auch dafür verantwortlich, diese neuen ekklesialen Gemeinschaften zu erforschen und zu dokumentieren, deshalb gründete sie die Church Army's Research Unit, die seit ihrer Entstehung von Canon Dr. George Lings geleitet wird.

¹⁶ Vgl. Graham Cray, *Mission-Shaped Church. Church Planting and Fresh Expressions of Church in a Changing Context*, London 2004.

¹⁷ Vgl. Cray, *Mission-Shaped Church* (s. Anm. 16), 34.

die fxC aufgrund einer inflationären Verwendung des Begriffs gezwungen sahen, eine klare Definition zu geben.¹⁸

6. Fascinosum fxC

Was fasziniert an dieser Bewegung? Zum einen scheint in England zu funktionieren, was im Umfeld der Milieudiskussion gefordert wurde: die Öffnung der Kirche für jene Lebenswelten, die sie nicht mehr oder nur schwer erreicht. Initiativen wie *Kirche hoch zwei* beziehen sich explizit auf das englische Vorbild.¹⁹ Das kreative Element zeigt sich in der Offenheit für neue Predigt- und Gottesdienstformen.

Auffällig ist auch das Interesse des Greifswalder Instituts zur Erforschung von Evangelisation. Das Zentrum reagierte auf die kirchliche Situation Ostdeutschlands lange Zeit mit einer missionarischen Programmatik. In den neueren Publikationen hat sich der Ton geändert. Der 19. Band der Reihe *Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung* heißt bezeichnenderweise *Alles auf Anfang*. Der Titel ist Programm. Wenn alles weg ist, muss man neu anfangen. Nur so kann man auf die Herausforderungen einer *nachkirchlichen Zeit* antworten. Michael Herbst erläutert den Begriff im Vorwort:

„Gemeint ist ein gesellschaftliches Umfeld, in dem die Stabilität und Reichweite traditioneller kirchlicher Strukturen, die Resonanz auf christliche Glaubensinhalte und schon die Kenntnis solcher Inhalte rapide am Schwenden sind.“²⁰

In dieser Situation verbindet sich die Hoffnung auf das Anfängliche mit der Kritik am Bestehenden und der Forderung einer lebensweltlichen Nähe. Unter dem sprechenden Titel *Allein auf weiter Flur?* fragt beispielsweise Martin Alex nach den Entwicklungen im ländlich-peripheren Raum und kommt zum Schluss, dass insbesondere in „perforierten Regionen im Osten“ die parochiale Grundordnung nicht mehr länger aufrechterhalten werden kann.²¹ Er verknüpft die

¹⁸ Alan Smith u. a. (Hg.), *Fresh Expressions in the Mission of the Church*. Report of an Anglican-Methodist Working Party, London 2012, 38. „A fresh expression is a form of church for our changing culture, established primarily for the benefit of people who are not yet members of any church. It will come into being through principles of listening, service, incarnational mission and making disciples. It will have the potential to become a mature expression of church shaped by the gospel and the enduring marks of the Church and for its cultural context.“

¹⁹ Vgl. <http://www.kirchehochzwei.de/cms/> (8.1.2015).

²⁰ Michael Herbst, Vorwort, in: Matthias Clausen – Michael Herbst – Thomas Schlegel (Hg.), *Alles auf Anfang*. Missionarische Impulse für Kirche in nachkirchlicher Zeit (Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung 19), Neukirchen-Vluyn 2013, 1–7, hier 3.

²¹ Martin Alex, *Allein auf weiter Flur?* – Zum Pfarrbild in ländlich-peripheren Räumen, in: Clausen – Herbst – Schlegel (Hg.), *Alles auf Anfang* (s. Anm. 20), 42–69, hier 57.

Analyse mit einem negativen theoretischen Exempel. Eine parochial fixierte Pastoraltheologie helfe in dieser Situation nicht weiter – sie setzt eine Pastoral voraus, die es so nicht mehr gibt. Hier setzt auch Anna-Konstanze Schröder an. Sie folgert aus der desolaten Situation, dass für eine produktive Kirchenentwicklung eine möglichst große Vielfalt an Sozialformen geboten werden muss.²² Auch der 20. Band *Kirche mit Mission* ist der missionarischen Herausforderung im Kontext der nachkirchlichen Gesellschaft gewidmet.²³ Michael Herbst kommt dabei öfters auf das Vorbild der *Fresh expression of Church* zu sprechen. Auch das Grundprinzip der *mixed economy* wird gelobt. Beispiele aus der eigenen Praxis (Gemeinde in den ‚Platten‘) illustrieren, was eine konsequent lebensweltlich ausgerichtete Mission bedeutet.

7. Uniformität in der Pluriformität

Die meisten fxC sind Gemeindegründungen. Der Hintergrund der Bewegung ist denn auch das *Churchplanting*. Hier liegt m. E. die Herausforderung der *mixed economy*. Wenn es nicht zu einem Hin und Her zwischen frischen und alten Gemeinden kommt, ist damit zu rechnen, dass einige dieser Gemeinden aus der Kirche herauswachsen oder sich in eine Richtung entwickeln, die nicht mehr mit den Grundsätzen der Evangelischen Kirche vereinbar sind. Zu diesen Grundsätzen gehört zweifellos, dass alle eingeladen sind, am Gemeindeleben zu partizipieren.

Paradoxerweise hat gerade die lebensweltliche Ausdifferenzierung der Sozialgestalten des Glaubens auch einen Uniformierungseffekt. Die neuen Einheiten sind zwar nicht konform, wenn man sie an einer Norm misst, aber sie sind nach innen tendenziell homogener als eine Kirchengemeinde, in der sich verschiedene Ziel- und Stilgruppen aufgrund gemeinsamer Präferenzen und Differenzen zusammenraufen müssen. Das lässt noch einmal nach der Bedeutung von Gemeinde fragen. Das ‚Gemeine‘ der Gemeinde ist wie das ‚common‘ der *community* immer auch ein Hinweis auf gemeinsam geteiltes Leben. In der Allgemeinheit der Gemeinde ist darum eine Vielfalt enthalten und ein Öffentlichkeitsanspruch begründet, den eine exklusive Gruppe nicht einlösen kann. Es geht also immer auch um die Kirchlichkeit der Gemeinde und nicht nur um die passende Gemeindeförmigkeit der Kirche. Denn die Gemeinde Jesu ist Kir-

²² Anna-Konstanze Schröder, Konversion, Kirche, Kontext – Bekehrung in der evangelischen Kirche heute, in: Clausen – Herbst – Schlegel (Hg.), Alles auf Anfang (s. Anm. 20), 135–154.

²³ Vgl. Michael Herbst, Kirche mit Mission. Beiträge zu Fragen des Gemeindeaufbaus (Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung 20), Neukirchen-Vluyn 2013.

che Christi in der Welt. Sie ist kein Grüppchen weltabgewandter Schwärmer oder religiöser Tüftler, die in Geheimzirkeln an einer neuen Gesellschaftsordnung herumlaborieren. Zumindest nach dem Selbstverständnis der Evangelischen Kirche sind Christenmenschen Bürger und Bürgerinnen, die das Beste der Stadt suchen (Jer 29,7). Mit der Tendenz zur Absonderung ist zugleich die Gefahr einer Aussonderung im Auge zu behalten, die Menschen ausgrenzt.

Ist das ein Votum gegen den Wildwuchs? Das sei ferne! Man soll nur bei aller Begeisterung für Buntes und Besonderes jene Frische nicht vergessen, die durch eine gepflegte Diversität in einer lebendigen Gemeinde entstehen kann. Wenn junge Rapper mit alten Bachfreunden, behinderten und nichtbehinderten Menschen, Kindern und Erwachsenen, Randständigen und bürgerlich Traditionellen – wenn dieser bunte Haufen *zusammen* Abendmahl feiert, ist das echt wild!

Prof. Dr. Ralph Kunz
Lehrstuhl für Praktische Theologie mit den Schwerpunkten Homiletik,
Liturgik und Poimenik
Theologische Fakultät der Universität Zürich /
Zentrum für Kirchenentwicklung (ZKE)
Kirchgasse 9
CH-8001 Zürich
E-Mail: ralph.kunz(at)theol.uzh(dot)ch
Web: <http://www.theologie.uzh.ch/faecher/praktisch/ralph-kunz.html>

Zu sinnvollen Voraussetzungen
für eine gelingende Stadtkirchenarbeit im urbanen Raum¹

Abstract

Die evangelische Kirche wird hinsichtlich ihres strukturellen Aufbaus künftig stärker zwischen der herkömmlichen Parochie für die ländlichen Regionen und anderen Organisationsformen für die urbanen Räume in einer urbanisierten Gesellschaft unterscheiden. Untersuchungen am Zentrum für Kirchenentwicklung der Universität Zürich belegen dies. Der Titel „Ekklesiopolis“ skizziert die Bedingungen unter denen Kirche im urbanen Raum sich künftig in ihrem strukturellen Aufbau organisieren wird.

In the future, the Protestant church will more clearly differentiate between the traditional parish for the rural regions and other forms of organization for the urban areas. As the United Nations called it, this is an urbanized age, and research of the Centre for Church Development at the University of Zurich confirmed it. „Ekklesiopolis“ attempts to describe the conditions under which the church will exist in an urbanized society of the 21st century.

Kirche und Stadt stellen ein immer wieder zu diskutierendes Feld dar. So beispielsweise in dem EKD-Papier „Gott in der Stadt“, welches das Spannungsfeld auslotet, in dem Kirche und Stadt sich zueinander verhalten. Das Fazit: Es ist kein leichtes Miteinander zwischen urbanen Lebensweisen und kirchlich-moralischen Ansprüchen an das Leben der Menschen als Christen.² Dass Stadtluft frei macht, kann einer die Freiheit von Sünde versprechenden Kirche nicht einfach gleichgültig sein. Denn die durch die Stadtluft offenbar intendierte Form von Freiheit stellt sich im postmodernen 21. Jahrhundert vor allem als Freiheit von jeglichem Zwang und jeglicher Bevormundung dar, ohne soziale Kontrolle oder gar ohne Sozialdisziplinierung. „Stadtluft macht frei!“ das schließt alle Vorteile einer Unabhängigkeit des postmodernen autonomen Individuums ebenso ein, wie soziale Vereinsamung und Anonymität derjenigen Menschen in den urbanen Megastädten und ihrer Baukultur, die in dieser Stadtkultur leben müssen und nicht die freie Wahl ihres Wohnortes beispielsweise auf dem Land haben, weil ihnen die finanziellen Mittel dazu fehlen. Heute jedoch werden eben diese Menschen zur Fluktuation gezwungen. Dazu dienen die Stichworte Gentry-

¹ Vortrag vom 1. Februar 2014 beim Citykirchenstudientag der EKIR im Haus der Kirche in Bonn.

² Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Gott in der Stadt, Perspektiven evangelischer Kirche in der Stadt (EKD-Texte 93), Hannover 2007.

fizierung und Segregation. Wer die kontrollierende und sich gegenseitig helfende Nachbarschaft mit bekannten Gesichtern will, lebt auf dem Land. Wer die Fremdheit der Stadt mit ihren Unabhängigkeitsmustern und ihrem reichhaltigen hochkulturellen Kulturangebot schätzt, lebt hier.

Der Kirche in der Stadt begegnen nun also ganz neue Verhaltensmuster der Menschen, auf die sie scheinbar nur wenige Antworten hat. Verbindlichkeit, Nachbarschaftlichkeit, Nächstenhilfe, Wohnortnähe, kurze Wege, ständige Erreichbarkeit als Standby, ja sogar die Parochie scheinen in der Stadt eine reduziertere Bedeutung zu haben. Die traditionellen Werte einer bürgerlichen Kirchlichkeit der restaurativen Nachkriegszeit der Spätmoderne, in denen die Kirchen in Deutschland einen starken Anteil an der Freizeitgestaltung der Menschen hatten und in der sie durch den Zuzug an Menschen aus den ehemaligen deutschen Ostgebieten in einer Auf- und Ausbauphase mit Pfarrermangel, Taufenreichtum, starken Konfirmationsjahrgängen und einem scheinbar endlich beginnenden „Jahrhundert der Kirche“ angekommen zu sein schienen, wich seit den 1960er Jahren dem Bewusstsein, dass sich etwas verändern würde. Nach dem Babyboom der Konfirmationsjahrgänge der 1970er Jahre begann nun endgültig eine Krise der Kirche sichtbar zu werden, was sich seitdem an der nicht enden wollenden Reformliteratur ablesen lässt, deren Höhepunkt die viel diskutierte EKD-Impulsschrift „Kirche der Freiheit“ dargestellt hatte. So konnte Isolde Karle die Verfassung der evangelischen Kirche beispielsweise als „Reformstress“ identifizieren, und gab darauf Antworten aus der Spätmoderne, mit mehr Pfarramtlichkeit, mehr Institution, mehr Parochie für Stadt und Land.

Die Parochie und die Stadt

Als im Jahre 818 das Aachener Kapitular in der Karolingerzeit die Kirchengüter aufhob und der (Reichs-)Kirche in fest umgrenzten Seelsorgebezirken das Zehntrecht zu Gunsten der wirtschaftlichen Versorgung des Parochus und der daraus entspringenden Parochie eingeräumt hatte, galt dies idealerweise für die mittelalterliche Kirche mit Gehöften, Dörfern und wenigen dörflich-agrarischen Kleinstädten. Während dieses Recht auf dem Boden der mittelalterlichen Agrargesellschaft gut gedeihen konnte und sich dort als geeignet erwies, war dies anders in der Stadt der urbanen Kultur des Hoch- und Spätmittelalters. Hier behinderte erwähnte Stadtluft gerade die Etablierung des parochialen Systems, das doch auf dem Land so erfolgreich eingerichtet werden konnte. Die wirtschaftlichen Ansprüche der Kirche stießen hier auf Widerspruch, was neben der babylonischen Gefangenschaft der Kirche im 14. Jahrhundert dann ab 1440 zu den Gravamina der Deutschen Nation und letztlich nach dem ver-

rohten Renaissancepapsttum zur Reformation geführt hat. Die Anlässe für die Reformation können daher strukturell nicht nur in theologisch-geistlichen Fragen gesehen werden, sondern auch in der ökonomischen Tatsache, dass die urbane Renaissance wirtschaftlich nicht mehr in ausreichendem Maße Finanzmittel mithilfe des parochialen Einnahmesystem gewinnen konnte und daher auf Wanderprediger zurückgriff, die wiederum mit neuen Einnahmemethoden durch das alte Vehikel des Ablass die Kirche zur *ecclesia glorians* machen konnten. Bestes Beispiel hierfür war der Peterspfennig für den Neubau des Petersdomes, der seit Papst Julius II. nicht mehr mit der bis dahin gültigen Einnahmestruktur durch die Parochie gewährleistet wurde. Während im Aachener Kapitular die Einnahmen für den Parochus vor Ort bestimmt gewesen waren, sollte die Parochie nun auch alle weiteren städtisch-päpstlichen Erscheinungsformen von Kirche finanzieren, was letztlich zur Verarmung ganzer Bevölkerungsgruppen führen musste und den Bettel begünstigte.

Die Reformation in den deutschen Landen wiederum führte, durch die enge Bindung an die weltlichen Fürstentümer, die Einnahmestruktur der Kirchengemeinden vom mittelbaren wieder zum unmittelbaren Maß zurück, so dass sowohl für das Land als auch für die Stadt die Finanzausstattung der Parochien durch die in der Seelsorgeeinheit ansässigen Menschen gewährleistet werden sollte. Alle weiteren notwendigen kirchenamtlichen Behörden wurden meist in Konkordatsform staatlich aus Steuerdotationen der Fürsten an die geringe Gruppe einer kirchlichen Obrigkeit finanziert. Dies vor allem im deutschen Kaiserreich im späten 19. Jahrhundert. Hier wurde diese Struktur nun zementiert und das Parochialprinzip mit den Forderungen Emil Sulzes in seiner Megagemeinde in der Dresdener Neustadt durch Verkleinerung von Seelsorgebezirken auch auf die Großstadt übertragen.

Diese Politik hält bis heute an, geht jedoch mittlerweile wohl im starren Festhalten am Parochialprinzip auch für den menschenreichen urbanen Raum von postmodernen Megastädten wie München, Berlin, Hamburg, Köln, dem Ruhrgebiet, Düsseldorf oder Zürich an der Bedürfnislage der Menschen sowie derjenigen der Kirchengemeinden vorbei. Nähe und Verbindlichkeit, Rundumbetreuung von Menschen in allen Lebenslagen und das Hoffen auf deren wohlwollende Annahme kirchlicher Angebote im operativen Bereich verschlingen im Festhalten an der Parochie im urbanen Raum massiv Finanzmittel und können sicherlich mit als ein Grund dafür gesehen werden, dass die Ressourcen derzeit nicht effizient in der kirchlichen Arbeit verwendet werden. Das Geld fließt in die Bereithaltung eventuell abgefragter kirchlicher Angebote, und damit quasi in ein „kirchliches Standby“. Doch wir alle wissen, dass der Stand-by-Modus

Ressourcen verschleudert, wenngleich er für den Nutzer ein Service sein soll. Die Stadt ist daher für die Parochie offenbar nur partiell geeignet.³

Citykirchen nun, bzw. Stadtkirchen im Allgemeinen, bilden daher ein wichtiges Vorbild, wie sich Kirche im urbanen Ballungszentrum darstellen kann. Dort wo die Menschen nicht mehr leben, sondern meist nur noch arbeiten und flannieren, dort haben Stadtkirchen eine wichtige kulturelle Bedeutung, um aufzuzeigen, wie eine sich auf Dialoggruppen und Milieus beziehende Kirche die Menschen partiell und im Wechselspiel zwischen Nähe und Distanz (Gerald Kretzschmar) erreichen kann. Was die Stadtkirche nicht versuchen sollte, sein zu wollen, ist ein Experimentierraum für die herkömmliche Parochialkirche sowohl im Ballungsraum als auch auf dem Land. Was in den ländlichen Regionen als Rundumversorgung sinnvoll vorgehalten werden kann, kann scheinbar nicht gleichzeitig für das großstädtische Zentrum gelten. Kirche als eine kerngemeindefreie Form zu bauen, darin könnten Stadtkirchen Vorreiter für alle anderen sein, nicht jedoch in Fragen der Neuskizzierung kirchlicher Angebote im Sinne eines operativen Best practice für die klassische Parochie. Dies würde einen unnötigen Handlungs- und Rechtfertigungsdruck gegenüber den nicht städtischen Kirchengemeinden erzeugen, die aus der Existenz von Stadtkirchen einen Ideengewinn für ihre eigene Arbeit in der ländlichen Parochie erwarten würden. Die Legitimität von parochiefreien Stadtkirchen erwächst nicht aus dem Ideengewinn für die ländlichen Kirchengemeinden, sondern aus dem Gewinn für die Menschen, die durch die Arbeit einer Stadtkirche erreicht werden.⁴

Die Stadtkirche als transparochiales Feld

Die soeben angedeuteten Problemlagen: Übertragung der Parochie auf und Beibehaltung presbyterialer Legitimation in der Stadtkirche, bergen die Gefahr eines Missverhältnisses für den Bereich der personellen Ressourcen. Hier lassen sich jedoch Unterschiede in den deutschen Landeskirchen verzeichnen: Während in den UEK (Union-Evangelischer-Kirchen)-Kirchen die Stadtkirchenarbeit dem Zeitdeputat des theologischen Personals zusätzlich aufgebürdet wird, sieht die Sachlage in der Nordkirche anders aus: Beispielsweise in Kiel und Hamburg-City geht man einen anderen Weg. Hier ist das presbyteriale Element zwar nicht aufgegeben, aber die Aufgabenkonzentration ist auf die Dialoggruppen speziell zugespielt worden, so dass das mit der Parochie all-

³ Die medialen Reaktionen auf die soeben im Erscheinen begriffene 5. EKD-Kirchenmitgliedschaftsstudie scheinen diese Folgerungen zu stützen.

⁴ Dies belegen bisher noch unveröffentlichte empirische Studien des Autors am Zürcher Zentrum für Kirchenentwicklung in zehn Kirchengemeinden im ruralen und 18 Kirchengemeinden im urbanen Raum.

gemein verbundene Aufgabenportfolio nicht mehr angewandt wird, sondern die Dialoggruppen zielgruppengerecht ins Visier geraten sind. Damit geht auch die Entlastung der Pfarrpersonen einher. Hier findet kein Kindergottesdienst, kein Konfirmationsunterricht, keine Seniorenarbeit in Form der Frauenhilfe mehr statt. Vielmehr werden inhaltlich-programmatische Schwerpunkte gesetzt und die Kirche in einer gewissen Transparochialität auf einer zukunftsweisenden Basis neu zum Leben erweckt.

Beim katholischen Milieutheologen Eckhard Bieger sowie bei dem in den Niederlanden lehrenden Belgier Staf Hellmans sowie bei dem in Deutschland lehrenden Wim Damberg wird die Transparochialität⁵ als programmatischer Begriff gebraucht. Dieses ursprünglich durch Ernst Lange geprägte Leitwort dokumentiert damit das, was die römisch-katholische Kirche auf der Basis ihrer Milieustudien in ihren Milieubüros in den Bistümern vorhält und mit der Konzentration auf Großgemeinden in den zurückliegenden Jahren umgesetzt hat. Hier ist die wohnortnahe Rundumversorgung im Sinne einer De- und Neulokalisierung (Damberg/Hellemans) der Menschen aufgegeben worden und eine Konzentration auf die im urbanen Raum vorfindlichen Mehrheitsmilieus hat sich durchsetzen können. Dabei ist die Parochie zwar im Hintergrund noch vorhanden, sie spielt aber nur noch eine Art verwaltungstechnisches *Back-Office* im ursprünglichen Sinne, um die monetäre Einnahmestruktur aus der Seelsorgeeinheit für die Pfarrgemeinde vor Ort zu gewährleisten. Bieger bietet hierzu Beispiele: Ein Blick ins Ruhrgebiet beispielsweise lehrt, wie unterschiedlich die römische Kirche in der Lage ist, sich auf die Gegebenheiten neu einzurichten. Während beispielsweise im ruralen katholischen Münsterland alles weitgehend beim Alten bleibt, steht die römische Kirche an der Ruhr heute im transparochialen Sinne recht gut da. Die evangelische Kirche jedoch stärkt vielfach eher gerade das Pfarramt im traditionellen Sinne und damit die klassische rurale Parochie als generellen Normalfall auch für die urbanen Ballungsräume. Dass dies nur unter dem Gesichtspunkt der Überforderung personeller Ressourcen geschehen kann, ist evident.⁶

⁵ Der Begriff wurde seinerzeit von Ernst Lange geprägt und seitdem immer wieder verwendet, zuletzt bei Eckhard Bieger, *Pastoral im Sinus-Land: Impulse aus der Praxis/für die Praxis*, Berlin ²2008. Vgl. Ernst Lange, *Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit. Bericht von einer homiletischen Arbeitstagung September 1967 – Esslingen*, in: Ernst Lange (Hg.), *Predigtstudien. Beiheft I. Unter Mitarbeit von Peter Krusche und Dietrich Rössler*, Stuttgart 1968, 11–43, hier 11.

⁶ Vgl. Wilhelm Damberg – Staf Hellemans, *Delokalisierung, Neulokalisierung und der Aufstieg der intermediären Kircheninstanzen seit 1945/1960*, in: Wilhelm Damberg – Staf Hellemans (Hg.), *Die neue Mitte der Kirche. Der Aufstieg der intermediären Instanzen in den europäischen Großkirchen seit 1945*, Stuttgart 2010, 7–14; Wilhelm Damberg – Staf Hellemans, *Die Neugestaltung der europäischen Großkirchen und der Aufstieg der intermediären Instanzen nach 1945/1960*, in: ebd., 215–248; vgl. auch den Sammelband: Staf

Der Mensch im urbanen Raum

Angesichts dieser Beobachtungen ist es nun erforderlich, einen Blick auf die Dialogpartner einer „Kommunikation des Evangeliums“ zu werfen. Denn einer missionarischen Kirche geht es zunächst um die Menschen und weniger um ihre eigene Reformfähigkeit oder um ihre öffentliche Geltung in einer Gesellschaft, die zunehmend den Eindruck erweckt, recht gut ohne eine institutionalisierte Religion auskommen zu können.

Der erkennbare Bedeutungsverlust der Kirche bezieht sich jedoch offenkundig auf die urbanen Räume und Ballungszentren in Westeuropa. Die (Groß-)Stadt stellt dabei das Gegenüber zum Land dar.

Städte mit mehr als 200.000 Einwohnern, Ballungsräume wie Wien, das Ruhrgebiet, Hamburg, Berlin, aber auch Paris und Zürich verzeichnen die Auflösung traditioneller kirchlicher Bezüge. Kennzeichen dessen sind eine zunehmende Vereinzelung der Individuen sowie ihre Fluktuation, beispielsweise durch Beschäftigungsverhältnisse auf Zeit. Damit verändert sich auch die bisherige kirchliche Grundstruktur aufgrund einer De- und Neulokalisierung des Religiösen.

In der Schweiz lebten im Jahre 2013 rund 36 % der Bevölkerung allein, in Deutschland sind es derzeit rund 40 % der Gesamtbevölkerung.⁷ Dadurch verdunsten nun auch die kirchlichen Lebensvollzüge zunehmend. Diese waren in der Vergangenheit maßgeblich mit einer ungebrochenen Lebens- und Bedürfnisbiografie verbunden, die die Kirchengemeinde aufgrund ihrer Dauerhaftigkeit als gesellschaftliche Rahmung vor Ort und durch den territorialen Lebensbezug der Menschen mit garantieren konnte. Zunehmend geraten auch traditionelle religiöse Symbole und Verhaltensweisen in Vergessenheit. Man denke dabei beispielsweise an die Unkenntnis des Unterschiedes zwischen evangelischem Gottesdienst und römisch-katholischer Messe bei der Mehrzahl der Bevölkerung.⁸

Wim Damberg und Staf Hellemans beschreiben nun die Parochie als soziale Lebensform der ländlich-bäuerlichen Gesellschaften des Mittelalters. Sie ist

Hellemans – Jozef Wissink (Hg.), *Towards a new Catholic Church in advanced modernity. Transformations, visions, tensions* (Tilburger theologische Studien 5), Wien u. a. 2012, hier besonders den Beitrag von Staf Hellemans, *Tracking the New Shape of the Catholic Church in the West* (19–50).

⁷ Vgl. Statistisches Jahrbuch/Volkszählung 2013, online unter: https://www.destatis.de/DE/Publikationen/StatistischesJahrbuch/Bevoelkerung.pdf;jsessionid=240E18C9AE1F2561022BA63B8DA4BCD5.cae4?__blob=publicationFile (14.3.2014).

⁸ Vgl. Karl-Fritz Daiber, *Vagabundierende Religiosität oder Vielfalt der Spiritualitäten. Anforderungen an Kirchen in der Stadt*, in: Jürgen Heumann (Hg.), *Stadt ohne Religion? Zur Veränderung von Religion in Städten: interdisziplinäre Zugänge* (Religion in der Öffentlichkeit 7), Frankfurt/M. u. a. 2005, 15–22, hier 19.

nach Forschungsergebnissen beider Autoren als intakter kirchlicher Funktionsbereich stets auf das Land begrenzt gewesen und habe sich innerhalb der Städte in späteren Jahrhunderten bis heute nicht als sinnvolle Organisationsform von christlicher Religion etablieren können.

„Das Totalreglement in einer Lokalfarrei und die Kontrolle des ganzen Lebens durch den Lokalklerus ist für die meisten Christen Vergangenheit.“⁹

Parallel dazu habe sich, neben einer zunehmenden Bedeutung überlokaler Orte einer bürokratischen Kirchenverwaltung (Kreisdekanate, Bistümer), die Suche der Menschen nach religiösen Angeboten als überlokale (transparochiale) Events mit Erlebnischarakter herauskristallisiert (Klöster, Einkehr in kirchlichen Bildungseinrichtungen, Pilgerorte, Kommunitäten, Katholiken- oder Weltjugendtage sowie der Deutsche Evangelische Kirchentag [DEKT]). Diese Menschen binden sich nun nach Ansicht der Autoren nicht mehr primär an die Pfarrei am Ort, sondern erleben eine neue und delokalisierte Glaubensvertiefung andernorts. Vor allem in den Städten verändere nun die Mobilität der Menschen auch deren religiöse Nachfrage mit der Folge, dass intermediäre Instanzen der Kirche gefragt seien. Die mobile Delokalisierung ist zugleich nach Damberg/Hellemans mit einer Neulokalisierung verbunden, die nicht mehr mit territorial definierten Begriffen (Parochie) erfasst werden könne.

„Neulokalisierung ist eine gründliche Reorganisation der europäischen Großkirchen: die mittleren und intermediären Ebenen der Kirchen bekommen ein größeres Gewicht und treten aktiver auf als in der Vergangenheit.“¹⁰

Unter Delokalisierung verstehen die Autoren daher einen Prozess der Lockerung von lokal-territorialen Bindungsmustern (Parochie, Pfarr-, bzw. Kirchengemeinde, Wohnortnähe). Die Menschen der Gegenwart werden mobiler, fluktuieren stärker berufsbedingt und sehen sich nicht mehr an den (lokal-territorialen) Pfarrzwang gebunden. Als Folge ergebe sich daraus, dass auch die Kirchen mobiler, fluktuierender, flexibler, delokaler und neulokalisierter werden müssen. Die Gruppe trete nun mit gelockerten Bindungskräften auch zeitlich in den für das Individuum handhabbaren Vordergrund. Intermediarität sei daher für die römisch-katholische Kirche in Westeuropa eine natürliche Reaktion auf gesellschaftliche Veränderungsprozesse. Nach Jan Hermelink begegnen hingegen die evangelischen Landeskirchen dieser Tendenz derzeit durch eine administrative Stärkung der Mittelebene (Kirchenkreise, Dekanate).¹¹

⁹ Damberg – Hellemans, *Delokalisierung* (s. Anm. 6), 10.

¹⁰ Damberg – Hellemans, *Delokalisierung* (s. Anm. 6), 11.

¹¹ Vgl. Jan Hermelink, *Die Kirche auf dem Weg in die moderne Organisationsgesellschaft*, in: Damberg – Hellemans (Hg.), *Die neue Mitte der Kirche* (s. Anm. 6), 85–110; Damberg – Hellemans, *Delokalisierung* (s. Anm. 6), 14.

Jens Schlamelcher hat jüngst in seiner Dissertation den Zusammenhang zwischen der Gemeindereformbewegung und einer Stärkung der bürokratisch-institutionalisierten Organisation nachgewiesen. Demnach habe die Gemeindereformbewegung seinerzeit erstmals die organisationale Festlegung des Unterschiedes zwischen Kerngemeinde und inaktiven Rändern bestätigt. Infolge von schrumpfenden Mitgliederzahlen und kleiner werdender Kerngemeinden sei die administrative Seite vor allem seit den 1970er Jahren durch Schaffung von zahlreichen kirchlichen Sonderaufgabenbereichen, bis hin zu einer institutionalisierten Diakonie, zunehmend in die Rolle der eigentlichen Repräsentantin von Kirche hineingedrängt worden.¹²

Gerade den zivilgesellschaftlichen Aufstieg der intermediären Instanzen bezeichnen Damberg/Hellemans als typische Erscheinung der Postmoderne. Eine wichtige Grundbedingung für eine erfolgreiche Reaktion der Kirchen auf diese neue Bedürfnislage des postmodernen Individuums bilde die gezielte Ausbildung der Pfarrpersonen und eine vernetzte Koordination der unterschiedlichen kirchlichen Ebenen. Damit solle es möglich werden, eine Mehrebenen-Kirche als institutionelle Organisation im neo-institutionalistischen Sinne herauszubilden.

„Wir kommen zu dem Schluss, dass der Aufstieg der Mittelinstanzen in den Großkirchen in vergleichbarer Perspektive eher eine Ausnahme bildet, die bedingt ist durch den typischen Zug von Religion, dass sie [...] an der ganzen Person, sowohl der Geistlichen als auch der Gläubigen, haftet und somit eine territoriale Organisation bedingt, die man im Zuge der Schwächung der lokalen Selbstständigkeit eben durch eine Ausweitung der intermediären Ebenen auszugleichen sucht.“¹³

Der Anonymität des Lebens im Ballungsraum folgt im urbanen Kontext die Entbindung der Menschen von überkommenen gesellschaftlichen und religiösen Verhaltensweisen, die im ländlichen Raum noch durch die soziale und nachbarschaftliche Kontrolle garantiert werden können.¹⁴

Die Urbanität als freiwillig gewählte Lebensart hat für die betroffenen Menschen den Charakter von Unabhängigkeit und Freiheit im Sinne von Neulokalisierungen sozialer Kontakte. Von den kirchlichen Akteuren sollte eine gewisse A-Religiosität der Menschen anerkannt werden. Damit einher gehe eine (vordergründige) Diesseitsorientierung der Dialogpartner einer Kommunikation des Evangeliums. Diese kann als Konsequenz aus dem Fehlen gesellschaftlicher Bindekräfte in der (Groß-)Stadt gedeutet werden. Karl-Fritz Daiber bezeichnet

¹² Vgl. Jens Schlamelcher, *Ökonomisierung der protestantischen Kirche? Sozialgestaltliche und religiöse Wandlungsprozesse im Zeitalter des Neoliberalismus* (Religion in der Gesellschaft 36), Würzburg 2013, 271–291.

¹³ Damberg – Hellemans, *Die Neugestaltung der europäischen Großkirchen* (s. Anm. 6), 245.

¹⁴ Vgl. Walter Siebel, *Entwicklungstendenzen der europäischen Stadt*, in: Heumann (Hg.), *Stadt ohne Religion?* (s. Anm. 8), 163–169, hier 163–166.

in diesem Zusammenhang die Großstädte als Kristallisationsschwerpunkte einer gesamtgesellschaftlichen Entwicklung hin zu mehr Spiritualität.¹⁵

Dennoch: Die urban-fluktuierende Lebensform entwickelt neue Gestalten von Religiosität und befördert keineswegs nur die Religionslosigkeit der darin lebenden Menschen.¹⁶ Häufig wird Religiosität nun neu in kommunitären Gesellschaftsfeldern (Klöster, Spiritualität/Esoterik) vom Einzelnen entdeckt.¹⁷ Dabei sollte allerdings auch nicht übersehen werden, dass das Christentum in der Apostelgeschichte zunächst eine städtische Bewegung gewesen ist (Apg 17 u. ö.).

Ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen ländlichem und urbanem Raum ist die Trennung zwischen privatem und öffentlichem Anteil des Lebens. In der Stadt geht es um Anonymität und punktuelle Kontakte ohne Dauer und Konsequenzen für den bzw. die Einzelne. Das mündige Individuum organisiert so das Spiel zwischen Nähe und Distanz selbst (G. Kretzschmar). Diese Freiheit können sich Menschen, die das Landleben mit Verbindlichkeit und solidarisch-nachbarschaftlicher Verantwortung vorziehen, eher nicht nehmen. Städter sind also selbst gewollt ungebunden.¹⁸

Die für die Postmoderne seit den 1960er Jahren bis heute typische Verstädterung der Menschen in Westeuropa birgt vor allem dann Chancen für die Kirche, wenn sie sich im urbanen Ballungszentrum von überkommenen traditionellen Strukturen verabschiedet, die pauschal mit dem Begriff der Volkskirche und der Parochie umschrieben werden können. Es ist ein Unterschied, ob sich die Kirche im Hauptbahnhof von Zürich wöchentlich freitagnachts um minderjährige Jugendliche kümmert, die aus Zürich, Bern, Basel, Neufchatel, Fribourg, Genf und aus der Agglomeration (Ballungsraum) anreisen, um sich miteinander im Schutze des urbanen Großraumes zu treffen, weil sie erst mit Volljährigkeit die zahlreichen Clubs in der größten Stadt der Schweiz besuchen können. Der Unterschied wird dann signifikant, wenn nun die Kirche von denselben Minderjährigen erwartet, dass sich diese zu gleicher Zeit (freitagabends) an territorial festgelegte Parochien binden (Gruppen und Kreise), um dort das zu tun, wozu sie sich in Zürich offenkundig besser treffen und hier Gemeinschaft finden können, die ihnen entspricht.¹⁹ Kristian Fechtner vertritt vor diesem Hinter-

¹⁵ Vgl. Daiber, *Vagabundierende Religiosität* (s. Anm. 8), 19.

¹⁶ Vgl. Arvind Sharma (Hg.), *Religion in a Secular City. Essays in Honor of Harvey Cox*, Harrisburg, PA 2001.

¹⁷ Vgl. Daiber, *Vagabundierende Religiosität* (s. Anm. 8).

¹⁸ Vgl. Siebel, *Entwicklungstendenzen* (s. Anm. 14), 164.

¹⁹ Vgl. dazu den Synodenbeschluss der Züricher Landeskirche vom Juni 2012. Dort wird vor allem der traditionellen Parochialstruktur mit einem starren Festhalten am Gottesdienst am Sonntagmorgen und einem sehr eng auf den Gottesdienst bezogenen Verkündigungs-begriff das Wort geredet. Dies solle nach Willen der Synodalen sogar dazu führen, dass sich Jugendliche im Alter zwischen 16 und 25 Jahren wieder mehr für kirchliche Themen inte-

grund die These, dass die City als Kultur- und Ereignisraum wiederentdeckt werden solle.

„Großstädtisches Leben war nie auf die Bewohnerinnen und Bewohner der Stadt beschränkt, sondern umfasste gleichermaßen Pendlerinnen und Flaneure, abendliche Landflüchtlinge und Zugereiste.“²⁰

Die strukturellen Unterschiede zwischen Stadt und Land

Das Ziel der nun folgenden Ausführungen soll es sein, deutlich zu machen, dass in beiden Sozialräumen, Stadt und Land, Menschen mit unterschiedlichen Vorlieben und sozialen Milieuvoraussetzungen leben. Somit werden Kirchengemeinden bereits durch die Zugehörigkeit der Menschen zu einem der beiden globalen Sozialräume sowie durch ihre Schichten- und Milieuzugehörigkeit mit der Notwendigkeit konfrontiert, durch eine freiwillige (Selbst-)Segmentierung der Menschen diese nur partiell mit dem Kirchenbild der Moderne und Spätmoderne und den genuin kirchlichen Inhalten noch erreichen zu können.

Die heute anzutreffende urbane Welt der Postmoderne im globalen Horizont der Verstädterung individueller Lebensbezüge bietet den Nährboden für vielfältige urbane De- und Neulokalisierungen. Die Welt ist räumlich durch eine optimale Vernetzung der Metropolen mithilfe eines fluktuierenden Transportwesens (Flugverkehr, Hochgeschwindigkeitszüge etc.) näher zusammengerückt. Im Gegensatz zur mittelalterlichen Stadt sind Städte heute durch Segregation und Gentrifizierung geprägt. Die Stadt in der Postmoderne definiert sich dabei durch einen Kernbereich mit einem Netz von Randbereichen (Agglomeration/ Ballungsraum). Hier leben die in der (Groß-)Stadt berufstätigen Menschen zwar, aber ihre gesamte Lebensführung ist kulturell auf den Stadtkern bezogen ausgerichtet. Die Stadt wiederum als nächstgrößere Einheit wird einer Stadtregion oder einem Landkreis zugerechnet, in dem sich wiederum ländliche Umlandregionen finden, die zu einer größeren Definitionseinheit zusammengefasst werden können (Bundesland, Kanton, Departement). Diese zentrifugal-individualisierte Modulation der Weltwahrnehmung wirkt auf die Lebensführung des auf die Stadt bezogenen Bürgers nachhaltig ein. Die schon bei Pierre Bourdieu²¹ angelegte Vermutung einer milieuspezifischen Neigungsopportunität im Verhalten des Einzelnen kommt zu Beginn des 21. Jahrhunderts voll zum

ressieren. Vgl.: <http://www.zh.ref.ch/organisation/kirchenrat/legislaturziele-kirchenrat-2008-bis-2012>.

²⁰ Kristian Fechtner, Späte Zeit der Volkskirche. Praktisch-theologische Erkundungen (Praktische Theologie heute 101), Stuttgart 2009, 114; vgl. zum Ganzen auch ebd. 101–115.

²¹ Pierre Bourdieu, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft (Suhrkamp-Taschenbuch. Wissenschaft), Frankfurt/M. ²¹2011.

Tragen und führt die zunehmende Individualisierung mit Selbstverwirklichungstendenzen des autonomen Individuums (Durkheim, de Singly) im urbanen Kontext total durch.²²

Dies führt auf der anderen Seite zur Auflösung herkömmlicher Bindungskräfte und damit zu einer Neulokalisierung bisheriger Zusammengehörigkeitsmechanismen (früher die Familie). Das hybride Smartphone avanciert in diesem Zusammenhang zum eigentlichen postmodernen Sozialisationskonnex. Es vernetzt die Elemente des Internets mit dem des Fernsehens und bietet eine das Leben fernsteuernde Kontrollfunktion (*Gated Communities*, ferngesteuerte Überwachung von Sicherheitseinrichtungen in Wohnungen etc.), so dass es den Alltag der Menschen umfassend mitgestalten kann. Das urbane Verhalten von Menschen mit einem hohen Grad an individueller und milieubezogener Vernetzung prägt die sich verstärkende Gesellschaft ebenso, wie die verstärkte Gesellschaft mit ihren eigenen Mechanismen der Alltagsgestaltung auf das Individuum nicht nur in der Stadt einwirkt. Auch ländliche Regionen werden zunehmend durch die Medien von urbanen Verhaltensweisen geprägt. Darin kann dann auch die beginnende Auflösung dörflicher Strukturen bei den jüngeren Generationen sowie der klassischen Parochie (Uckermark, Ostwestfalen, Erzgebirge etc.) beobachtet werden. Die Menschen organisieren sich nun in verschiedenen neigungsmäßigen Netzwerken immer wieder neu und bilden damit das im aktuellen Lebensvollzug aus, was Adorno als Identifizierung definiert hat.²³ Adorno bezeichnet damit die Aufkündigung der durch familiäre Herkunft erzeugten und unreflektiert bzw. vorrational (Tönnies) übernommenen persönlichen Identität. Eine mikrosoziologische Betrachtung der Netzwerkbeziehungen zwischen urban geprägten Individuen führt zugleich dazu, die hohen Anforderungen an die Selbstorganisation des postmodernen Städters zu betonen. Der Bezug auf die Stadt führt im Umkehrschluss zur urbanen Wohnraumverknappung (Gentrifizierung) und zur Ausweitung des Wohnraumes in die Agglomeration bzw. den Ballungsraum als Umland (Segregation). Vor allem Familien nutzen diese durch Infrastrukturmaßnahmen begünstigten Vergrößerungen der Einzugsbereiche der Stadt, so dass derzeit eher (wohlhabende) Single- und Paarhaushalte im Stadtkern zurückbleiben (Gentrifizierung) und der Anteil Kinder in der Großstadt kontinuierlich sinkt. Hier tritt nun das Netzwerk als gesellschaftlich tragendes Beziehungsmedium in den Vorder-

²² Vgl. Siebel, *Entwicklungstendenzen* (s. Anm. 14), 166f.; Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Edition Suhrkamp, N.F., 365), Frankfurt/M. ²⁰2010, 138f.; 169–194; Reiner Preul, *Die soziale Gestalt des Glaubens. Aufsätze zur Kirchen- theorie* (Marburger theologische Studien 102), Leipzig 2008, 294–302; Bourdieu, *Unterschiede* (s. Anm. 21).

²³ Vgl. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik. Wissenschaftl. Sonderausgabe*, Frankfurt/M. 1970, 149f.

grund. Franz Urban Pappi versteht Netzwerke als eine Ansammlung sozialer Einheiten deren Qualität durch einen bestimmten Typus einer Beziehung bestimmt wird. Dabei verändern sich die Beziehungsmuster der Individuen untereinander je nach Stadtgröße kurvenlinear:

- Je größer das städtische Umfeld ist, desto eher werden familiäre Beziehungen durch Freundschaftsbeziehungen ersetzt (Delokalisierung).
- Je höher die Schulbildung der Menschen ist, desto mehr wird der Freundeskreis bewusst zusammengestellt (Neulokalisierung).
- Je höher das Einkommen des urbanen Menschen ist, desto eher kann dieser höhere Reisekosten zur Pflege ferner Freundschaftsbeziehungen in Kauf nehmen (familiäre Neulokalisierung).

Dabei liegt das Schwergewicht des Lifestyles der Menschen auf der freien Auswahl der zum Freundeskreis hinzugehörenden Personen. Diese Auswahl wird dabei offenbar nach inhaltlich-thematischer Neigung entschieden.²⁴

Mit steigendem Bildungsgrad steigen auch die Ansprüche bei der Zusammenstellung des Freundeskreises. 92 % der Freunde von Großstädtern leben außerhalb ihres Wohnbezirkes. Interessen und Eigenschaften müssen dabei homogen zueinanderpassen (neigungsgemäße Fokussierung). Ähnliche Personen treffen ähnlich geneigte Personen. Diese Struktur können Familie, Arbeitsplatz und Nachbarschaft nicht abbilden. Für die Landbevölkerung mit ihrem Schwerpunkt auf einer (trivialekulturellen) Geselligkeitskultur ist die städtische Lebensweise mit ihrer (hochkulturellen) Opportunitätsstruktur selten nachvollziehbar. Mit zunehmendem Bildungsniveau nimmt zugleich die Konstanz der Wohnbeziehung ab. Je geringer das Bildungsniveau, desto länger bis lebenslang leben die Menschen an einem Ort, der mehrheitlich ländlich geprägt ist²⁵.

Freundschaften sind offenkundig das signifikante (familiäre) Merkmal einer verstädterten Gesellschaft in der Postmoderne. Die traditionellen Beziehungen zu Verwandten, Arbeitskollegen/-innen oder zur sozial kontrollierenden Nachbarschaft treten hinter dieser Lebensform zurück. Der urbane Mensch muss vor diesem Hintergrund jedoch sehr viel Kraft dafür aufwenden, seine (Freundschafts-)Beziehungen aufrechtzuerhalten, zumal diese sein privates (Lebens-)Gleichgewicht ausmachen. Hierzu werden nun erhebliche finanzielle, zeitliche und emotionale Ressourcen durch die Individuen eingesetzt (sog. Beziehungsabbruchkosten). Die kontinuierliche Bereitschaft zur Netzwerkbildung ist der

²⁴ Vgl. Franz Urban Pappi, *Methoden der Netzwerkanalyse*, München 1987, 13.

²⁵ Vgl. Wolfgang Huber, *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 12006, 475–479.

Preis, den das Leben in der Großstadt den Menschen dabei offenbar abverlangt.²⁶

Der Stadtplaner und Stadthistoriker Dieter Hoffmann-Axthelm misst den Intellektuellen eine hohe Bedeutung für das kulturelle Gefüge der Stadt bei.²⁷ Die Kernstadt erbringe zudem die eigentlichen kulturellen Leistungen. Es ist die Stadt, die den Grund dafür liefere, dass Menschen ins Umland ziehen. Es ist nicht das Umland, in dem die Menschen ihre Freizeit verbringen wollen und, im Falle des Großstädtlers, schon gar nicht das Dorf. Zugleich bedeute dies, nach der hier vertretenen Auffassung, für die Kirchen, dass diese mit ihrem kulturellen Bindungsangebot nicht diejenigen zentripetalen Integrationskräfte werden erzeugen können, die diese gerne als Konsequenz ihrer operativen Bemühungen bei den Anwohnern der Parochie freizusetzen wünschen.

Die Grundexistenz des postmodernen Städters ist ferner der Single.²⁸ Diese Menschen leben auf der Beziehungsebene in ausgewählten Netzwerken mit unterschiedlichsten Beziehungsclustern (sog. *Foci*). Dabei steht die Berufswahl als identitätsstiftende Tätigkeit ebenso im Vordergrund wie alle Aktivitäten, die zum Erhalt und zum Ausbau der Netzwerke erforderlich sind. Hierzu gehört auch der individuell geprägte Ressourceneinsatz.²⁹ Eine wesentliche Schlüsselqualifikation dazu ist selbstständige und autonome Lebensbewältigung, um letztlich ohne Hilfe der sich zunehmend auflösenden traditionellen Institutionen überleben zu können.³⁰

In diese Ausgangslage des postmodernen Städters hinein hat nun die Kirche ihren Verkündigungsauftrag zu sprechen. Dabei sollte nach Bernd Rother ein, wie immer zu bestimmender urbaner Gemeindebegriff, folgende Komponenten beinhalten:

- Gemeinde als Ort der Persönlichkeitsentfaltung.
- Gemeinde als Lerngemeinschaft.
- Gemeinde als Ort für Spiritualität.³¹

²⁶ Vgl. zum Ganzen: Bernd Rother, Kirche in der Stadt. Herausbildung und Chancen von urbanen Profildgemeinschaften, Neukirchen-Vluyn 2005, 145–166.

²⁷ Vgl. Dieter Hoffmann-Axthelm, Die dritte Stadt. Bausteine eines neuen Gründungsvertrages (Edition Suhrkamp, N.F., 796), Frankfurt/M. 1993, 236–240. Zum Ganzen vgl. auch Rother, Kirche in der Stadt (s. Anm. 26), 145–166.

²⁸ Vgl. Statistisches Bundesamt, Statistisches Jahrbuch 2013, 48–51. In Deutschland gab es 2012 18.032 Singlehaushalte (40,5 %) und 24.106 Mehrpersonenhaushalte (59,5 %), Quelle siehe: https://www.destatis.de/DE/Publikationen/StatistischesJahrbuch/Bevoelkerung.pdf;jsessionid=240E18C9AE1F2561022BA63B8DA4BCD5.cae4?__blob=publicationFile (14.3.2014).

²⁹ Vgl. Rother, Kirche in der Stadt (s. Anm. 26), 145–166.

³⁰ Vgl. Beck, Risikogesellschaft (s. Anm. 22), 217–240.

³¹ Vgl. Rother, Kirche in der Stadt (s. Anm. 26).

Die Kirchengemeinde als (Christus-)Gemeinschaft oder als territorial-parochialer Ort kommt hier nicht mehr in den Blick. Der Begriff von Gemeinde als Kirchengemeinde könnte daher sinnvollerweise auf der Basis dieser Faktenlage im urbanen Kontext grundsätzlich vom traditionellen und überkommenen parochialen Verständnis abstrahieren.

Ekklesiopolis – Kirche in der Stadt

Der mit dem Begriff „Ekklesiopolis“ versuchte Anklang setzt eine grundsätzliche Unterschiedenheit zwischen Stadt- und Landgemeinden voraus und impliziert damit zugleich grundsätzliche Mentalitäts- und Milieuunterschiede zwischen Menschen in den jeweiligen Lebensräumen. Dies ist für eine Kirche, die den ganzen Menschen ohne Unterschiede nach Herkunft, Rasse oder Klasse meint, mit einer unterschiedslosen Kommunikation des Evangeliums zugegebenermaßen schwer zu vereinbaren. Doch der Anpassungsdruck, unter den sich die evangelische Kirche auf ihrer operativen Seite gesetzt sieht, ohne damit wirkliche Bindekräfte der zentripetalen Wirkmächtigkeit sich zunehmend beschleunigender Gesellschaften des 21. Jahrhunderts entgegensetzen und damit wirklich inkludierend und effektiv noch alle Menschen erreichen zu können, könnte die kirchlichen Verantwortlichen auf allen synodalen Ebenen mit Blick auf die Stadtkirchen zu einem Umdenken veranlassen. Städtische Kirchengemeinden handeln anders am Menschen als die klassische Parochie, die für das Land geschaffen worden ist und der ursprünglich nur ein Parochus vorgestanden hatte. Daher wird hier dafür plädiert, die Stadtkirchenarbeit

- einerseits als Genre von der Fokussierung auf bisher ein herausgehobenes Kirchgebäude mit Leuchtturmcharakter für eine Stadt als Generalbegriff für Kirchengemeinden im großstädtischen Ballungszentrum zu weiten;
- andererseits die so gewonnenen Stadtkirchen auf eine neue strukturelle Basis zu stellen und die handelnden Akteure von der herkömmlichen parochialen Rundumversorgung als kirchliches (Service-), „Standby“ zu entlasten.

Dies würde in der Konsequenz für eine kirchliche Personalentwicklung auch bedeuten, nicht mehr nach erfolgreichen Pfarrpersonen für die Stadtkirchenarbeit Ausschau zu halten, die in ländlichen Regionen Menschen binden konnten, sondern gabenorientiert danach zu schauen, ob jemand für eine hochkulturell-transparochiale Arbeit einer Kirche in der (Groß-)Stadt geeignet ist.

Der derzeit in manchen Landeskirchen zu beobachtende Rollback zur pauschalen Übertragung von parochialen Mustern auf alle Fälle von Kirchlichkeit kann unter den soeben beschriebenen Veränderungen der Lebenswelt der Menschen nur als Renaissance eines Kirchenbildes aus der klassischen Mo-

derne des späten 19. Jahrhunderts sowie der Spätmoderne zwischen 1920 und 1959 verstanden werden, aber nicht als Aufbau einer Kirche mit Zukunft. Beispiele für einen Bewusstseinswandel geben beispielsweise die Nordkirche sowie Kirchengemeinden in Zürich. Hier könnte daher angeknüpft werden, damit sich Stadtkirchen schwerpunktmäßig auch mit dem Beschäftigten, wofür sie geschaffen wurden: Ekklesia für die Polis zu sein und weniger ein städtisches Abbild der ländlichen Parochie zu bieten.

Eine Kirche, die die Netzwerke in den Blick nimmt, ist ebenso Kirche im Fitness-Center, Kirche in der Diskothek, Kirche im Theater und im Museum, Kirche auf dem Markt und beim Volksfest, Kirche der Zünfte und eine Kirche der Banker, aber auch Kirche der Alleingelassenen, der Hilfesuchenden, der Armen, Mühseligen und der Beladenen, sprich der Verlierer der sozialen Polarisierung. Sie ist aber im urbanen Kontext nicht mehr „Kirche am Ort“ (Herbert Lindner), Kirche im Sonntagsgottesdienst (Synodaldokument der Zürcher Landeskirche vom Juni 2012) und nicht mehr klassische Parochie. Sie ist im Stadtmanagement selektionsfähig, denkt und handelt zielgruppenorientiert und ist im milieugebundenen Netzwerk bürgerschaftlich aktiv. Sie bildet auf diese Weise in der Stadt eigene Netzwerke aus, greift diejenigen Netzwerke auf, in denen die Menschen leben, und kanalisiert diese temporär auf ihre eigenen Angebote hin, die sie auf die Interessen der Menschen, die sie in der Stadt ansprechen will, flexibel zuspitzen kann (Fokussierung von Identität). „Relevante christliche Gemeinschaft ist daher nur als Netzwerk denkbar“.³²

Dr. Frank Weyen
Universität Zürich
Kirchgasse 9
CH-8001 Zürich
Fon: +49 (0)173 - 56 93 050 // +41 (0)76 - 74 12 182 // +41 (0)44 - 63 42 85
E-Mail: frank.weyen(at)uzh(dot)ch

³² Vgl. Rother, Kirche in der Stadt (s. Anm. 26), 193; vgl. zum Ganzen ebd., 167–194; Preul, Die soziale Gestalt des Glaubens (s. Anm. 22), 294–302.

Die Herausforderung fluider Formen des Gemeindeaufbaus¹

Abstract

Die heutigen Bedingungen der liquiden Moderne (*liquid modernity*) beeinflussen auch die Kirche. Einerseits hat sie die solide-moderne Denkweise angenommen, die die für die Industriegesellschaften typischen Strukturen voraussetzt. Andererseits engagiert sich die Kirche auch in der liquiden Gesellschaft, zum Beispiel beim Organisieren von Großevents. Dieses Engagement ist keineswegs unumstritten. Die begleitenden normativen Aspekte werden mit Hilfe von vier Aspekten analysiert: Kontext, Identität, Struktur und Autorität. Es geht um vier theologische Fragen: Wie schätzen wir die Welt ein und wie gehen wir mit ihr um? Wo manifestiert sich das Kirche-Sein? Wie offen sind wir gegenüber der Missionsdynamik, die unser Konzept von Innen und Außen unterminiert? Wo dient Führung wirklich den Menschen oder: Wo heiligt sie den Namen Gottes? Diese praktisch-theologische Erkundung beinhaltet drei Vorschläge, die neue Wege des Kirche-Seins berücksichtigen: unterstützen, moderieren und verbinden.

The contemporary conditions of what is called „liquid modernity“ also affect the Church. On the one hand, the Church has embraced a solid modern mindset, presupposing the normativity of structures that are typical for industrial societies. On the other hand, the Church engages in liquid modernity, for example by organizing events. These activities do not go undisputed. The accompanying normative questions are analyzed using four different viewpoints: context, identity, structure, and authority. Thus, four theological questions are raised: 1) How do we see this world and deal with it? 2) Where do we locate manifestations of being church? 3) How open are we to the dynamics of mission (undermining our conception of inside/outside)? 4) Where does leadership serve humanity, or: Where does leadership sanctify God's name? This practical-theological endeavor contains three suggestions in regard to the new ways of being church: facilitating, moderating, and making connections.

Schon seit einigen Jahrzehnten sagen Trendforscher das Ende des Katholizismus voraus.² So prophezeit Adjiedj Bakas, ein regelmäßiger Gast in einer beliebten niederländischen Talkshow, eine weitere Erosion der katholischen Säule und eine Zunahme des „Freelancerkatholizismus“. Katholisch oder nicht, die Leute kombinieren Bestandteile der katholischen Tradition mit Elementen anderer Herkunft. Das scheint mir eine realistische Vorhersage zu sein, die anderen gängigen Diagnosen entspricht. Religion überschreitet in unserer Zeit ihre Grenzen: Religiosität ist immer weniger exklusiv in den institutionellen Rahmen von Konfessionen eingebettet. In der Kultur, der Politik, der Wirtschaft und der Pflege begegnet einem in den Niederlanden Religion außerhalb der

¹ Dieser Beitrag ist eine Überarbeitung von Kees de Groot, *De uitdaging van fluïde vormen van kerkpobouw*, in: *Collationes* 4 (2011), 1, 47–57.

² Vgl. Adjiedj Bakas – Buwalda Minne, *The Future of Faith. Ethics, Religion and Spirituality in the New World Order*, Schiedam 2010.

Kontrolle der religiösen Organisationen. Bakas sieht das aus der Perspektive des sorglos assemblierenden Einzelnen, ich sehe das aus der institutionellen Perspektive: Genau wie andere Institutionen entzieht sich Religion den Grenzen von Zeit und Raum (*disembedding*).³

Die Frage ist, wie die Kirchen – hier die römisch-katholische Kirche – auf diese Entwicklung reagiert: wie sie tatsächlich darauf reagiert beziehungsweise wie sie theologisch darüber nachdenken und ausgewogen reagieren könnte. Das ist die praktisch-theologische Frage nach dem Gemeindeaufbau unter den Bedingungen der *liquid modernity*. Ich werde erst erläutern, wie ich das Fach Praktische Theologie verstehe, vor allem, wenn es um den Gemeindeaufbau geht. Dann werde ich die gegenwärtige soziale und religiöse Wirklichkeit erkunden und darlegen, wie solide-modern die Kirche ist, wie wir sie kennen. Heutige eher fluide Formen von Religion werfen allerdings Fragen auf. Ich werde eine Struktur anbieten, wie man theologisch darüber nachdenken kann, und Vorschläge für die Arbeit am Gemeindeaufbau machen, die zur heutigen, sich schnell verändernden Zeit passt.

1. Himmel und Erde

Unter Gemeindeaufbau verstehe ich die Förderung des Kirche-Seins, wie wir denken, dass es vom Evangelium her gedacht ist. Wer sich damit beschäftigt, versucht eigentlich Himmel und Erde einander ein bisschen näherzubringen oder, wie Augustinus sagt, die Stadt Gottes und die Stadt des Menschen miteinander zu verbinden, ohne den Unterschied zwischen den beiden aus den Augen zu verlieren.

Wer Theologie betreibt und mit beiden Beinen in Kirche und Welt steht, kennt die Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen den schönen Worten und der harten Realität. Man kann die Praxis ignorieren und in eine ekklesiologische Idealwelt eintauchen, die von Worten wie mystischer Leib Christi oder Stellvertreter Christi geprägt ist. In der Soziologie nennt man das Mystizismus: das Aufgehen in einer anderen Wirklichkeit, bis die alltägliche Wirklichkeit keine große Rolle mehr spielt.⁴ Man kann auch – und beide Haltungen können in der Praxis durchaus nebeneinander bestehen – den alltäglichen Gang der Dinge rein pragmatisch sehen in der Überzeugung, dass die beiden Reiche, das irdische und das himmlische Reich, vorläufig doch getrennt

³ Vgl. Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge 1991, 17–20.

⁴ Vgl. Meerten B. ter Borg, *Een uitgewaaierde eeuwigheid. Het menselijk tekort in de moderne cultuur*, Baarn 1991, 75–77.

bleiben müssen. In der Kirche sehen wir das beispielhaft, wenn mit Hilfe nüchternen Managementtechniken Gemeindestrukturen verändert werden.

Eine andere Option ist es, die Distanz zwischen Himmel und Erde zu überwinden. Aber wer die biblischen Visionen von Hoffnung, von der Erwartung des Reiches Gottes und vom Verlangen nach Recht und Frieden als Entwürfe für eine neue Gesellschaft begreift, läuft Gefahr, das Zusammenleben der Menschen in fest umrissene Bahnen lenken zu wollen. Hier sehen wir das Gewaltpotential einer Utopie.⁵ Wer dagegen der gesellschaftlichen und also auch der faktischen kirchlichen Praxis allein das letzte Wort beim Kirche-Sein lässt, wird möglicherweise die befreiende Kraft des Glaubens einschränken. Wo der momentane Gang der Dinge das Maß aller Dinge wird, spricht die Psychologie vom Präsentismus.⁶ Eine seiner üblen Varianten ist, wenn bestimmte soziale Formen des Kirche-Seins für unantastbar erklärt werden. Das kann schließlich zu einem morphologischen Fundamentalismus führen.⁷

Wer wirklich an der Entwicklung des Kirche-Seins arbeiten will, muss die Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit aushalten. Es geht um die Spannung zwischen möglicherweise herausfordernden und inspirierenden, manchmal aber auch verhüllenden und legitimierenden Vorstellungen wie Volk Gottes oder mystischer Leib Christi auf der einen Seite und beschreibenden und analytischen Begriffen wie Bürokratie, Ehrenamtlichkeit oder Strategieplanung auf der anderen Seite, die Spannung also zwischen Ekklesiologie und Organisationskunde.

Die Untersuchung der Prozesse des Gemeindeaufbaus mit Blick auf dessen Förderung geschieht innerhalb der Praktischen Theologie. Hier stehen wir vor der Aufgabe, empirische – vor allem soziologische – Forschung, theologische Deutung und strategische Interventionen beziehungsweise Ratschläge zu einer interdisziplinären Unternehmung zu kombinieren. Man spricht dabei von den drei Aufgaben der Praktischen Theologie: eine empirische, eine hermeneutische und eine strategische.⁸ Idealerweise werden diese drei Perspektiven kombiniert. In der Praxis dominieren allerdings oft nur ein oder zwei Blickwinkel. Wir werden sehen, inwiefern es innerhalb dieses Rahmens gelingt, unsere Sicht auf Kirche und Kultur zu erweitern, die theologische Interpretation dieser Wirklichkeit zu verfeinern und eine Richtung für adäquates pastorales Handeln zu finden. Ich möchte in jedem Fall Denkmodelle zur Diskussion stellen, von

⁵ Vgl. Hans Achterhuis, *Met alle geweld. Een filosofische zoektocht*, Rotterdam 2008.

⁶ Vgl. Trudy Dehue, *De regels van het vak. Nederlandse psychologen en hun methodologie 1900–1985*, Amsterdam 1990.

⁷ Vgl. Johannes C. Hoekendijk, *De kerk binnenste buiten. Keuze uit zijn werk door L. A. Hoedemaker en P. Tijmes*, Amsterdam 1964.

⁸ Vgl. Gerben Heitink, *Praktische theologie. Geschiedenis – theorie – handelingsvelden*, Kampen 1993.

denen ich hoffe, dass sie etwas für die Praxis austragen. Im folgenden Abschnitt liegt der Schwerpunkt auf der Empirik, im dritten Teil auf der Hermeneutik und im vierten auf der Strategie, aber strikt zu trennen sind diese Schritte nicht.

2. Die Modernität von Religion und Kirche

Die Vorhersage unseres Trendforschers zeigt eine wichtige Veränderung im Denken über die Zukunft von Religion. Es wird nicht mehr ihr Ende prophezeit, sondern eine Transformation. Ein Bauwerk stürzt ein, aber aus den Trümmern wird etwas Neues gebaut, oder in der Terminologie eines Phasenübergangs: Religion wird flüssig. Die These, dass Modernisierung zu einer abnehmenden Bedeutung der Religion führt, wird durch die Feststellung ersetzt, dass es mehrere Wege gibt, wie Modernisierung verlaufen kann.⁹ Seit der Französischen Revolution und der industriellen Revolution haben die religiösen Systeme in Westeuropa an Macht verloren. Dieser Tatsache kann man trotz allerlei Nuancierungen und Spezifizierungen kaum widersprechen. In Südostasien dagegen ist der Prozess der Modernisierung gerade mit einer erhöhten Aktivität auf dem religiösen Feld gepaart einhergegangen. Offenbar müssen wir von unterschiedlichen Modernitäten sprechen, sowohl säkularen als auch religiösen.¹⁰

Aber auch in anderer Hinsicht gibt es zwei Arten von Modernität, eine industrielle und eine postindustrielle. Diese Typen der Modernität unterscheiden sich in Bezug auf die Rolle des Marktes, auf den vorherrschenden Typ der sozialen Formation und auf die dominante Auffassung von Identität. In der industriellen Modernität werden soziale Verhältnisse vom Produktionsprozess definiert: Wer in diesem funktioniert, ist entweder Kapitalist oder Arbeiter. Außerhalb dieses Prozesses findet die unbezahlte Arbeit von Hausfrauen statt. Die industrielle Modernität ist die Blütezeit einer Organisationsform, die die Massen in einer hierarchisch strukturierten Sozialform zusammenbringt. Eine bessere Illustration als den Film *Modern Times* von Charles Chaplin gibt es dafür nicht. Chaplin verheddert sich im Fließband, an dem er immer wieder die gleichen Handlungen verrichten muss. Es fängt an mit der Fabrik, aber dasselbe Muster sehen wir auch in Gewerkschaften und politischen Parteien: Große Menschengruppen kommen zu bestimmten Zeiten als Mitglieder einer gegliederten Kollektivität zusammen, innerhalb derer Einheit und Einheitlichkeit von Denken

⁹ Vgl. José Casanova, *Beyond European and American Exceptionalism*, in: Linda Woodhead – Paul Heelas – Grace Davie (Hg.), *Predicting Religion. Christian, Secular and Alternative Futures*, Aldershot 2003, 17–29.

¹⁰ Vgl. Peter Berger – Grace Davie – Effie Fokas, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Hampshire 2008, 123–143.

und Tun angestrebt wird. Identität wird jemandem in dieser Gesellschaft in hohem Maße zugeschrieben (*ascribed identity*). Herkunft und Klasse bestimmen, wer man in sozialer Hinsicht ist. Der polnisch-britische Soziologe Zygmunt Bauman nennt diesen Typ der Modernität *solid modernity*, solide Modernität.¹¹ Er kennzeichnet sich durch Festigkeit – und dazu passt das Bild eines geregelten Lebens.¹²

Solid modernity steht gegenüber *liquid modernity*: flüssige Modernität. Dazu passt das Bild des flexiblen Menschen.¹³ Unsere postindustrielle Gesellschaft ist eher eine Konsum- als eine Produktionsgesellschaft. Deshalb hat sich unsere Beschreibung der industriellen Gesellschaft auch so altmodisch marxistisch angehört: Unseren Lebensstil finden wir heutzutage viel wichtiger als unsere Klasse. Gegenüber den solide-modernen Habenichtsen stehen gering verdienende Konsumenten mit einem einseitigen Ausgabeverhalten und einem Schuldenberg. Wir sind nicht mehr ausschließlich Teil der genannten modernen Organisationen, sondern bewegen uns in Netzwerken, die durch den verstärkten Einsatz moderner Transport- und Kommunikationsmittel gebildet werden. Die Verfügbarkeit von Autos, Flugzeugen und Computern ermöglicht ein Vielfaches der früheren sozialen Bindungen. Das macht es umso trauriger, wenn jemand trotzdem vereinsamt. Menschen sind für kürzere oder längere Zeit Teil verschiedener Beziehungsgeflechte, etwa wegen eines spezifischen gemeinsamen Interesses.¹⁴ Identität ist weniger etwas, was andere einem zuschreiben, sondern das, worüber man selbst reflektiert, was in Entwicklung ist, worüber man etwas liest und hört oder wovon man Bilder sieht. Es kann schließlich das Thema eines verzweifelten Beratungsgesprächs bei einem Experten sein: Wer bin ich selbst eigentlich?¹⁵

Die beiden genannten Typen stehen für zwei Phasen in einem Modernisierungsprozess, der in verschiedenen Ländern ungleichzeitig verläuft. In der niederländischen Kultur hat sich in den sechziger Jahren eine relativ schnelle Wende hin zur Fluidität vollzogen. In manchen Teilen der deutschsprachigen Länder gibt es dagegen nach meinem Eindruck noch eine viel stärkere solide Modernität.

Auch Religion hat in der modernen Gesellschaft ein modernes Gesicht bekommen. In der industriellen Modernität wurde der Unterschied zwischen denen

¹¹ Vgl. Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge 2000.

¹² Vgl. Marja Gastelaars, *Een geregeld leven. Sociologie en sociale politiek in Nederland 1925–1968*, Amsterdam 1985.

¹³ Vgl. Richard Sennett, *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, New York – London 1998.

¹⁴ Vgl. Zygmunt Bauman, *Community. Seeking Safety in an Insecure World*, Cambridge 2001.

¹⁵ Vgl. Cornelis N. de Groot, *Naar een nieuwe clerus. Psychotherapie en religie in het Maandblad voor de Geestelijke Volksgezondheid*, Kampen 1995.

betont, die über das religiöse Kapital verfügten (der Klerus), und denjenigen, die es entbehren müssen (die Laien). Letztere wurden nun als registrierte Kirchenmitglieder erfasst.¹⁶ Das ist insofern eine wichtige Verschiebung, als es zu Beginn des 17. Jahrhunderts noch normal war, dass man nur einen entfernten Bezug zur Kirche hatte.¹⁷ Seit dem 19. Jahrhundert gewöhnen sich die Christen immer mehr daran, die Kirche als eine Organisation zu sehen, die ihre Mitglieder jede Woche versammelt, um an *einem* Ort unter Aufsicht immer dieselben religiösen Handlungen zu verrichten.¹⁸ Das ist eine ganz andere Form der Vergemeinschaftung als der unregelmäßige Besuch einer Kirche unter der Woche, das Anzünden einer Kerze bei seinem Lieblingsheiligen oder das Bestellen einer Messe ohne die eigene Anwesenheit der Gläubigen. Auch in religiöser Hinsicht war also die hierarchische Massenorganisation auf dem Vormarsch. Und auch die religiöse Identität war vor allem eine zugeschriebene Identität.¹⁹ Das Wort, das dazu gehört, ist zumindest in den Niederlanden inzwischen aus der Mode gekommen: *gezindte*, das heißt die Konfessionsgemeinschaft.

Religion ist heute in ihrer Gestaltung flüssiger geworden. Interessenten können aus einem großen Angebot von Religion, Spiritualität und mehr oder weniger esoterischen Ritualen wählen, einschließlich der entsprechenden Priester und rituellen Begleiter.²⁰ In einer Konsumgesellschaft erscheint auch die Religion als partikulare Wahl; lebenslange Mitgliedschaft ist jedenfalls viel weniger selbstverständlich. Religion bekommt einen Platz in Netzwerken, statt in strikt organisierten Kollektiven: in dezentralen Kreisen von miteinander verbundenen Gemeinschaften oder *communities*, wie sie im Internet mit einiger Übertreibung genannt werden. Religiosität wird über Bücher, Musik, Filme, Games, Clubs, Festivals und Börsen erlebt und kommuniziert. Glaube ist eine Sache des individuellen Geschmacks und der eigenen Vorlieben geworden, die von Mode und Marketing beeinflusst werden. Die so beliebte Rede von der Spiritualität drückt aus, dass die subjektive Seite, das Erleben, Priorität gegenüber dem Verhältnis zu einer spezifischen religiösen Gemeinschaft hat.

Diese Art und Weise, wie sich Religion in der westlichen Welt transformiert, gilt für die gesamte Bandbreite des religiösen Feldes: für christliche Events wie

¹⁶ Vgl. Staf Helleman, *Het tijdperk van de wereldreligies. Religie in agrarische civilisaties en in moderne samenlevingen*, Zoetermeer – Kapellen 2007.

¹⁷ Vgl. Peter van Rooden, *Religieuze regimes*, Amsterdam 1996, 22–23.

¹⁸ Vgl. Pete Ward, *Liquid church*, Peabody, MA – Cumbria 2002, 17.

¹⁹ Vgl. Ton Bernts, *Parochie als gemeenschap: opdracht of obstakel?*, in: Jet Bussemaker – Joos van Vugt (Hg.), *Individualisering. Elf studies over individualisering: politiek, maatschappelijk leven, kerk en theologie, vrouw en subject*, Best 1998, 169–193.

²⁰ www.rentapriest.be (10.7.2014).

ein Taizé-Treffen, den Internet-Islam²¹, das Interesse am Buddhismus²², die alternative Szene²³ bis hin zum Verschwimmen der Grenzen zwischen der Religion und anderen sozialen Systemen: Politische Bewegungen weisen heute religiöse Züge auf; in der Managementliteratur wird explizit aus religiösen und spirituellen Weisheiten und Methoden geschöpft; in zeitgenössischen Kulturäußerungen gehört Religion zu den beliebtesten Themen, oft ohne jegliche kirchliche oder anderweitig religiös organisierte Bindung.²⁴ Auch in katholischen Kreisen sehen wir die liquid-moderne Vorliebe für Events, für das Erlebnis, für religiöse Hingabe und für Religion *à la carte*, zum Beispiel bei den Weltjugendtagen. Trotzdem hängt die römisch-katholische Kirche immer noch sehr an den solide-modernen Formen, die sie sich in den vergangenen Jahrhunderten angeeignet hat, auch gegen ihren anfänglichen Widerstand gegen Modernität beziehungsweise den Modernismus.

Manchmal sieht es so aus, als ob diese industriell-moderne Gestalt der Kirche sogar zu ihrem unumstrittenen Traditionsgut gerechnet wird. So wird von einer hohen Wertschätzung der Pfarrei als Mitgliederorganisation aus etwas herablassend über den serviceorientierten Teil der Pfarrei („spirituelle Tankstelle“) gesprochen.²⁵ Dabei ist die Pfarrei ursprünglich nur aus der Kirchenverwaltung als dem Dienstbereich eines Priesters entstanden, denn so konnte die Zuständigkeit für die (bezahlte) Spendung der Sakramente geographisch eindeutig eingeteilt werden.²⁶ Ich gebe zu, nirgendwo steht „Die Kirche soll mit der Zeit gehen“, und ebenso wenig uneingeschränkt gilt die Devise „Die älteste Tradition ist die beste“. Es geht aber darum, sich die Möglichkeiten und Beschränkungen der heutigen Kultur vor Augen zu führen und sich der theologischen Entscheidungen bewusst zu sein, vor die sich die Kirche gestellt sieht. Das übersteigt die Frage, ob man nun mit dem breiten Strom der gesellschaftlichen Veränderungen schwimmen muss oder nicht. Weder der soliden noch der fluiden Modernität gilt von Vorneherein der Vorzug. Weiter also zum hermeneutischen Teil unseres praktisch-theologischen Triptychons.

²¹ Vgl. Martijn de Koning, *Zoeken naar een ‚zuivere‘ islam. Geloofsbeleving en identiteitsvorming van jonge Marokkaans-Nederlandse moslims*, Amsterdam 2008.

²² Vgl. Marcel J. H. M. Poorthuis – Theo A. M. Salemink, *Lotus in de Lage Landen. De geschiedenis van het Boeddhisme in Nederland. Beeldvorming van 1840 tot heden*, Almere 2009.

²³ Vgl. Joantine Berghuijs – Jos Pieper – Cok Bakker, *Being ‚Spiritual‘ and Being ‚Religious‘ in Europe: Diverging Ways of Life?*, in: *Journal of Contemporary Religion* 28 (2013), 1, 15–32.

²⁴ Vgl. Kees de Groot, *Three Types of Liquid Religion*, in: *Implicit Religion* 11 (2008), 3, 277–296.

²⁵ Vgl. Alphonse Borrass, *Interparochiële samenwerking en de katholiciteit van het Evangelie ter plekke*, in: *Praktische Theologie* 32 (2005), 3, 362–376, hier 365.

²⁶ Vgl. A. H. Eijsink, *Hartslag van de kerk: De parochie – vanuit kerkrechtelijk standpunt*, Leuven 1995, 23.

3. Fragen an fluide Formen des Kirche-Seins

Die gegenwärtige soziale und religiöse Wirklichkeit, die wir oben erkundet haben, ruft alle möglichen Fragen hervor. Was halten wir davon, dass Menschen aus einer Tradition nur das wählen, was ihnen gefällt? Können wir uns damit anfreunden, dass Menschen mit christlichen Glaubenswahrheiten und kirchlichen Ritualen ihren eigenen Weg gehen? Schätzen wir das, was sich mehr oder weniger außerhalb der Pfarrei abspielt, zum Beispiel in neuen Bewegungen wie San'Egidio oder Fokolare? Auch diese Bewegungen sind in Gestaltung und Mentalität liquid-modern, selbst wenn sie sich inhaltlich dagegenwenden.²⁷ Ich möchte einen Ansatz vorstellen, der das eigene Urteil erst einmal hintanstellt und zuerst das Spannungsfeld selbst formuliert. Danach kommen wir zu der wesentlichen Frage, die diesem Spannungsfeld zugrunde liegt. In einem aktuellen niederländischen Handbuch für den Gemeindeaufbau wird die Kirche aus vier Perspektiven (*frames*) betrachtet, um das genannte Spannungsfeld zu bearbeiten: Kontext, Identität, Struktur und Leitung.²⁸ Diese Vierteilung eignet sich gut, um die impliziten theologischen Entscheidungen, die in der Praxis getroffen werden, zu analysieren und mit Alternativen zu konfrontieren.

3.1. Kontext: Wie ist der Umgang mit dieser Welt?

Eigentlich ist die römisch-katholische Kirche Teil des fluide-modernen Kontextes, der sie umringt. Die Weltjugendtage sind dafür ein Paradebeispiel. Die Kirche spricht hier die Sprache der Erlebnisgesellschaft²⁹, dem Papst kommt die Rolle eines Stars in einem weltweiten Event zu. Sein Auftritt war in der Vergangenheit durchaus mit Ambivalenzen verbunden. In Köln sprach Benedikt XVI. in der Abschlusspredigt kritisch sowohl über das religiöse Suchverhalten und die Vermarktung von Religion als auch über den Eigensinn mancher neuer religiösen Bewegung. Natürlich gibt es gute Gründe, bei der unkontrollierbaren, abhängig machenden Wirkung eines Events wachsam zu bleiben; Zygmunt Bauman war das schon vor dem Papst, als er über die postmoderne Religion sprach.³⁰ Aber gibt es nicht genauso viele Gründe, kritisch gegenüber der soli-

²⁷ Vgl. Kees de Groot, *Orthodoxie en beleving. Bewegingen in de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland*, in: *Religie & Samenleving* 1 (2006), 3, 151–173.

²⁸ Vgl. Rein Brouwer – Kees de Groot – Henk de Roest – Erik Sengers – Sake Stoppels, *Levend lichaam: dynamiek van christelijke geloofsgemeenschappen in Nederland*, Kampen 2007.

²⁹ Vgl. Forschungskonsortium WJT, *Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation*, Wiesbaden 2007.

³⁰ Vgl. Zygmunt Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, Cambridge 1997, 180.

den Infrastruktur der Kirche zu sein? Die territoriale Pfarrstruktur neigt dazu, Pluriformität keinen Raum zu bieten und von der älteren Generation mit einem familial-bürgerlichen Lebensstil dominiert zu werden. Gleiches gilt etwa für die evidenten Nachteile von soliden, totalen Institutionen wie kirchlichen Internaten. Fluide *und* solide Formen müssen theologisch in Augenschein genommen werden; die fluide Praxis darf nicht unter Berufung auf ein idealisiertes Bild der Pfarrei als vermeintlich offene und zugleich warme Gemeinschaft unter Verdacht gestellt werden.

Hinter der Frage, ob der heutige Kontext der Kirche Akzeptanz oder Widerstand verdient, liegt eine andere, eine theologische Frage: Inwiefern liebt Gott diese Welt (Joh 3,18)? Diese Welt, das ist die junge Generation mit ihrem Facebook, ihren Handys und mp3-Spielern, die schnellen Geschäftsleute mit ihren Bonussen und BMWs, die Bewohner von sozialen Brennpunkten mit Nachbarschaftsstreitigkeiten, mit Müll auf der Straße und sozialer Isolation. Wenn die Welt, wie sie heute aussieht, grundsätzlich akzeptiert wird, so ist damit die Frage noch nicht beantwortet, ob und wie die Kirche sich in ihrer eigenen Gestalt daran orientiert. Bis jetzt allerdings – so meine niederländische Erfahrung – betrachten die Bistümer das Jugend- und Studentenpastorat, das Innenstadt- und Wohnviertelpastorat viel kritischer als das territoriale Pfarreipastorat. Die entscheidende Frage muss aber immer sein: Was dient dem Kirche-Sein in dieser Welt?

3.2. Identität: Wo manifestiert sich Kirche-Sein?

Festivals, Gebetsgruppen, Chöre und Bands, christliche Jugendgruppen, sogar Seniorenkreise: oft sind sie für die Teilnehmer mehr „Kirche“ als die Pfarrei, zu der sie offiziell gehören. Von manchen Beobachtern werden diese Aktivitäten dagegen höchstens parakirchlich genannt, weil für sie die solide territoriale Pfarrei als das Zentrum der Kirche gilt. Ich erkenne darin eine industriell-moderne Perspektive, die bestimmte kirchliche Formen von Vorneherein höher schätzt. Hinter der Anfrage, ob es sich bei den genannten Formen denn wirklich um Kirche handelt, verbirgt sich eine grundlegendere Frage: Wo manifestiert sich Kirche-Sein? Kirche kann als ein Zeichen verstanden werden, dass Gott in dieser Welt anwesend sein will. Konkrete Formen des Kirche-Seins sind dann Arten, wie die Gemeinschaft von Gott und Menschen Gestalt bekommt. Oder, wenn man einen anderen Akzent setzen will: Wo Christus anwesend ist, da ist Kirche, *ubi Christus ecclesia*. Es sind noch andere ekklesiologische Varianten möglich. Eine Ekklesiologie von unten wertschätzt fluide Formen nach dem Motto „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt

sind, bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20).³¹ Aber auch von hochkirchlicher Perspektive aus plädiert man für den Anschluss an die Netzwerkgesellschaft. Wenn jede religiöse Beziehung eine Frage von Entscheidungen geworden ist, findet für Michael Hochschild Kirchenbildung da statt, wo Amtsträger sich für die Bildung von Netzwerken von interessierten Laien einsetzen.³² Mit einer solchen theologischen Brille kann die zeitgenössische Formenvielfalt mit offenem Blick betrachtet werden. In der anglikanischen Kirche spricht man von *fresh expressions*: Wo wird nun wirklich authentisch und lebendig gefeiert, verkündigt, gelehrt, gedient, bezeugt?³³ Wenn nicht ständig der Vergleich mit der wie selbstverständlich als Norm hantierten Pfarrstruktur mitschwingt, kann ein Begriff wie *Communio* oder besser *Koinonia* geweitet werden und seine Identifikation mit der für viele letztlich wenig relevanten Pfarrgemeinde übersteigen. Dann kann das Augenmerk auf die Kirchlichkeit dessen gerichtet werden, was außerhalb geschieht. Das ist häufig nachhaltiger und für viele zugänglicher als die solide-moderne Form einer Gemeinde.

3.3. Struktur: Wie schafft man den Raum?

Manchmal werden neue Strukturen des Kirche-Seins als zu exklusiv erfahren. Die Netzwerkstruktur der neuen christlichen Bewegungen stellt in dieser Hinsicht sowohl eine Herausforderung als auch einen Fallstrick dar. Es gibt zahlreiche Kommunikationslinien, wodurch man einfach mit ihnen in Kontakt kommen kann, auch wenn es in der Praxis doch vor allem Katholiken sind. Der Fallstrick ist, dass nur die Anhänger einer bestimmten Spiritualität angezogen werden. Wenn die Intensität der Teilnahme am Netzwerk zunimmt, kann das zu einer negativen Haltung gegenüber der Außenwelt führen. Wenn zum Beispiel Kinder vor allem in einem bestimmten Milieu sozialisiert werden, wie dem der Gemeinschaft Emmanuel, kann die Bandbreite der Kirche außer Sicht geraten.

Wo die Kirche nach außen tritt und das kulturelle Leben aufsucht, hört man manchmal gerade den Vorwurf, dass Kirche dabei zu breit aufgefasst werde. Um ein Beispiel zu nennen: In Amsterdam hat der protestantische Stadtpfarrer eine Initiative zur Predigt von Laien entwickelt. Es geht um alternative Gottesdienste, die von zeitgenössischen „Predigern“ geleitet werden, wie Kabarettisten, Politiker, Journalisten oder Schriftsteller.³⁴ Dagegen wurde der Vorwurf

³¹ Vgl. Miroslav Volf, *Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie*, Mainz – Neukirchen-Vluyn 1996.

³² Vgl. Michael Hochschild, *Networking*, in: *Diakonia* 34 (2003), 5–20.

³³ Vgl. www.freshexpressions.org.uk (10.7.2014).

³⁴ Vgl. www.depreekvandeleek.nl (10.7.2014). Siehe auch Yko van der Goot, *Mag iedereen aan het Woord komen?*, in: *Theologisch Debat* 7 (2010), 1, 45–48.

laut, dass das Wort Predigt beschmutzt würde. Wie offen und frei darf man sich also als Kirche nach außen wenden?

Auf der anderen Seite machen Theatermacher Annäherungsversuche an die religiöse Domäne. So gibt es Vorstellungen, die sich spielerisch des liturgischen Repertoires bedienen. Darin zeigt sich eine postindustriell-moderne Gesellschaft, in der die verschiedenen sozialen Systeme nicht mehr streng getrennt sind. Hier hat die Kirche nichts dazu zu sagen. Trotzdem stellt sich ihr die Frage, wie sie dies theologisch einschätzt. Die Antworten dürften jenseits der Alternative von Vorliebe für die Enge der kleinen kirchlichen Gemeinschaft versus unkritische Offenheit für die ganze Bandbreite der Gesellschaft liegen. In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage der missionarischen Dynamik. Dürfen religiöse Virtuosen eigene Strukturen bekommen, innerhalb derer leidenschaftlich der Glaube bezeugt wird, oder sollten sie in die bestehenden Strukturen integriert werden? Aber auch: Lassen wir Verbindungen mit der säkularen Welt zu, von wo aus wertvolle Zeugnisse zu uns kommen können? Hören und sehen wir, wenn außerhalb der eigenen kirchlichen Kreise nach Heil gesucht wird, oder sind wir dann genauso taub wie Jesus für die syrophönizische Frau, bis er nach langem Drängen von ihr belehrt wird (Mt 15,21–31)?

3.4. Leitung: Erweist sich die Leitung als heiligend?

Die Frage nach der Leitung ist in den heutigen, auch kirchlichen Milieus selten einfach zu beantworten. In einer hierarchischen Massenorganisation hat die Leitung ein Gesicht, und zwar auf jedem Niveau. Ob diese Menschen auch wirklich die Organisation lenken, ist eine andere Frage, aber so stellt man sich Leitung zumindest vor. In einem Netzwerk verbundener Gemeinschaften ist Führung viel schwieriger zuzuweisen. Zwar gibt es hier Vorreiter und Koordinatoren, aber das Ganze wird oft eher durch ein Programm, eine Herangehensweise oder eine Mentalität zusammengehalten als durch eine Person. Fokolare funktioniert auch ohne Chiari Lubich, Taizé auch ohne Frère Roger. Die Leitung bekommt dadurch einen verborgenen Charakter, der aber durchaus zur liquiden Moderne passt. Die eigene Entscheidung zur Teilnahme an einem Netzwerk und das eigene Erleben stehen im Vordergrund. Machtausübung findet indirekt statt, indem man selbst eine bestimmte Art des Erlebens kultiviert. Wenn dabei die Gruppenkultur zu zwingend wird, kann die persönliche Freiheit in Gefahr kommen. Diese Gefahr wird noch größer, wenn zusätzlich der geforderte Gehorsam gegenüber der kirchlichen Lehre eine Rolle spielt.³⁵

³⁵ Vgl. Kees de Groot, Christelijke jongeren: ongewenste kinderen van de laatmoderniteit, in: Theologisch Debat 6 (2009), 2, 6–17, hier 15.

Verbirgt sich in engen religiösen Gemeinschaften die Gefahr der Manipulation, so sehen sich Projekte, die kirchliche Gruppen in Koalition mit anderen Parteien ausführen, einem anderen Vorwurf ausgesetzt. Wo sie mit einem Museum³⁶, dem Theater³⁷, einem Festivalorganisator³⁸ oder einer Pflegeeinrichtung zusammenarbeiten³⁹, treffen die internen Ziele wie die Verkündigung des Evangeliums auch auf Ziele, die aus einer anderen Perspektive heraus formuliert werden, zum Beispiel soziale Kohäsion, Unterhaltung oder effiziente Pflege. Diese unterschiedlichen Zielsetzungen können sich sinnvoll ergänzen, es kann aber auch geschehen, dass die Kirche sich benutzen lässt und instrumentalisiert wird.

Hinter diesen Fragen liegt eine grundsätzlichere Frage, die auch an solide-moderne Formen von Kirche-Sein gestellt werden kann: Dient die Art und Weise, wie hier jeweils Leitung ausgeübt wird, dem Menschen? In einer solide-modernen Voreingenommenheit ist man übermäßig auf Führerfiguren fixiert, ganz gegen den Geist Jesu, der nicht will, dass wir uns Rabbi, Vater oder Lehrer nennen (Mt 23,8–12). Ob es nun um Leitung nach innen oder nach außen geht, die Frage ist: Wird dabei der Name Gottes geheiligt?⁴⁰

4. An einer Netzwerkkirche bauen

Wenn wir einen Blick für neue Formen des Kirche-Seins entwickelt haben und wir die Wirklichkeit nicht ständig durch eine solide-moderne Brille sehen, dann sind wir schon ein ganzes Stück weit auf dem Weg zur Förderung dieser neuen Formen. Kirche-Sein in seiner ganzen Breite und das religiöse Verlangen wahrzunehmen, ist die Grundhaltung, mit der alles anfängt. Man muss sehen, dass Jugendliche glauben wollen, dass es trotz allem gut werden soll mit dieser Welt. Man muss wahrnehmen, dass Menschen auf der Suche nach echter Schönheit sind, dass sie das Wahre lieben und alle Schreihälse ablehnen, die

³⁶ Vgl. Kees de Groot, *For Love of Faith. Patterns of Religious Engagement in a New Town*, in: Giuseppe Giordan (Hg.), *Conversion in the Age of Pluralism (Religion and the Social Order 17)*, Leiden 2009, 91–114.

³⁷ Vgl. Kees de Groot, *Theater als wij-water: gemeenschap en liturgie bij de Bloeiende Maagden*, in: Jonneke Bekkenkamp – Joris Verheijen (Hg.), *Als ik W!J word. Nieuwe vormen van verbondenheid*, Almere 2010, 63–80.

³⁸ Vgl. Kees de Groot, *Soulservice. Zorg voor de ziel buiten de parochie*, in: Hessel Zondag (Hg.), *Kwetsuren van de ziel*, Nijmegen 2007, 101–120.

³⁹ Vgl. Hans Schilderman, *Religie en zorg in het publieke domein*, in: Wim B. H. J. Van de Donk u. a. (Hg.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, Den Haag – Amsterdam 2006, 395–416.

⁴⁰ Vgl. Erik Borgman, *Metamorfosen. Over religie en moderne cultuur*, Kampen – Kapellen 2006, 246–265.

zu wissen behaupten, was Wahrheit ist. Dieses mit Wertschätzung wahrzunehmen (*appreciative inquiry*), ist vielleicht die wichtigste Lektion unserer Überlegungen. Wie oft geschieht es in der Kirche, dass neue Initiativen stranden, weil sie nicht in die Planung passen, weil sie nicht bei der richtigen Person angemeldet wurden oder weil deswegen erst viele Gremiensitzungen anberaumt werden müssen? Vor allem wenn Pfarreien in diese Initiativen involviert sind, ist die Offenheit für etwas Neues eher gering. Die Organisationskultur des 20. Jahrhunderts hat in der Kirche immer noch Hochkonjunktur. Sie hat viel Gutes gebracht, aber behindert heute allzu oft den notwendigen Aufbruch.

Diese wahrnehmende und wertschätzende Grundhaltung sorgt schon für Entspannung. Vieles von dem, was an fluiden Formen des Kirche-Seins geschieht, scheint sich auf den ersten Blick außerhalb der soliden Strukturen abzuspielen, aber oft ist beides trotzdem miteinander verflochten. Gemeinsam will man sich für eine vitalere Kirche einsetzen. Wie kann an diesem Punkt der Gemeindeaufbau gefördert werden? Ich gehe von der Notwendigkeit eines *Networkings* aus und schlage drei Vorgehensweisen vor: unterstützen, moderieren und verbinden.

Die Gläubigen sind heutzutage viel weniger von den kirchlichen Amtsträgern abhängig und ergreifen selbst die Initiative, zum Beispiel in Glaubensgruppen oder bei der Gestaltung eines religiösen Festes. Dabei kann es hilfreich sein, wenn Theologen dies auf eine verständliche Art und Weise unterstützen. Sie wissen, wie man etwa ein Glaubensgespräch vertieft oder worauf man achten muss, damit ein Gottesdienst gelingt. Sie brauchen aber nicht überall dabei zu sein und alles zu beaufsichtigen, sondern Multiplikatoren in der Gemeinde tragen ihr Fachwissen weiter. Unterstützen ist hier das Schlüsselwort. Die Kirchen verfügen als jahrhundertealte etablierte Einrichtungen über Gebäude, Kunst, Traditionen und viele unvermutete Schätze, die überraschende Initiativen ermöglichen können.

Wenn an einem Ort etwas Neues entstanden ist – eine Gruppe Jugendliche, die Gebetsstunden abhält, Musiker, die etwas mit Gospelmusik machen wollen, oder ein Künstler, der einen alternativen Kreuzweg gestaltet –, kann ein Pastor oder Theologe diese neue Inspirationsquellen anbohren und dabei übertriebenen Glaubenseifer bremsen. Moderieren heißt das mit einem klassischen Wort, das im Rahmen der Betreuung von Websites mit Reaktionsmöglichkeit überraschend aktuell klingt. Ein Seelsorger darf wieder Moderator sein.

Netzwerke können selbstbezogen werden, wenn sie nur Gleichgesinnte anziehen. Seelsorger, die nicht nur mit einem bestimmten Milieu oder einer Szene vertraut sind, sondern die die Berufung haben, überall Christus zu repräsentieren, können eine notwendige Offenheit fördern, indem sie zwischen den verschiedenen Gruppen Verbindungen schaffen. Sie können die Gesprächsgruppe einmal mit dem Obdachlosenheim in Kontakt bringen, die Pfadfinder für ein

Projekt im Pflegeheim gewinnen oder den Jugendchor im Gefängnis auftreten lassen. An unerwarteter Stelle lassen sich Verbündete finden. In fluiden Zeiten bedeutet Leitung auch, Verbindungen zu schaffen.

5. Fazit

Praktisch-theologische Artikel zum Thema Gemeindeaufbau pflegen Hauptamtliche in der Kirche mit guten Ratschlägen für eine vitale und attraktive Kirche zu überhäufen. In den Niederlanden fallen diese Ratschläge nicht selten auf felsigen Boden bei Seelsorgern, die von Beerdigung zu Beerdigung rennen müssen, unterbrochen von ermüdenden Gremiensitzungen. Ich habe hier keinen neuen Himmel skizzieren wollen, in dem eine glänzende Zukunft winkt, sondern etwas die häufig unkritische Begeisterung für die solide Modernität in der Kirche relativieren wollen. Die fluide Modernität ist genauso wenig seligmachend, aber sie sollte zumindest vorurteilsfrei wahrgenommen und es sollten die richtigen Fragen dazu gestellt werden. Das geht nicht von einer Vorliebe für die solide Moderne aus, sondern das muss theologisch, von der christlichen Tradition her geschehen. Wie im Einzelfall gehandelt werden muss, überlasse ich den pastoralen Professionals. Vielleicht können die Vorschläge, die ich gemacht habe, dazu beitragen, dass sie eine durch die solide Modernität bestimmte Blickrichtung etwas relativieren. Dann sehen sie in den Routinen der Beerdigungen und Gremiensitzungen schon neue Lichtblicke von Gottes Anwesenheit, und sie können diese Anwesenheit sichtbar machen und deuten. So sind sie bereits mit einer fluiden Form von Gemeindeaufbau beschäftigt.

Dr. Cornelis N. de Groot
Universitair docent Praktische Theologie
School of Catholic Theology
Tilburg University
Postbus 90153 5000 LE Tilburg Nederland
Fon: +31 13-466 2453/8993
E-Mail: c.n.degroot@uvt.nl
Web: <https://www.tilburguniversity.edu/webwijs/show/c.n.degroot-1/>

In der Schule der verflüssigten Moderne

Lässt sich von einer Kultur der Auflösung und Diskontinuität für die Kirche etwas lernen?¹

Das Interesse für zeitgenössische Kunst ist ungebrochen. Es wurde noch nie so viel Kunst produziert wie heute. In den letzten drei Jahrzehnten wurden in der westlichen Welt mehr Kunstmuseen, Kunsthallen und andere Ausstellungshäuser gebaut als je zuvor. Mit neuen Kunstmessen und Museumsgründungen hat sich der zeitgenössische Kunstbetrieb mittlerweile auch auf den gesamten Globus ausgedehnt. Tausende Privatsammlungen sorgen für Nachfrage und exorbitante Preise in den Auktionshäusern.² Der wirtschaftliche Kunstbetrieb läuft bestens. Ob diesem merkantilen Boom zum Trotz Kunst mit ihrem zeitkritischen und prophetischen Potential auch noch als geistiges Lebensmittel und als Stimulation für eine Weiterentwicklung der globalisierten Gesellschaft zu mehr Menschlichkeit, Respekt und Gerechtigkeit wahrgenommen wird, bleibt eine kritische Anfrage.³ Unsere Fragestellung geht nun ohnehin über eine euphorisch positive oder kritisch eingeschränkte Wertschätzung zeitgenössischer Kunst hinaus: Inwiefern lassen sich in der zeitgenössischen Kunst Spannungen von Struktur- und Systembehauptungen im Gegensatz zu struktur- und systemauflösenden Prozessen beobachten? Und: Kann man Lernprozesse im Feld der zeitgenössischen Kunst ausmachen, die für die Frage-

¹ Der Begriff „liquide“ oder „verflüssigte Moderne“ stammt vom polnischen Philosophen und Soziologen Zygmunt Bauman (Flüchtige Moderne, Frankfurt/M. 2003). Er unterscheidet zwischen einer „festen“ und „verflüssigten“ bzw. „flüchtigen“ Moderne. In dem Essayband, *Leben in der Flüchtigen Moderne*, Frankfurt/M. 2007, 199, folgert Baumann: „Unsere Kultur beruht nicht mehr wie die Kulturen früherer Zeiten oder jene, die die ersten Ethnologen vorfanden, auf einer Praxis der Erinnerung, der Bewahrung und der Gelehrsamkeit. Sie ist eine *Kultur der Auflösung, der Diskontinuität und des Vergessens*. Wir haben es mit einer Art von *Kasinokultur* zu tun, in der jedes kulturelle Produkt auf maximale Wirkung und damit auf die Zerstörung und Entsorgung der Kulturerzeugnisse von gestern zielt und sein eigenes, sofortiges Veraltern miteinbezieht.“ [Hervorhebungen: im Original]

² „Balloon Dog (Orange)“, eine Skulptur des amerikanischen Starkünstlers Jeff Koons wurde im November 2013 für 58 Millionen Dollar bei Christie's versteigert.

³ Vgl. dazu: Peter Iden, Zeichen für einen Kulturverfall, in: *Kunstzeitung* Nr. 216, 2014, 1. Die millionenteure Kunstware hat schon auch etwas von Dekadenz angenommen, sollte sie doch von ihrem Selbstverständnis her eine Alternative zur ökonomischen Vereinnahmung des Menschen darstellen, einen Mehrwert über das rein Kaufbare und Erwerbbar hinaus, einen Freiheitsgarant.

stellung nach Kontinuität und Diskontinuität, nach Stabilität und Bruch im kirchlichen Selbstverständnis eine Relevanz haben könnten? Diese weite Fragestellung kann nur äußerst skizzenhaft beantwortet werden, weil erstens die sogenannte zeitgenössische Kunst kein einheitliches Bild zeigt, sondern aus einer unüberschaubaren Fülle unterschiedlichster ästhetischer Strategien, subjektiver künstlerischer Ansätze und diverser Interventionen im öffentlichen und privaten Raum besteht. Zweitens möchte ich die Erwartung, von zeitgenössischer Kunst weitreichende Lern-Impulse zu bekommen, relativieren, weil Kunst alles kann und darf – zerstören und aufbauen, trösten und verunsichern. Kunst kann einen Beitrag leisten zur „Vermessung der Welt“, aber auch die Unübersichtlichkeit vermehren, sie kann Sympathien aufbauen und Aggressionen wecken.⁴ Kunst bleibt utopisch, ohne einen fixen Ort auf sicherem Boden von Ideologien und Weltanschauungen. Kunst bewegt sich *außerhalb*, zumindest seit der Moderne. Kunst hat sich permanent aufgelöst, um sich mit einer neuen Alltagsrelevanz, mit einer politischen oder gesellschaftlichen Widerständigkeit gegenüber einer wie auch immer gearteten Vereinnahmung wieder neu zu erfinden.

In einem ersten Abschnitt richte ich einen thematisch fokussierten Blick auf die klassische Moderne, um einen Verständnishintergrund für die äußerst ambivalente Grundstruktur zeitgenössischer Kunst aufzubauen.

1. Diskontinuität – das wesentliche Paradigma der Kunst in der Moderne

Die Geschichte der Moderne, im Speziellen die Entwicklung der Bildenden Kunst seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, lässt sich als ein ständiger Prozess der Auflösung (Liquidierung) bis dahin gültiger Parameter des Selbstverständnisses von Kunst verstehen. Die vielfältigen Ausformungen der Moderne produzierten und etablierten nicht nur „neue Kunst“, die innerhalb der Koordinaten herkömmlicher Kunstdiskurse nicht mehr einzuordnen und bisweilen diesen diametral entgegengesetzt war, sondern entwickelten auch eine progressive Begrifflichkeit von Kunst, die sich in einer permanenten Dekonstruktion des

⁴ Vgl. zu dieser kritischen Einschätzung eine Feststellung von Ingeborg Bachmann, 1. Frankfurter Poetikvorlesung, 1959/60: „Was meinen wir mit Veränderung? Und warum wollen wir Veränderung durch die Kunst? Die Kunst ist schon so viele Male umgezogen. Vom Gotteshaus in das Haus der Ideale, vom *house beautiful* auf das *bateau ivre*, und dann in die Gassen, in die nackte Wirklichkeit, wie man sagte, und dann wieder in das Haus Traum und in die Tempel mit hängenden Gärten, und dann wieder fort in die pseudomystische Stickluft von Blut und Boden, und weiter in das Haus Humanität und in das Haus Politik, als hätte sie nirgends Ruhe, als wäre kein Obdach ihr für immer zugedacht.“ [Niederschrift durch den Autor von einem Videodokument]

Traditionen in die elementarsten Grundbausteine und Basisübereinkünfte niederschlug. Die Malerei des Impressionismus und Expressionismus⁵ hat alle Konventionen bis dato gültiger Malerei ignoriert und eine nicht nur Form und Farbe betreffende Auflösung von Bildmotiven betrieben. Die Theorie und künstlerischen Statements des italienischen Futurismus⁶ zielten unverhohlen auf eine gewaltsame, den technischen Fortschritt und den Krieg verherrlichende Veränderung der Gesellschaft ab.

Die weiteren, höchst unterschiedlichen Kunstpositionen quer durch das 20. Jahrhundert haben sich in einem permanenten, aggressiven, aber auch produktiven Widerspruch zueinander weiterentwickelt. Im Folgenden sollen exemplarisch drei Positionen näher betrachtet werden, die für einen grundsätzlichen Verflüssigungsprozess im Selbstverständnis von Kunst stehen: *Dada*, *Fluxus* und *Performance*.

1. Dada

„Nehmen Sie Dada ernst. Es lohnt sich.“ Dieses Zitat von George Grosz war auf einer Wand der Ausstellung „Entartete Kunst“ zu lesen, die von den Nazi-Propagandisten 1937 in München organisiert wurde. *Dada*, eine internationale Strömung politisch agierender Künstler, die Chaos und Unsicherheit propagierten und jeglichen Patriotismus ablehnten, verkörperte fast alles, was die Nazis verachteten, und diente ihnen daher als Musterbeispiel der „Entartung“.⁷ Dada, 1916 vom Literaten Hugo Ball und anderen in Zürich gegründet, breitete sich bereits in den letzten Jahren des Ersten Weltkrieges in ganz Europa aus. Überall protestierten Künstler durch gezielte Provokationen und vermeintliche Unlogik gegen den Wahnsinn des Krieges und gegen das obrigkeitshörige Bürger- und Künstlertum. Dada war eine systematische Verwerfung konventioneller Kunstformen und gefestigter Normen, eine Revolte gegen die Kunst von Seiten der Künstler. Die Dadaisten propagierten den totalen Zweifel an allem und den absoluten Individualismus. Ihr künstlerisches Vorgehen war geprägt von willkürlichen, meist zufallsgesteuerten Aktionen in Bild und Wort. Der Franzose Marcel Duchamp erweiterte diese Anti-Kunst-Strategie durch die Präsentation von „Readymades“, Alltagsgegenstände, die er in den Kunstkon-

⁵ Vgl. die aktuelle Ausstellung im Kunstmuseum Wolfsburg: „Oskar Kokoschka. Humanist und Rebell“.

⁶ „Italienischer Futurismus, 1909–1944: Rekonstruktion des Universums“ ist der Titel einer aktuellen Futurismus-Ausstellung im Guggenheim Museum in New York.

⁷ Unter dem Zitat von George Grosz (1893–1959), das von einem Plakat der Ersten Internationalen Dada-Messe im Jahre 1920 stammt, befanden sich Arbeiten des deutschen Dada-Künstlers Kurt Schwitters.

text transferierte.⁸ Duchamp wurde durch diese radikale Erweiterung des Kunstbegriffs zum bekanntesten Dadaisten. Der Kunststatus eines Objektes verdankt sich nicht mehr der Genialität eines Künstlers, sondern dem bewussten und proklamierten Transfer aus dem Alltagskontext in den Kulturkontext. Dabei kommt es zu einer Entfremdung und Entfunktionalisierung, was für Kunst in dieser, weit über Dada hinausreichenden Konzeption wesentlich ist. Die anarchistische Kunstwelle Dada und die folgenden Neo-Dada Schübe sind in allen Spielarten der immer neue Versuch, Systematisierungen in Frage zu stellen und die kreativen Potentiale des Non-Konformen, Un-Konventionellen und Un-Korrekten freizulegen. Auch wenn Dada sich bereits 1922 auflöste, hat es als Haltung seine Widerstand stimulierende Kraft gegenüber allen Systembildungen in Kultur, Politik und Religion bis heute nicht verloren. Dada ist möglicherweise der wichtigste Verflüssigungsimpetus in der Entwicklung der Moderne.

2. Fluxus

Nach dem Dadaismus war *Fluxus* (lateinisch flux/fluere – fließend, vergänglich) im Laufe des 20. Jahrhunderts der zweite elementare Angriff auf das Kunstwerk, das im herkömmlichen Sinn negiert und als bürgerlicher Fetisch diffamiert wurde. Entscheidend für Fluxus ist die schöpferische Idee im Augenblick. Vorgänge der Verwesung, des Verschimmeln, der Zerstörung und Auslöschung bekamen als integrative Momente der künstlerischen Arbeit große Bedeutung. Die bewusste Vermischung und Verunklärung der Übergänge von Kultur und Alltagssituationen, die (De-)Platzierung von Kunst außerhalb der Galerien, die Intervention in soziale und gesellschaftliche Abläufe und die bewusste Integration aller möglichen Medien – all das ist Fluxus. Jede Handlung sollte zur Kunst erhoben werden. Die Fluxus-Bewegung entstand 1961 in New York und erlangte für ein Jahrzehnt enorme Bedeutung in allen großen westlichen Kunstmetropolen. Neben den Begründern George Maciunas und Nam June Paik waren viele Avantgardenkünstler wie John Cage, Wolf Vostell, Yoko Ono, Joseph Beuys, Dieter Roth und viele andere an der Fluxus-Bewegung beteiligt. Fluxus ist der fließende Übergang von Kunst und Leben. Typisch für Fluxus sind sogenannte „Konzerte“, collageartig komponierte Geschehensabläufe mit interaktiven Beiträgen mehrerer Künstler. Die zeitgenössische Kunstproduktion wäre ohne Beachtung der Fluxus-Erfahrungen und der Fluxus-Energie unverständlich. Fluxus-Kunst ist vom Ansatz her eine Protagonistin der Auflösung und Diskontinuität.

⁸ Ein paradigmatisches Werk von Duchamp ist „Fountain“ aus dem Jahr 1917, ein Urinal aus dem Sanitärgeschäft, signiert als Kunstwerk.

3. Performance

Ein dritter wesentlicher Neuansatz in der Strategie der Verflüssigung des konventionellen Kunstbegriffs und eine fundamentale Infragestellung der Warenform traditioneller Kunstwerke kam durch die sogenannte *Performance*, die sich ab 1970 als eigenständige Kunstrichtung zu etablieren begann und bis heute zum selbstverständlichen Repertoire zeitgenössischen Kunstschaffens gehört. Die Person des Künstlers ist das Medium dieser Kunst. Die Performance ist eine situationsbezogene, handlungsbetonte und vergängliche (ephemere) künstlerische Darbietung. Performances im Sinne bildender Kunst sind nicht vorstrukturierte und mehrmals wiederholbare Theateraufführungen, sondern einmalige künstlerische Prozesse. Entscheidend ist das Offene der Handlung mit seinem gegenwärtigen Erlebnis- und Deutungspotential. Teilweise erfüllen die öffentlichen Auftritte des Wiener Aktionismus die Kriterien von Performancekunst. Speziell die Aktionen von Günther Brus, sein „Wiener Spaziergang“ vom 5. Juli 1965 und die „Zerreißprobe“ 1970, eine extrem körperintensive Grenzüberschreitung, sind hier als Vorläufer zu nennen. Eine unverwechselbare Position nimmt Joseph Beuys in Deutschland ein. In radikaler Weise erweiterte er den tradierten Kunstbegriff mit der Proklamation der „Sozialen Plastik“, die besagt, dass jeder Mensch durch kreatives Handeln am sozialen Gesamtorganismus mitgestaltend tätig ist. „Jeder Mensch ist ein Künstler!“ Diese Universalisierung des Kunstbegriffs öffnete für Beuys auch das Feld des politischen Engagements, in dem er speziell die Fragen der militärischen Bedrohung der Welt und die globale ökologische Krise zu seinen Themen machte. In seinen Performances verwendete er oftmals die Materialien Filz, Kupfer und Fett, um einen biographischen Bezug zu seinen traumatisierenden Erfahrungen am Ende des Weltkrieges herzustellen. Ebenso benutzte er schamanistische Rituale und andere religiöse Elemente als Bezugsrahmen seiner Handlungen. So radikal wie keine andere Künstlerin hat die 1946 in Jugoslawien geborene Marina Abramovic ihren Körper zum Medium gemacht. Erstmals bezog sie in der Performance „Rhythm 10“ aus dem Jahr 1973 die Verletzung ihres Körpers konzeptuell mit ein. Sie zeigte Schmerz und wollte gesehen werden, sie peitschte sich auf den Rücken wie eine Flagellantin, entblößte ihren Leib und forderte das Publikum auf, ihn mit Schere oder Skalpell zu traktieren. Es folgten in den folgenden Jahrzehnten unzählige Performances, die meist von einem interaktiven Moment mit dem Publikum bestimmt waren oder zumindest auf dessen möglichst ungefilterte emotionale Implikation ausgerichtet waren. Abramovic ist ihrer favorisierten Kunstrichtung treu geblieben, auch wenn sie jetzt überraschend anders agiert. Im Sommer 2014 widmete sie sich in einer Londoner Galerie der Performance „512 Hours“. Über drei Monate hinweg öffnete sie jeden Morgen die Türen der von Kunst entleerten Galerie

und begrüßte den ganzen Tag lang die Besucher/-innen mit der Zusicherung „Ich bin für sie da. Ich bin für sie verfügbar.“ Die Leute konnten mit Geräusch abwehrenden Kopfhörern je nach ihrem eigenen Rhythmus den vollkommen entleerten musealen Raum in Stille für sich in Anspruch nehmen und sich – radikal entschleunigt – auf sich selbst einlassen. Über Hunderttausend sind teilweise stundenlang angestanden, um einmal in das stumme Nichts dieser Kunst einzutreten. Zeitgeistig? Ein spiritueller Turn der sonst so exhibitionistischen Performerin von Weltrang? In jedem Fall geht es in den Kunst-Performances nicht um Ziele, die erreicht und festgehalten werden müssen, sondern um ergebnisoffene Prozesse. Was für die Kirchendiskussion daraus zu lernen ist, wird später noch zu erwähnen sein.

Mit Dada, Fluxus und Performance-Art wurden in diesem Abschnitt drei Positionen etwas ausführlicher vorgestellt, um die sonst nur vage prognostizierten Verflüssigungstendenzen der klassischen Moderne plastischer und nachvollziehbarer vor Augen zu haben. Ausgehend davon kann nun ein Schritt in die Gegenwartskunst getan werden, der später als Grundlage für einen vergleichenden Diskurs in der Frage der Bewertung von Verflüssigungsphänomenen im kirchlichen Selbstverständnis dienen könnte.

2. Flüchtigkeit – ein zentrales Charakteristikum zeitgenössischer Kunst

Der Umfang und die Diversität zeitgenössischer Kunstproduktion und Kunstdiskussion führen alle Klassifizierungen und bemühten Zuordnungen unterschiedlichster Strömungen immer wieder ad absurdum. Um trotzdem einen zugegeben subjektiven, aber verantwortbaren Blick auf das komplexe Phänomen der zeitgenössischen Kunst zu werfen, gehe ich von drei Ausstellungen aus, die ich im Sommer 2014 selbst besuchen konnte. Sie dienen in der folgenden Darstellung als Belege.

Beleg Nr. 1: Mit „Chat Jet (Part 1) – Malerei jenseits ihres Mediums“ und „Chat Jet (Part 2) – Skulptur in Reflexion“⁹ bot das Grazer Künstlerhaus zwei höchst spannende Ausstellungen. Beide Kunstgattungen wurden mit Arbeiten junger und bereits renommierter Künstler/-innen auf ihre Gegenwartstauglichkeit hin befragt und boten ein extrem hohes Maß an Flüchtigkeit und Auflösung traditioneller Selbstverständnisse. Alltägliche (Konsum-)Objekte, Film, Video und digitales Quell-Material werden ganz selbstverständlich in Malerei und Skulptur integriert, so dass deren formale Rahmen erneut überschritten wurden. Ein schier unendliches Repertoire an Materialien, Formen, inhaltlichen Bezügen auf

⁹ Halle für Kunst & Medien, Burgring 2, Graz, Austria, 06.06. – 14.08.2014.

schon vorhandene (Kunst-)Geschichten und andere Verweise kommen zum Einsatz. Exemplarisch für die Flüchtigkeit vieler Positionen in dieser Schau beschreibe ich die Arbeit von Andrea Winkler. Die deutsche Künstlerin verwandelte einen Teil des Raumes in eine komplexe dreidimensionale Collage. Sie verwendete in ihrer fast beiläufig anmutenden Intervention verschiedene Versatzstücke aus der Alltagswelt, so z. B. Personenleitsysteme, wie sie aus den Abfertigungshallen der Flughäfen bekannt sind, Farbbänder, Ketten, Karabiner und anderes, um dem Raum eine bestimmte psychologische Qualität zu geben. Dem Betrachter bot sich ein eigenartiges, emotional kühl temperiertes Zwischenstadium eines Geschehens dar, eine „unaufgeräumte“ Momentaufnahme, die ein Vorher und Nachher imaginieren lässt. Andrea Winkler verunklärt das Verhältnis des betrachtenden Subjektes gegenüber dem Kunstwerk und evoziert gerade dadurch eine Fülle von möglichen Ereignissen, die sich aufgrund der eingesetzten Objekte assoziativ aufdrängen. Das scheinbar Beiläufige, cool Improvisierte und zugleich genau Kalkulierte dieses Werkes ist Teil einer künstlerischen Strategie, in der Flüchtigkeit und Liquidität eine zentrale Rolle spielen.

Beleg Nr. 2: Erwin Wurm, einer der bedeutendsten Künstler der Gegenwart, präsentierte in einer kleinen, aber höchst ambitionierten Werkschau¹⁰ als Hauptattraktion ein aus der Proportion geratenes fettes Haus („Fat House“). Im Inneren des Hauses, das groß genug ist, um es betreten zu können, kommt das Objekt in einem Animationsvideo selbst zu Wort. Es plappert munter vor sich hin und philosophiert über die Schnittstellen von Kunst und Alltagswirklichkeit, hinterfragt seine eigene Identität und problematisiert allgemein die Autorenschaft von Kunst. Die Tatsache, dass es zu fett geraten sei, macht es scheinbar schon zum Kunstwerk, entfremdet in einer Umgebung, die ein anderes ästhetisches Ideal vor sich hat. Das gesprächige Haus verführt das Publikum in einen scheinbar naiven, vordergründig leicht verständlichen Pseudodiskurs. Tatsächlich ist diese Arbeit Wurms ein raffiniertes Ding, ein leichtfüßiger Spaziergang durch die hart umfochtenen Schauplätze der Moderne, eine satirische Relecture der Avantgarde. Die Spielwiese der Kunst ist raffinierter und lustiger geworden, um dem Anspruch postmoderner Lebenskultur zu genügen. Auch die neuesten Wurm-Fabrikate in derselben Ausstellung zeigen denselben Zugriff. Nachgebildete Knackwürste in Original- und Übergröße werden auf bedeutungsschweren Sockeln präsentiert. Sie parodieren bekannte Werke aus der Geschichte der Bildhauerei und menschliches Handeln allgemein. Eine Videoarbeit mit dem Titel „Sprich“ zeigt die Fahrt eines Paares mit einem Auto, das sich nicht nur selbstverständlich durch den Verkehr bewegt,

¹⁰ Die Ausstellung fand im Greith-Haus in St. Ulrich in der Südsteiermark im Sommer 2014 statt.

sondern mit einer traumhaften Leichtigkeit und unvermittelt plötzlich auch an einer Fassade hochfährt. Keine große Action, keine Panik, das Paar setzt seinen seichten Dialog über Wirklichkeit und ihr mediales Ausfließen in allen Bereichen fort und steigt schließlich an der vertikalen Hausmauer aus, geht herunter und die Straße entlang. Diese paradoxe Bildgeschichte ist eine gekonnte filmische Reflexion zum Thema Verflüssigungsprozesse in der Wahrnehmung von Wirklichkeit. Sie demonstrieren deren Verzerrung und Verwischung im Gehirn des postmodernen Menschen, der eine unüberschaubare Fülle von Phänomenen, Informationen und Fiktionen, realen Facts und manipulierenden Deutungen trotz begrenzter Rezeptionsfähigkeit zu bewältigen hat.

Beleg Nr. 3: Ich wechsele nun zu einer Ausstellung, die in der Tradition der Moderne am sozialen und politischen Gestaltungsbegriff der 70er Jahre anknüpfte. Kunst schreibt Geschichte, aber nicht nur ihre eigene. Hineinverwoben in die gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen der jeweiligen Zeit ist sie selbst nicht nur kritisch reflektierende, sondern ebenso agierende Autorin derselben Geschichte. „Kunst/Geschichten“ war der Titel dieser Ausstellung¹¹ mit 230 Werken von rund 40 internationalen Künstler/-innen. Die präsentierten „Kunstgeschichten“ boten einen eindrucksvollen Nachweis, dass in vielen Spielarten der Kunst seismographisch das Weltgeschehen in höchstem Maße reflektiert bzw. ein aktiv parteiischer Beobachterstatus eingenommen wird, der über eine reine historische Dokumentation weit hinausreicht. 50 Radierungen von Otto Dix über die Folgen des Ersten Weltkrieges, Anselm Kiefers Arbeiten zur jüngsten deutschen Nachkriegsgeschichte bis herauf zur Wiedervereinigung Deutschlands, Marcel Broodthaers irritierendes Arrangement „Decor: eine Eroberung“ zum Umgang Großbritanniens mit seiner kolonialen Geschichte sowie die konzeptuellen Foto- und Videoarbeiten von Sanja Ivekovic, die sich mit dem Thema der Romavertreibung und der manipulierten Geschichtsdarstellung im Nationalfernsehen des kommunistischen Jugoslawien („Personal Cuts“, 1982) befasst, sind nur eine lose Auswahl aus einer großen Fülle beeindruckender Zeugnisse sensibler Zeitgenossenschaft. Diese eine Ausstellung ist nur ein Indikator, dass die Kunst vom Ausgang der Moderne bis herauf in die Gegenwart ein höchst aktives Potential im Feld der gesellschaftspolitischen Mitgestaltung entwickelt hat. Die sogenannte „sozial oder politisch engagierte Kunst“ hat sich nicht selten bis zur Auflösung des spezifischen Status als Kunst ins konkrete Handeln hinein „verflüssigt“. Ökologische Fragestellungen, Fragen der Menschenrechte in einer vollkommen globalisierten Welt, Kritik der nach wie vor ausstehenden Gleichbehandlung der Geschlechter, Ermöglichung von basisorientierten Partizipationsformen am politischen Geschehen, Beiträge

¹¹ Kunst/Geschichten Art/Histories, Museum der Moderne Salzburg und Rupertinum, Juli/August 2014.

zu Stadtteilentwicklungsprozessen und vieles mehr leistet zeitgenössische Kunst seit Jahrzehnten. Zeitgenössische Kunst entdeckt den öffentlichen Raum als einen wesentlichen Interventionsraum, in dem der gesellschaftliche Diskurs mit viel größerer Effektivität zu führen ist als im abgeschlossenen Kunstbetrieb der Galerien und Museen. Kunst stimuliert mit ihrer öffentlichen Präsenz einen Diskurs über Werte und Leitbilder heutiger Gesellschaft und leistet diversitätssensibel einen unschätzbaren Beitrag zur Visionsarbeit für eine tolerante, menschenwürdige Zukunft der Gesamtgesellschaft.

Das Potential von zeitgenössischer Kunst ist mit dieser kurzen Skizze anhand von drei Belegen natürlich nur angedeutet und in seiner Bedeutung bei weitem nicht ausgelotet. Aber es ist zumindest eine kleine fragmentarische Basis gelegt, von der aus nun einige Impulse für die Kirche abgeleitet werden können.

3. Kirchliche Lernprozesse in einer Kultur der Diskontinuität

Die zeitgenössische Kunstproduktion wurde vom Anfang der Moderne bis herauf in die Gegenwart von vielen besorgten Vertretern der Kirche als ein gefährlicher Prozess, wenn schon nicht der Auflösung, so doch der Gefährdung von Grundwerten und als Destabilisierung gesellschaftlicher Fundamente (miss-)verstanden. Auch wenn ich diese pauschale Abwertung der Moderne nicht teile, liegt es mir ebenso fern, einer naiven Euphorie der Diskontinuität das Wort zu reden. Mit Sicherheit braucht es in unserer Gesellschaft eine gesunde Balance der Wertschätzung beständiger Grundwerte (Basisübereinkünfte) und einer Dynamik der Veränderung bzw. des Fortschritts. Die Warnung des Kulturphilosophen Peter Sloterdijk ist ernst zu nehmen, der die Errungenschaften der Moderne einer kritischen Befragung unterzieht. Er fragt, was denn von der ideologisierten Freiheit und der Statusaufgabe, die für die Moderne so programmatisch war, geblieben sei.¹² Es geht also weder um eine Fetischierung des Neuen noch um eine solche des Tradierten. Nach dieser Klarstellung versuche

¹² Peter Sloterdijk erzählt in seinem jüngst erschienenen Großessay „Die schrecklichen Kinder der Neuzeit“ (Berlin 2014) von der Selbstauflösung der Moderne, die alle Kontinuitäten verweigert. Es interessiert ihn weniger das Selbstverständnis der Moderne, wie es mein cursorischer Überblick nachzuvollziehen versucht hat, sondern die unbewusste Dynamik der Moderne, ihr heilloses Zerfransen und Verfließen. Die Mechanik der Diskontinuität, die eklatante Unfähigkeit der Modernen, sich als Gründende und Beständige zu reproduzieren, das macht Sloterdijk Angst. Es bleibt die „Filiation“ aus, weil es kein Erbe geben darf. Anstelle dessen wird der mutwillige und voraussetzungslose Anfang proklamiert, der Sturz in die Zeit, weil es keine Geschichte geben darf. Vgl. Die Rezension des Buches von Thomas E. Schmidt, in: Die Zeit, 18. Juni 2014, 47.

ich im Folgenden einige Thesen für eine positive Ertragssicherung aus den zuvor angestellten Beobachtungen zu entwickeln.

3.1. Verflüssigung ist eine Grundbedingung für Lebendigkeit

Der kursorische Blick auf die Moderne hat gezeigt, dass eine radikale Selbst-Infragestellung zum eigentlichen Entwicklungsfaktor von Kunst geworden ist und keineswegs zu deren finalen Liquidierung geführt hat. Beobachtete Verflüssigungsimpulse im Selbstverständnis von Kunst haben sich als notwendiger Ausgleich gegenüber systembedingten Erstarrungen erwiesen. Übertragen auf ein kirchliches Selbstverständnis könnte dies bedeuten, dass aktuell zu beobachtende Verflüssigungstendenzen auch einen Beitrag zu größerer Lebendigkeit darstellen können. Verflüssigung bedeutet ein Plus an Beweglichkeit und Formbarkeit, ein Plus an situationsgerechter Einstellung auf gesellschaftliche Veränderungen und ein Plus an Präsenz an Orten, die vom Evangelium her ein Anliegen der Kirche sein müssen. Wenn Kirche den Mut aufbringt, Herrschaftsgesten der Vergangenheit, überkommene Statussymbole und viele andere erstarrte Formen in Frage zu stellen und auch sterben zu lassen, wird sie sich im gesellschaftlichen Diskurs neu einbringen und damit ihrer Sendung nachkommen können. Vielleicht lässt sich für diesen nicht immer schmerzfreien Prozess der Selbstreinigung auch aus den dadaistischen Grundimpulsen etwas lernen. Ideologiegefährdete Systeme aller Art müssen permanent einer *Katharsis* unterzogen werden. Wenn sie es selbst nicht schaffen, weil die Erstarrung bereits fortgeschritten ist, so muss dies von außen geschehen – im Extremfall auch durch Spott und aggressive Konfrontation. Wie wir aus einigen Epochen der Geschichte wissen, können auch in der Kirche geschlossene und lebensfeindliche Systeme entstehen, die sich repressiv und aggressiv gegen jene richten, deren Weltanschauungen und Lebensweise nicht mit den dort propagierten „kirchlichen“ Vorstellungen übereinstimmen.

3.2. Geist und Kreativität haben Vorrang vor Verwaltung

Über das „Geistige in der Kunst“, über das Transzendente und Erhabene in der Gegenwartskunst ist viel gearbeitet worden und einschlägige Ausstellungen haben beeindruckende Zeugnisse zusammengetragen. Ich meine mit dieser zweiten These jedoch nicht den Vorrang des Spirituellen und Mystischen vor dem scheinbar nur „Säkularen“. Diese Falle einer Abwertung tut sich rasch auf, auch wenn die Spurensuche nach dem Geistigen in der Kunst – oft mit dem Religiösen gleichgesetzt – seine Berechtigung (gehabt) hat. Ich meine mit Vorrang für Geist und Kreativität, dass dem Organischen und Lebendigen, dem vorerst Unklassifizierbaren und Unkontrollierbaren mehr Bedeutung beigemessen

sen werden muss. Verwaltung, auch kirchliche Verwaltung, und Management sind eindeutig nachrangig. Innovativ und kreativ ist der Geist. Die Paradigmen des Machens können den Geist töten. Ebenso um ein Mehr an Geist geht es Kunst und Kirche im gemeinsamen Kampf gegen eine blind materialistische und konsumorientierte Verflachung des Lebens. Kunst und Kirche sollten sich dabei in ihrem prophetischen Auftrag unterstützen – gerade angesichts der Tatsache, dass die dominanten Gestaltungsfaktoren des Lebens in unserer globalisierten Welt andere Namen haben.¹³ Was hat die Kirche dieser Entwicklung entgegenzuhalten? Mit Hilfe des Geistes, der weht, wo er will, lässt sich zumindest eine Perspektive gewinnen. Der kreative und innovative Geist hat in jedem Fall Vorrang vor dem auf Quantität ausgerichteten Bemessen religiöser und kirchlicher Erfolgsindikatoren. Er widersetzt sich auch dem Zugriff der pastoralen Bürokratie, in deren Fängen das Ursprüngliche des Evangeliums, die befreiende Begegnung zwischen Gott und Mensch, relativ rasch erstickt wird. Der Geist macht lebendig. Er steht für den Einbruch des Neuen und menschlich Nicht-Machbaren. Dem Geist Vorrang geben, bedeutet eine höhere Sensibilität für Gottes Präsenz und Wirken im *Jetzt* einer bestimmten gesellschaftlichen Ausgangslage zu entwickeln. Die Gegenwart ist Gottes Anruf – inklusive aller Störungen und irritierenden Strömungen. Das *Jetzt* ist der Moment Gottes. Der Heilige Geist äußert sich eben auch im sogenannten Zeitgeist – ohne diesen unreflektiert verherrlichen zu wollen. Beiden Inspirationsquellen, dem Geist Gottes und dem Geist der jeweiligen Zeit, ist mehr zuzutrauen als es eine ängstliche und von apokalyptischen Schreckensbildern geleitete Zeitdiagnostik oftmals nahelegt.

3.3. Größtmögliche Individualität fördern

Die Moderne hat am deutlichsten den Auftrag von Kunst, nämlich eine Alternative zum Status quo zu entwerfen, bewusst gemacht. Initiativ und auslösend

¹³ Josef Beuys postulierte in einem Vortrag über „Materialismus und Moderne Kunst“ (20.01.1985 in Rorschach/Schweiz) die Notwendigkeit einer geistigen Weiterentwicklung hin zu einem anthropologischen Bewusstsein und zu einem anthropologischen Kreativitätsbegriff. Sonst bleibt die Kunst „abgedrängt in eine Nischenexistenz. Sie hat keinerlei Bedeutung für die großen Tagesfragen, vor die die Menschheit gestellt ist. Die Kunst wird ebenfalls wie der Kreativitätsbegriff zur Dekoration der Systeme benutzt, um in der Welt der privat kapitalistischen Wirtschaftsweise von Seiten dieses Systems und deren Machthaber sagen zu können: Da schaut einmal wie frei wir sind! Die Künstler können machen, was sie wollen! [...] Man lässt ihnen Narrenfreiheit, aber dann sind natürlich diese Künstler auch Narren. Man lässt ihnen eine Spielwiese, wo sie sich austoben dürfen, um keinen Einfluss nehmen zu können auf das Geschehen etwa des unmittelbar nächsten Bereiches, den der Mensch als der Souverän einer Menschengemeinschaft vorfindet als sein zu gestaltendes Feld.“

waren dabei immer individuelle Positionen. Das Individuum, das seine Freiheit wahrnimmt und zum schöpferischen Handeln kommt, entwickelt einen Gegenentwurf zur geltenden Normästhetik und stört damit den Betrieb der bereits etablierten Kultur. Dieser Widerpart des Individuums im Gegenüber zur Gruppe oder Masse ist ein wesentlicher Ausweis des Neuen. Er bildet die Grundlage für einen möglichen Fortschritt. Wie wir aus der Schul- und Bildungsdebatte wissen, braucht es für die Bewältigung der Fragen der Zukunft höchstmögliche Individualität und – abgeleitet davon – auch im kirchlichen Bereich Lern- und Lehrwerkstätten des Quer-Fragens und Quer-Denkens. Die wesentlichen Veränderungsimpulse und neuen Handlungsoptionen gehen nicht vom institutionalisierten Kunst- oder Kirchenbetrieb aus. Es ist meist das Engagement des einzelnen Künstlers/der einzelnen Künstlerin, im religiösen Kontext würde man sagen, das gelebte *Zeugnis* des/der einzelnen Gläubigen oder einer quantitativ gesehen kleinen Gruppe, die eine Alternative zu einem ungenügenden Zustand der gegenwärtigen Gesellschaft entwickelt. Dieses authentische Zeugnis des/der Einzelnen wird in der multioptionalen Gesellschaft immer wichtiger. Für das freiheitsbewusste Subjekt stellt es die einzige Möglichkeit dar, sich auf einen persönlichen Prozess von Umkehr und Erneuerung einzulassen. Dieses Zeugnis darf jedoch nicht mit einem kurzfristigen Ertrag spekulieren. Es entfaltet seine Wirkung, wenn es möglichst frei von jedem Kalkül der Effektivität, d. h. absichtslos von Person zu Person in einem Raum der Freiheit vorkommt.

3.4. Interventionen in den öffentlichen Raum hinein wagen

Ausgehend vom Begriff der „sozialen Plastik“, wie ihn Josef Beuys entwickelt hat, kann sich Kirche als wesentlicher Bestandteil des komplexen sozialen Organismus verstehen, den wir gemeinhin Gesellschaft nennen. In dieser großen „sozialen Skulptur“ ist Kirche ein aktiv mitgestaltender Faktor, aber auch ein Störfall, eine Alternative und Provokation, eine Energiequelle und ein Filter, ein Modellfall und ein unsichtbares Ferment zugleich. Mit dem Impetus des politischen Kunstwerks, wie es in den 70er Jahren entwickelt wurde, wird auch deutlich, dass Kirche ihre Bestimmung nicht für ihren Selbsterhalt und ihre Eigenversorgung hat, sondern ihre Sendung in das Politische, das Allgemeine und Öffentliche hineinreichen muss. Was die soziale Plastik Kirche selbst betrifft, ist für die Zukunft entscheidend, ob sich jede/-r Einzelne als eine Mitwirkende/ein Mitwirkender und wesentlicher Bestandteil des organischen Ganzen begreift. Kirche-Sein ist ein geistvoller, kreativer und sozialer Gestaltungsvorgang. Nicht entweder Verflüssigung des Selbstverständnisses oder Widerständigkeit innerhalb einer offenen Gesellschaft lautet die Alternative, sondern beides zugleich ist unabdingbar notwendig. Eine tatsächliche *Verflüssigung kirchlicher Präsenz* hinein in den öffentlichen Kommunikationsraum – möglichst empathisch und

sympathisch – ist die Voraussetzung, damit Kirche ihrem Gesamtauftrag treu sein kann. Die biblischen Metaphern für diese dialektische Position sind Licht, Stadt auf dem Berg, Salz und Samenkorn. Die Kirche ist in der Diktion des Johannesevangeliums nicht *von der Welt*, aber *in der Welt* und *für die Welt* da! In jedem Fall geht es in der Nachfolge Jesu um eine tatsächlich gelebte Hingabe innerhalb des sozialen und gesellschaftlichen Gesamtorganismus und nicht um die Etablierung und den Erhalt kirchlicher Sonderwelten.

3.5. Solidarität ist die Grundlage kirchlicher Zukunftsarbeit

Kunst schafft trotz ihrer Diversität in den ästhetischen Konzepten und ihrer unzählbaren Widersprüchlichkeit meist eine Sensibilisierung für jene Menschen, die aus dem gesellschaftlichen System hinausgedrängt werden bzw. schon zur Gruppe der Wohlstandsverlierer und in irgendeiner Weise Marginalisierten gehören. Lokal und global gibt es ähnliche Phänomene der Exklusion. Kunst verschärft grundsätzlich die soziale Aufmerksamkeit, die zu einem sozialen Engagement drängt. Die Kirche hat eine ähnliche Grundhaltung gegenüber Menschen am Rande, wenn sie den Auftrag des Evangeliums ernst nimmt. Es bleibt für die Glaubwürdigkeit und das prophetische Zeugnis der Kirche die zentrale Frage, ob sie der Logik der nahezu totalitären Ökonomisierung aller Lebensbereiche etwas entgegenhalten kann. Mehr Großherzigkeit und Mitleid gegenüber den Menschen in materieller und geistiger Armut sowie mehr Mühe um die Aufklärung und Beseitigung der strukturellen Ursachen zunehmender Ungerechtigkeit gehören zum diakonalen Grundauftrag von Kirche. 1980 hat das Lenbachhaus in München die Installation „Zeige deine Wunde“ von Josef Beuys angekauft – bestehend aus zwei metallenen Spitalsbetten und zwei Werkzeugen, die zum Entrinden von Baumstämmen verwendet werden sowie einer Tafel mit der titelgebenden Botschaft. Dieses Kunstwerk hat unglaubliche Kontroversen ausgelöst, nicht zuletzt auch deshalb, weil es den Finger auf eine Wunde der Gesellschaft gelegt hat. In den Jahrzehnten des wirtschaftlichen Erfolgs und den damit zusammenhängenden Phantasien der totalen Machbarkeit des menschlichen Glücks kommt es notgedrungenerweise zur Verdrängung all dessen, was an menschliches Versagen oder Scheitern erinnert. „Zeige Deine Wunde!“ – die Aufforderung hat nichts an Aktualität eingebüßt. Mit Sicherheit ist es notwendig, im gesellschaftlichen und kirchlichen Kontext die Bedeutung der *Verwundbarkeit* wiederzuentdecken. Verwundbar zu sein und Schwäche zeigen zu können, sind die eigentlichen Qualitäten des Menschseins. Wer die Perfektion sucht und daraus ein Leitbild kirchlichen Handelns entwirft, gerät in Gefahr, den Menschen mit seinen seelischen Verletzungen, mit seinen Defiziten und seiner Müdigkeit nicht ernst zu nehmen. Nicht Perfektion ist das Leitbild des Evangeliums, sondern Barmherzigkeit. Sie verhilft zur Wahrneh-

mung der Brüche in den Biographien der Menschen und kann zur Heilung des ganzen Menschen beitragen. Barmherzigkeit ist die einzige geistliche Kategorie, die ganz dem Wesen Gottes entspricht.

Mit diesen Thesen ist nur skizzenhaft das Terrain möglicher Lernprozesse in der Schule der Moderne und der zeitgenössischen Kunst angedeutet. Vieles bleibt eine Andeutung, Einiges jedoch könnte vielleicht beitragen, die Angst vor Veränderungen zu nehmen und angesichts von Verflüssigungstendenzen in der aktuellen Kirchendiskussion dem Vertrauen mehr Raum zu geben. Das Lebendige, das von Gott inspiriert ist, wird sich erweisen und seine Form finden. Die dialektische Spannung von Selbstaufgabe (Liquidierung) und einer gleichzeitig unter neuen Voraussetzungen möglichen Selbstfindung bleibt bestehen und erweist sich letztlich als ein fruchtbarer Prozess.

MMag. Hermann Glettler
Kernstockgasse 9
A-8020 Graz
Fon: +43 (0)676 8742 6201
Fax: +43 (0)316 711918 5
E-Mail: hermann.glettler(at)graz-seckau(dot)at

„Prüft aber alles, und das Gute behaltet“ (1 Thess 5,21)

Ein moraltheologischer Kurzkomentar zur Orientierungshilfe
des Rates der EKD „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit“

Die Orientierungshilfe der Evangelischen Kirche in Deutschland zu Ehe und Familie scheint einen katholischen Nerv getroffen zu haben. Reflexartig stellten einige katholische Bischöfe im Sommer 2013 die grundsätzliche Christlichkeit des Papiers in Frage. Die Evangelische Kirche habe sich vom Boden der Heiligen Schrift entfernt, sie leugne Grundprinzipien der Schöpfungs- und Naturordnung, gebe die besondere Schutzwürdigkeit von Ehe und Familie preis und relativiere damit die einmalige Liebe zwischen Mann und Frau. So komme es zu einem regelrechten ökumenischen Riss zwischen den Kirchen. Kurz: Man solle das Papier zurückziehen! Andere, die sich dieser grellen Kritik nicht anschließen wollten, äußerten die Sorge, hier werde abermals in einer wichtigen ethischen Frage der Dissens zwischen den Konfessionen befestigt. Dass es auch protestantische Vorbehalte gegenüber der Orientierungshilfe gibt, sei nicht verschwiegen, soll hier aber nicht weiter kommentiert werden. Gravierender sind die katholischen Erwidernungen, denn wann haben zuletzt offizielle Vertreter einer Konfession der anderen in einer wichtigen gesellschaftspolitischen Frage abgesprochen, auf dem Boden der Heiligen Schrift zu stehen? Was hat es also mit dem Vorwurf eines Kurswechsels auf sich? Und nach welchen Kriterien und in welcher Instanz wird überhaupt entschieden, wie es um die Christlichkeit einer Positionsbestimmung zu Ehe und Familie steht?

Der Wandel von Ehe und Familie in den letzten Jahrzehnten ist offenkundig.¹ Das kulturelle Muster des bürgerlichen Modells der Nachkriegszeit ist längst nicht mehr ohne Alternativen. Die Ehe hat ihren Monopolanspruch auf Sexualität und Fortpflanzung eingebüßt. Lebensoptionen erscheinen in weit höherem Maße als in der Vergangenheit als wählbar und damit kontingent. Frühere biographische Selbstverständlichkeiten, etwa die Verknüpfung von Ehe und Mutterschaft, lösen sich auf. Wir haben es (wieder) mit einer Vielfalt von Familienformen zu tun und einer Zunahme von Unbeständigkeit. Dies gilt für den

¹ Vgl. als Überblick: Trutz von Trotta, Zum Wandel der Familie, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 42 (1990), 452–473; Franz-Xaver Kaufmann, Ehe und Familie zwischen kultureller Normierung und gesellschaftlicher Bedingtheit, in: Stephan Goertz (Hg.), Soziologie und Sozialethik. Gesammelte Aufsätze zur Moralsoziologie (SThE 136), Fribourg/Ue. – Freiburg/Br. 2013, 285–301.

Bereich der Partnerschaft, nicht aber für den der Elternschaft. Die traditionellen binnenfamiliären Machtverhältnisse sind durch die Emanzipationsprozesse der Frauen und der Kinder und der Männer (in dieser Reihenfolge) ins Rutschen gekommen. Das Rollenverständnis wird reflexiver. Familie kann heute als der soziale Zusammenhang definiert werden, in dem „erwachsene Menschen *auf unabsehbare Dauer* Verantwortung für das Aufbringen von (i. d. R. eigenen) Kindern“² übernehmen. Auf diese Weise wird das unverzichtbare *Humanvermögen* (Franz-Xaver Kaufmann) einer Gesellschaft „reproduziert“. Aus gesellschaftstheoretischer Perspektive begegnen uns Partnerschaft, Ehe und Familie in der Moderne als das Teilsystem, in dem es auf personale Vertrautheit und Intimität ankommt, auf „Beziehungen von Person zu Person“ (KKK 2337). Wo also das gesucht und immer wieder auch gefunden wird, was in der übrigen sozialen Welt an den Rand gedrängt wird.³ Zu diesem Teilsystem sollen gemäß dem Prinzip der Inklusion alle erwachsenen Mitglieder der Gesellschaft Zugang haben können, also nicht nur miteinander verheiratete Männer und Frauen.

Nur in Stichworten war an diese Evolution von Ehe und Familie zu erinnern. Die Orientierungshilfe signalisiert bereits im Titel, dass sie die Zeichen der Zeit erkannt hat: „Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken.“ Und im Text heißt es gleich zu Beginn: „Menschen wünschen sich Freiheit, aber sie suchen auch Zugehörigkeit“ (Nr. 1). Mit den beiden Stichworten Autonomie und Angewiesenheit wird in Aussicht gestellt, sowohl dem modernen Prinzip der Selbstbestimmung als auch dem Beziehungscharakter menschlicher Existenz Rechnung tragen zu wollen; weil eben beides zusammengehört, d. h. Menschen zu ihrer Autonomie zu befähigen sind und in ihrer Autonomie angewiesen bleiben auf Anerkennung: „Freiheit und verantwortliche Bindung als Gegensatz zu verstehen wäre deshalb völlig verfehlt“ (Nr. 46). Mitten hinein in diese Konstellation der Sehnsucht, mit anderen Menschen, auf die Verlass ist, eine gemeinsame Welt zu errichten, spricht der Text als Leitmotto den biblischen Vers: „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei“ (Gen 2,18a). Wie diese menschliche Grunderfahrung konkret im Leben verwirklicht wird, unterliegt geschichtlichen Veränderungen. Mehr als um das ökonomische Überlebensinteresse oder die Sicherung des sozialen Status geht es Menschen heute um „Liebe, Verlässlichkeit und Treue in Partnerschaft und Familie“ (Vorwort). Mit drei Begriffen drückt Nikolaus Schneider in seinem Vorwort der Orientierungshilfe seine Erwartung an Ehe und Familie aus: Verlässlichkeit, Verantwortung, Verbindlichkeit.

² Kaufmann, Ehe und Familie (s. Anm. 1), 286.

³ Vgl. Niklas Luhmann, Liebe. Eine Übung, hg. von André Kieserling, Frankfurt/M. 2008.

In einem ersten Schritt nimmt der Text sich vor, eine sozialwissenschaftlich abgesicherte Beschreibung des heutigen Familienlebens zu präsentieren. Ohne große Umschweife und vor allem ohne eine Vorverurteilung kommt die „Erweiterung“ des Bildes von Familie in den Blick. Was in anderen Dokumenten als „Opposition gegen das Naturrecht“ begegnet,⁴ wird hier erst einmal nüchtern zur Kenntnis genommen. „Familie, das sind [...] auch die sogenannten Patchwork-Familien, die durch Scheidung und Wiederverheiratung entstehen, [...] und das gleichgeschlechtliche Paar mit den Kindern aus einer ersten Beziehung“ (Nr. 2). Sie alle verbindet ein „familiales Zusammengehörigkeitsgefühl“ (ebd.). Durch eine Reihe gleichzeitig zu beobachtender gesellschaftlicher Entwicklungen (sinkende Geburtenzahlen, hohe Scheidungsraten, globale Migrationsbewegungen, prekäre Arbeitsverhältnisse u. a.) geraten traditionelle Orientierungen und eingespielte Fürsorgeverhältnisse ins Wanken (Nr. 4). Familien sind heute wie in der Vergangenheit auf die Unterstützung der Gesellschaft angewiesen, gerade auch durch diejenigen, die keine Kinder zu versorgen haben, sich darum oft besser stellen und zugleich von den Leistungen der Familie profitieren. Der Text mündet dennoch nicht in einem Krisenszenario (Nr. 11), denn die genannten Veränderungen müssen keineswegs als unaufhaltsamer Erosionsprozess von Familie verstanden werden. Dies wird deutlich, wenn man sich den historischen Wandel vor Augen führt, dem der Text ein eigenes Kapitel widmet (Nr. 12–23). Auf wenigen Seiten werden dabei zentrale Einsichten der Familienforschung rekapituliert, wobei der kulturelle Wandel des Geschlechterverhältnisses besonders herausgestellt wird. Denn in der Tat waren in der Vergangenheit „Autonomie und Abhängigkeit [...] höchst ungleich verteilt“ (Nr. 14). Die Institution Ehe und Familie musste durch das Anliegen der Gleichberechtigung reformiert werden. Bis hin zur Forderung, dass für beide Elternteile ein Nebeneinander von Erziehung und Erwerbsarbeit zu ermöglichen ist.

Ein eigenes Kapitel ist der Orientierungshilfe die Rolle verfassungsrechtlicher Vorgaben wert. Das mag in einem kirchlichen Dokument überraschen, belegt aber, dass die Kirchen auf dem Feld der Ehe- und Familienpolitik seit Jahrzehnten keine Schrittmacherfunktion mehr übernehmen. Was bedeutet es heute für Ehe und Familie, dass sie „unter dem besonderen Schutz der staatlichen Ordnung“ (Art. 6 Abs. 1 Grundgesetz) stehen? Wie weit erstreckt sich diese Wertentscheidung für die Ehe, wie sind das Verbot der Benachteiligung und das Gebot der Förderung zu interpretieren? In welchem Verhältnis stehen Ehen zu eingetragenen Lebenspartnerschaften von Homosexuellen? Wie weit

⁴ So in der Nummer 27 des *Instrumentum laboris* zur Bischofssynode „Die Pastoralen Herausforderungen im Hinblick auf die Familie im Kontext der Evangelisierung“ vom 26.06.2014, online unter: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_ge.html (19.09.2014).

soll die rechtliche Angleichung führen? Unser Dokument wirft diese Fragen auf und antwortet zunächst mit dem Hinweis auf das durch europäisches und deutsches Recht verankerte Gebot der Nichtdiskriminierung. Um daran anschließend den Familienbegriff zu erweitern: „Geschützt sind alle Formen geliebter Eltern-Kind-Beziehungen“ (Nr. 30). Das Recht interessiert sich also mehr für die Übernahme von Verantwortung als für das Geschlecht der Verantwortlichen. „Ehe und biologische Abstammung sind damit nicht mehr konstituierende Merkmale von ‚Familie‘ im Sinne des Grundgesetzes“ (Nr. 31).

Wie sind diese Entwicklungen im Verfassungsrecht theologisch zu deuten? Das mit „theologische Orientierung“ überschriebene fünfte Kapitel birgt, ich habe zu Beginn darauf hingewiesen, das größte ökumenische Konfliktpotential.

Von den in der Bibel „vielfältig beschriebenen Formen des Zusammenlebens“, so ist zu konstatieren, „sind aus heutiger Sicht einige leichter, andere schwerer nachvollziehbar“ (Nr. 40). Die moderne personale Liebe zwischen zwei Individuen wird man in der Bibel schwerlich finden. Aber sie ist voller Liebes- und Familiengeschichten, die im damaligen kulturellen und sozialen Kontext, nicht anders als heute, mit z. T. ganz gegenteiligen Erfahrungen verbunden sind. Das bedeutet für die die biblischen Schriften auslegenden Kirchen, dass sie sich den Prinzipien ihrer eigenen Hermeneutik stellen müssen. Auslegungen aber ändern sich und erfolgen nach unterschiedlichen Kriterien. In der Vergangenheit lotste die Vorstellung einer Schöpfungsordnung die Lektüre im Blick auf Ehe und Familie. Die faktische Geschlechter-Hierarchie wurde auf diese Weise normativ zementiert. Oder aber das Verhältnis Christi zur Kirche wurde zum Vorbild des Verhältnisses zwischen Mann und Frau. Mit der Folge, dass damit die Dominanz des Mannes religiös bestätigt schien. Sehr entschieden heißt es dazu: „Ein Verständnis der bürgerlichen Ehe als ‚göttliche Stiftung‘ [...] entspricht weder der Breite biblischer Tradition noch dem befreienden Handeln Jesu, wie es die Evangelien zeigen“ (Nr. 43); und wie es Christinnen und Christen zeigen, die sich in der Antike die Freiheit nehmen, „die Schicksalhaftigkeit familiärer und sozialer Bindungen aufzulösen“ (Nr. 45).

Im Gegensatz zu Versuchen, aus Mt 19,6 im Sinne eines *ius divinum* ein unzweideutiges kirchenrechtliches Verbot abzuleiten,⁵ schreibt die Orientierungshilfe:

⁵ Vgl. Stephan Goertz – Magnus Striet (Hg.), *Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip* (Katholizismus im Umbruch 2), Freiburg/Br. 2014. Zur Exegese vgl. Dominik Markl, *Jesu Argumentation gegen die Institution der Ehescheidung nach Mk 10,2–12; Mt 19,3–9 als angewandte Rechtshermeneutik der Tora*, in: Markus Graulich – Martin Seidnader (Hg.), *Zwischen Jesu Wort und Norm* (QD 264), Freiburg/Br. 2014, 26–47, hier 46: „Das Verbot der Scheidung beansprucht nicht, ein Rechtssatz zu sein, sondern ist die Verkündigung einer Heilszeit.“

„Das Scheidungsverbot Jesu erinnert die Paare und Eltern an ihre Verantwortlichkeit und macht Kirche und Gesellschaft deutlich, dass Verlässlichkeit für jede Gemeinschaft konstitutiv sind, weil sie die Schwächeren schützen und damit erst Spielraum für Freiheit und Entwicklung eröffnen“ (Nr. 46).

Das Wort Jesu wird also von seiner bleibenden sittlichen Intention her erschlossen und nicht in einer konkreten kirchlichen Rechtsnorm verschlossen. Die in der Schöpfungserzählung dem Menschen geschenkte „Hilfe, die ihm gleich sei“ (Gen 2,18b) umgreift noch einmal das Verhältnis von Mann und Frau, weil es grundsätzlicher um die Angewiesenheit auf Mitmenschlichkeit geht. Dies gilt dann auch für die Sexualität. Personalität übertrumpft Geschlecht. Die bis hierher leitende Hermeneutik von Autonomie und Angewiesenheit wird auch beim Thema der sexuellen Orientierung eines Menschen durchgehalten. Jenseits der strittigen Interpretation der einschlägigen biblischen Texte gelte doch:

„Der Mensch wird von Anfang an als Wesen beschrieben, das zur Gemeinschaft bestimmt ist“ (Nr. 51). Die Konsequenz: „Liest man die Bibel von dieser Grundüberzeugung her, dann sind gleichgeschlechtliche Partnerschaften, in denen sich Menschen zu einem verbindlichen und verantwortlichen Miteinander verpflichten, auch in theologischer Sicht als gleichwertig anzuerkennen“ (ebd.).

Zu einem solchen Bekenntnis hat sich das katholische Lehramt bislang nicht durchringen können. Und dafür verantwortlich ist auch eine andere Hermeneutik der biblischen Texte, die nach wie vor stark vom ungeschichtlichen Gedanken einer Schöpfungsordnung und darum eher sozial konservativ geprägt ist und bei der im Zweifelsfalle die kirchliche Autorität – und das heißt immer auch die eigene Tradition – über die rechte Auslegung entscheidet. Der Vorwurf an die Evangelische Kirche, sich von der Bibel zu entfernen, zeugt von mangelnder Selbstwahrnehmung. Wünschenswert wäre ein ökumenischer Konsens über eine biblische Hermeneutik, die sich von autonom verantworteten ethischen Prinzipien leiten lässt.

Einen Seitenhieb kann sich die Orientierungshilfe in diesem Zusammenhang nicht verkneifen. Es sei eben die Stärke des evangelischen Menschenbildes, den Menschen nicht auf biologische Merkmale zu reduzieren (Nr. 51). Die heutige katholische Moraltheologie kann damit nicht gemeint sein. Denn auch dieser geht es, folgt man jüngeren Ansätzen, um den Einklang von Liebe und Gerechtigkeit,⁶ den das Papier der Evangelischen Kirche vor Augen hat.

⁶ Vgl. nur Margaret Farley, *Just Love. A Framework for Christian Sexual Ethics*, New York – London 2006. Der marktstrategisch gewählte deutsche Titel verdeckt diesen ethischen Anspruch: *Verdammt der Sex. Für eine neue christliche Sexualmoral*, Darmstadt 2014.

„An Gerechtigkeit orientierte Familienkonzeptionen kritisieren ein Liebesideal, das auf ‚unfairen‘ bzw. ‚ungleichen Chancen für die Einzelnen‘ (Rawls) beruht. Sie können sich dabei auf den Umgang Jesu mit rechtlosen Frauen und unmündigen Kindern berufen“ (Nr. 52).

Mit einer schönen Formulierung von Paul Tillich: „Liebe ohne Gerechtigkeit ist wie ein Körper ohne Rückgrat“ (Nr. 53). Wer einen anderen Menschen liebt, der will ihn oder sie nicht in die Abhängigkeit treiben.

Die Orientierungshilfe verkündet keine alten oder neuen Gebote, sondern bietet aus dem Glauben heraus normative Leitlinien an:

„Vor dem Hintergrund der befreienden Botschaft des Evangeliums geht es darum, das Versprechen der Freiheit und Gleichheit aller Menschen ernst zu nehmen und Gerechtigkeit auch in der Familie umzusetzen. Die traditionellen Leitbilder halten den neuen Herausforderungen in Wirtschaft und Gesellschaft sowie den vielfältigen Erwartungen an Familien nicht mehr stand. [...] Familie [sei] neu zu denken“ (Nr. 132).

Leitprinzipien des internationalen Menschenrechtsdiskurses (Antidiskriminierung, Gleichberechtigung) werden in das eigene christliche Denken integriert. Ohne Hintansetzung der Ehe als besonders verlässliche „Stütze und Hilfe“ (Nr. 134) sollen die anderen „an Gerechtigkeit orientierten Familienkonstellationen“ (ebd.) gewürdigt werden. Und darum könne auch ihnen das „Versprechen der Begleitung und Nähe Gottes“ (Nr. 50) im Segen zugesprochen werden. Denn Gott, so könnte hinzugefügt werden, urteilt ohne Ansehen der Person (Röm 2,11).

Die vorgelegte normative Orientierung ist biblisch wie theologisch-ethisch konsistent begründet. Und sie verliert die Verantwortung der Gesellschaft für Ehe und Familie nicht aus den Augen. Verlässlichkeit, Verantwortung und Verbindlichkeit stellen Werte dar, die in der entfalteten Moderne mit der Vielfalt ihrer Lebensoptionen unter Druck geraten können. Die Folgen dieser Ambivalenz der Moderne kommen erst langsam in ihrer ganzen Wucht zu Bewusstsein. Das Zwischen im Titel – zwischen Autonomie und Angewiesenheit – ist dann alles andere als harmlos. Modernes Leben ist ein Leben in Zwischenräumen. Mit all’ der Unruhe, Unsicherheit und Vorläufigkeit, die damit verbunden ist. Appelle an eine objektive Schöpfungsordnung verhallen in solchen Räumen. Die herkömmliche Unterscheidung zwischen regulären und irregulären, geordneten und ungeordneten Verhältnissen ist Ausdruck eines zweipoligen Denkens, das „selten der ganzen Lebensgeschichte von Menschen und ihren Situationen gerecht wird“⁷. Die Orientierungshilfe macht deutlich, dass wir

⁷ Johan Bonny, Die Bischofssynode über die Familie. Erwartungen eines Diözesanbischofs, Antwerpen 2014, Abschnitt 5, online unter: http://www.kerknet.be/admin/files/assets/subsites/4/documenten/SYNODE_UBER_DIE_FAMILIE_D.pdf (19.09.2014). Vgl. im Blick auf wiederverheiratet Geschiedene auch Walter Kasper, Das Evangelium von der Familie,

im ökumenischen Gespräch über die Kriterien sprechen sollten, nach denen wir gerechte von ungerechten Verhältnissen unterscheiden. Und wenn wir uns dabei nicht einig darüber sind, ob das als gerecht gelten soll, „was den Schutz, die Förderung oder der Verwirklichung der Autonomie aller Gesellschaftsmitglieder gewährleistet“⁸ – wer steht dann auf dem Boden der Heiligen Schrift und wer nicht?

Prof. Dr. Stephan Goertz
Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Katholisch-Theologische Fakultät
Seminar für Moraltheologie und Sozialethik, Abt. Moraltheologie
Saarstraße 21
D-55099 Mainz
Fon: +49 (0)6131 – 3925055
E-Mail: goertzst(at)uni-mainz.(dot)de
Web: <http://www.moral.kath.theologie.uni-mainz.de>

Freiburg/Br. 2014, 81: „Es gibt auch nicht *die* objektive Situation [...], sondern viele sehr unterschiedliche objektive Situationen.“

⁸ Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011, 40. „Allerdings ist mit dieser ethischen Bindung der Gerechtigkeit an ein oberstes Gut noch nicht das mindeste darüber ausgesagt, wie eine soziale Ordnung tatsächlich beschaffen sein soll, die das Prädikat ‚gerecht‘ verdient; alles, aber auch alles, hängt für die weitere Bestimmung der Gerechtigkeit nun davon ab, wie der Wert der individuellen Freiheit des näheren gefaßt wird.“ (Ebd., 40f.)

Zwischen Autonomie und Angewiesenheit

Zur Kontroverse um die Orientierungshilfe der EKD¹

1. Was für eine Debatte: heftig, fokussiert und nachhaltig

Anders als die misslungene Familienschrift seien die Thesen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zur Bedeutung der Reformation angemessen: gründlich und bei der eigenen Sache. So konnte man es dieser Tage in einem Kommentar von Reinhard Bingener in der FAZ lesen. Der Vergleich hat mich nachhaltig irritiert, weil es in meiner Perspektive um einen grundlegend anderen Texttypus ging. Gleichwohl spiegelt dies die Nachhaltigkeit und Heftigkeit der Debatte um die Orientierungshilfe² wider, bei der die FAZ eine entscheidende Rolle gespielt hat.

„Sind Sie nicht überrascht über die Diskussion?“ wurde ich immer wieder gefragt. Doch, zunächst einmal war ich überrascht. Nicht nur über Ausmaß und Heftigkeit der Debatte, sondern auch und vor allem über ihren Fokus. Denn der Rat der EKD hatte im Jahr 2008 eine Ad-hoc-Kommission berufen, um kirchliche Handlungsempfehlungen für die aktuellen familienpolitischen Herausforderungen zu formulieren. Die Kommission unter Leitung der ehemaligen Familienministerin Dr. Christine Bergmann sollte sich mit der Spannung zwischen dem offensichtlichen Wunsch nach stabilen Ehen und Familien einerseits und der gesellschaftlichen Wirklichkeit mit einer hohen Scheidungsrate und einer großen Zahl Alleinlebender und Alleinerziehender andererseits auseinandersetzen. Die Zusammensetzung der Kommission – insgesamt 14 Mitglieder: Soziologinnen und Soziologen, Theologinnen und ein Theologe, Juristinnen – Menschen aus Politik und Kirche, Wissenschaft, Diakonie und Verbänden – entsprach der anderer sozialpolitischer Ad-hoc-Kommissionen und Kammern der EKD. Dass unter den 14 Personen in diesem Fall nur drei Männer waren,

¹ Beim folgenden Beitrag handelt es sich um die für die Veröffentlichung überarbeitete und gekürzte Version eines Referates, das die Autorin auf der Fachtagung des Amtes für Gemeindedienst in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern „Familien als verlässliche Gemeinschaft stärken – Herausforderungen für Kirche und Diakonie“ am 19. Mai 2014 in Nürnberg gehalten hat. Die Autorin, ihrerseits Oberkirchenrätin in der EKD, war Geschäftsführerin der im Text angesprochenen Ad-hoc-Kommission.

² Kirchenamt der EKD (Hg.), *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloh 2013.

gab im Nachhinein Anlass zu Fragen. Tatsächlich spiegelt sich aber in der einzigartigen Dominanz von Frauen die Realität in diesem Arbeitsfeld.

Auf dem Hintergrund ihres Auftrags hat sich die Ad-hoc-Kommission mit der soziologischen Wirklichkeit, den familienpolitischen Paradigmen, der Geschichte und Rechtslage beschäftigt, hat Herausforderungen und Brennpunkte der Familienpolitik benannt und schließlich politische wie auch praktisch-theologische Empfehlungen gegeben. Dabei ist die „Orientierungshilfe“ in die Reihe der gesellschaftspolitischen Schriften der EKD einzuordnen – wie „Gerechte Teilhabe“, die „Unternehmerdenkschrift“ oder die Orientierungshilfen zum demographischen Wandel oder zur Gesundheitspolitik. Jeder dieser Texte hat auch ein theologisches Kapitel, das eine spezifische, kirchlich-theologische Perspektive in die Fachdebatte einbringt – und jeder hat auch ein Schlusskapitel, das die Empfehlungen auf die konkrete kirchlich-diakonische Arbeit bezieht.

Gleichwohl sind die Begrifflichkeiten von den Fachwissenschaften geprägt – in diesem Fall also: Autonomie und Angewiesenheit, nicht Freiheit und Bindung. Es geht nicht um differenzierte innertheologische Auseinandersetzung mit Schrift und Tradition, auch wenn auf beides Bezug genommen wird. Die Texte sind auch nicht als Grundsatz- oder „Katechismustexte“ oder als Seelsorge für die Gemeinde zu lesen, sondern sie sind das Ergebnis einer interprofessionellen Debatte von Christinnen und Christen mit ganz verschiedenen Funktionen in Kirche und Öffentlichkeit und richten sich an die Verantwortlichen in einem bestimmten Arbeitsfeld von der Politik bis zur Ebene vor Ort.

Nun ist es nicht das erste Mal, dass die Debatte um eine EKD-Schrift so heftig geführt wird. Auch in der Auseinandersetzung mit der „Unternehmerdenkschrift“ von 2008 gab es ähnlich grundsätzliche Kritik, wenn auch aus einem anderen politischen „Lager“ – die Schrift galt als neoliberal. Auch damals wurde beklagt, dass der theologische Teil zu „dünn“ sei. Es gab Unterschriftenaktionen und Erklärungen mit dem Ziel der Rücknahme des Textes. Wenige Monate später erschien eine Gegenschrift und bei der anschließenden EKD-Synode wurde demonstriert. Interessanterweise ist diese Diskussion aber weder in den Medien noch in der Kirchenkonferenz wirklich wahrgenommen worden; und ich habe mich lange gefragt, warum das beim Thema Familie anders ist.

Zwei Antworten darauf habe ich gefunden: Zum einen rührt das Thema „Unternehmen und Zukunft der Sozialen Marktwirtschaft“ anders als das Thema „Familie“ nicht ans Selbstverständnis kirchlichen Handelns. Hier zeigt sich noch immer eine deutliche Spaltung zwischen der Welt von Wirtschaft und Arbeit mit ihrer ökonomisch-politischen Ausrichtung auf der einen Seite und der Welt von Kirche und Familie mit ihrer Orientierung an Nächstenliebe auf der anderen. Geld oder Liebe – Politik oder Religion – Außen und Innen – Männer- und Frauenwelt: Dass diese Dichotomie noch immer nicht überwunden ist, hätte ich

mir zu Beginn meiner Berufstätigkeit nicht vorstellen können. Und es ist auch deshalb problematisch, weil die sogenannten „weichen Werte“, die Fürsorge-Werte, in Politik und Management den „harten“ ökonomischen Fakten immer noch nachgeordnet werden. Wer in den letzten Wochen *Spiegel*, *Stern* oder *Brigitte* gelesen, wer Talkshows zum Thema „Rente“ gesehen hat, der hat wahrgenommen, dass viele Frauen zwischen 40 und 50 sich als betrogene Generation verstehen: Weder die unentgeltliche Erziehungs- und Pflegearbeit in der Familie noch die professionelle Infrastruktur sind so ausgestattet, dass sie mit dem Anspruch an die Erwerbsarbeit beider Geschlechter vereinbar wären.

Zugleich allerdings, und das ist meine zweite Antwort, erfährt „Familie“ als Lebensgemeinschaft im Wertesystem der Bürgerinnen und Bürger gerade eine enorme Aufwertung. Gerade weil die Erwerbswelt inzwischen für Frauen wie Männer zentral ist und gerade weil sie in einem starken Wandel begriffen ist und enorme Herausforderungen birgt, wird Familie zu einer Art Gegenwelt, auf die sehr viele Menschen große Erwartungen richten. Und dabei erhofft man sich die Unterstützung auch der Kirchen. Ganz im Gegensatz zu der Sehnsucht nach Familie und Gemeinschaft gehört aber die „Versingelung“ der westlichen Gesellschaften zu den Megatrends, die laut *Time-Magazin* unser Leben verändern. Der Soziologieprofessor Eric Klinenberg kommt zu dem Ergebnis, dass Alleinleben der beste Weg ist, die modernen Werte einer individualistischen Gesellschaft zu leben: Freiheit, Selbstverwirklichung und Selbstkontrolle – eben Autonomie. Auch viele Paare kennen im Übrigen Lebensphasen, in denen sie aus beruflichen Gründen über lange Zeit getrennt leben und die eigenen Spielräume neu ausloten. Immerhin jedes dritte Paar in den ersten Berufsjahren ist betroffen – und für viele ist das der selbstverständliche Preis für berufliche Mobilität und Karriere. Die jungen Frauen, die in Deutschland oder Polen mit der Arbeit von Ost nach West gezogen sind, die Familienväter, die montags bis freitags unterwegs sind, sie gehen den Märkten nach. Zurück bleiben die Alten und oft genug die Kinder.

Genau wie Unternehmen in schwankenden Märkten müssen Menschen ihre Finanz- und Lebensplanung anpassen, wenn sie nicht mehr mit einer festen Arbeitsstelle oder einem festen Einkommen rechnen können – so beschreibt Markus Väth³ die Zukunft von Arbeit und Gesellschaft. Ob es um Familienplanung, Haus, Karriere oder Wohnort geht: In Zukunft werden wir sehr bewusst über die Bestandteile unseres Lebens entscheiden müssen. Die Frage ist, so Väth, wo wir als Gesellschaft die Grenze zwischen Flexibilität und Selbstaufgabe ziehen. Wofür übernimmt der Einzelne die Verantwortung, wofür der Staat und was ist die Herausforderung für die Wirtschaft? Im Hamsterrad des Wettbewerbs, in dem viele sich verschleißen und ausbrennen, zerfällt der Lebens-

³ Markus Väth, *Cooldown. Die Zukunft der Arbeit und wie wir sie meistern*, Offenbach 2013.

lauf in Projekte. Angesichts der Mobilität schwindet die Möglichkeit, an einem Ort wirklich Wurzeln zu schlagen. Erfahrung wird durch Innovation entwertet, und die schiere Zahl der Lebens- und Arbeitsbeziehungen bedroht die Dauer der Bindungen.

Der Philosoph Hartmut Rosa beschreibt diese Prozesse als strukturelle Entfremdung und zeigt zugleich, wie sehr wir eben auf Erfahrungen und Beziehungen, auf Verortung angewiesen sind, um Resonanz zu erfahren.⁴ Das kann aber nur gelingen, wenn Politik und Wirtschaft Rahmenbedingungen schaffen, die diese Lebensform unterstützen. Insofern ist die Frage nach der Lebensform auch in einem freiheitlichen Staat eben nicht nur eine private Frage. Und die Frage, was wir meinen, wenn wir von Familie sprechen, ist eben gesellschaftspolitisch hoch relevant.

2. Zwischen Empirie, Entwicklungspfaden und Leitbildern – zur Arbeit der Kommission

Vielleicht gehört es zu den im Nachhinein nicht unproblematischen Rahmenbedingungen, dass diese politische wie die historische Rahmung familiärer Lebensformen für die Kommission ganz selbstverständlich war. In den ersten Sitzungen, in denen es darum ging, sich über den eigenen Auftrag zu verständigen, bestand schon bald Übereinstimmung, dass wir zunächst eine empirische Bestandsaufnahme brauchten, dass sodann klar werden und auch beschrieben werden sollte, welche Entwicklungspfade die Familienpolitik in Deutschland genommen hatte, welche Trends erkennbar sind und wo auf diesem Hintergrund heute die Brennpunkte liegen. Dabei wurde deutlich: Die Veränderungsprozesse und Herausforderungen, die Familien heute kennzeichnen, haben allesamt mit Modernisierungsprozessen zu tun – mit der überragenden Bedeutung von Bildung und Erwerbsarbeit in der Arbeitsgesellschaft, mit der Entwicklung von Autonomie, Individualität und Vielfalt und schließlich mit der wachsenden Ungleichheit und der Unterschätzung von Sorgearbeit. Vier will ich kurz herausgreifen:

1.) *Die Zeit für Familiengründung ist knapp geworden.* Lange Ausbildungszeiten und schwierige Berufseinstiege haben zur Folge, dass die Geburt von Kindern im Lebenslauf immer weiter hinausgeschoben wird. Und – auch daran sei hier erinnert – ein nicht kleiner Teil der betroffenen Frauen leidet darunter, dass ihr Kinderwunsch sich nicht, wie geplant, erfüllt, weil die Zeit knapp geworden ist, weil sie den richtigen Partner nicht gefunden haben. Reproduktionsmedizin

⁴ Hartmut Rosa, *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit.* Aus dem Englischen von Robin Celikates, Berlin 2013.

spielt bei der Familienplanung eine immer größere Rolle. 100.000 Samenspenderkinder leben inzwischen in Deutschland.

2.) *Die Vielfalt des Familienlebens nimmt zu.* Ein Drittel aller Kinder werden nichtehelich geboren. Das sind doppelt so viele wie noch vor zwanzig Jahren. Die Ehe ist nicht mehr Voraussetzung, sondern Folge gemeinsamer Kinder. Dabei ist der Anteil alleinerziehender Familien deutlich angestiegen. In Ostdeutschland machen verheiratete Familien nur noch knapp die Hälfte aus, während jede vierte Familie eine Ein-Eltern-Familie ist. Familien auf Ehebasis sind zunehmend Patchwork-Konstellationen. Das alles bedeutet: Familie ist nicht mehr die vielbeschworene „Gemeinschaft des Blutes“, sie ist nicht einfach Schicksalsgemeinschaft, sondern mehr und mehr auf Entscheidungen füreinander gegründet. Die Soziologie spricht von Familie als „Herstellungsgemeinschaft“. Das bedeutet: Familie zu leben braucht bewusste Arbeit an einer gemeinsamen Identität und Kultur und Zeit für vielfältige Kontakte – und eine gute finanzielle Basis.

3.) *Die gesellschaftliche und ökonomische Spreizung wächst.* Auffällig ist die Polarisierung sozialer Lebenslagen zwischen Ein- und Zwei-Verdiener Haushalten – vor allem aber zwischen denen, die für Kinder sorgen, und denen, die keine Kinder zu versorgen haben. Familienarbeit wird finanziell nur honoriert, wenn sie auf Ehe- oder Lebenspartnerschaft basiert. Auch deshalb sind Alleinerziehende, die kaum in Vollzeit arbeiten können, überdurchschnittlich häufig von Einkommensarmut betroffen.

4.) *Die Zuordnung von Familienerziehung und öffentlicher Erziehung hat sich in Gesamtdeutschland verändert.* Der Streit um Betreuungsgeld und Krippenplätze dreht sich nicht zuletzt um die Frage, was nötig ist, um die Chancen dieser Kinder zu verbessern. Aus der Geschichte der DDR bringt Deutschland nicht nur die selbstverständliche Erfahrung von Krippenerziehung und Ganztagschulen mit, sondern dazu gehört auch ein anderes Miteinander von Schule und Elternhaus und natürlich die Sorge vor staatlichen Eingriffen und Ideologisierung im Dienst von Staat und Wirtschaft.

3. Zur Rolle der Kirche im politischen Wertesystem

Die wechselseitige Einflussnahme von Politik, gesellschaftlichen Entwicklungen und Kirche als Institution ist gerade auf dem Feld von Ehe und Familie in Deutschland besonders groß. Mit ihren biblisch begründeten Leitbildern haben die Kirchen immer Einfluss genommen auf die Entwicklung von Eherecht und Familienleben. „Kinder, Küche, Kirche“ waren nie unpolitisch – im Gegenteil: in diesem Feld hat sich die Kirche deutlich positioniert – ob es um Elternrechte

und Kindererziehung ging oder auch um die Verhinderung der Erwerbstätigkeit von Frauen. Das familienpolitische Modell in Deutschland ist im Miteinander der beiden großen Kirchen ganz wesentlich von der christlichen Soziallehre geprägt. Und dieses Leitbild wirkt bis heute nach – von den Sozialsystemen bis zur Halbtagschule.

Die Mitglieder der Kommission waren sich schnell darüber einig, dass die Kirche, die bis heute für die Entwicklung und Gestaltung von Erziehung und Pflege in Deutschland wesentlich Verantwortung trägt, nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht hat, sich auch politisch über die Zukunft von Familien zu äußern. Dabei ist es unverzichtbar, den Blick über Deutschland hinaus auf Europa hin zu weiten. Denn es ist letztlich die europäische Rechtsprechung, die das Verhältnis von individueller Gleichstellung – zum Beispiel ehelicher und nichtehelicher Kinder oder homo- und heterosexueller Menschen – und dem Schutz der familiären Gemeinschaft auch in Deutschland verändert hat.

In der Debatte um unseren Text spüre ich eine große Skepsis gegenüber familienpolitischen Leitbildern, die ganz sicher damit zusammenhängt, dass wir in Deutschland schlechte Erfahrungen mit den Eingriffen totalitärer Systeme ins Private gemacht haben. Und die Vielfalt heutigen Familienlebens ist ja auch ein starkes Argument für die ganz persönliche Gestaltungsfreiheit dieses Lebensraums. Aber auch Wahlfreiheit braucht eine politische Rahmensetzung und Infrastruktur, die sie ermöglicht.

„Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken“ – der Titel der EKD-Schrift ist also Programm. Es geht darum, Rahmenbedingungen zu schaffen, die es Menschen ermöglichen, die Gemeinschaft zu leben, die sie leben wollen. Denn wir haben es längst mit neuen Leitbildern bei alten familienpolitischen Realitäten zu tun. Dann brauchen Familien aber auch endlich Unterstützung bei Erziehung und Bildung, bei der Pflege und in Krisensituationen.

4. Zur Bedeutung von Angewiesenheit und Sorgearbeit – die übersehene Botschaft der Orientierungshilfe

Sorgearbeit ist Arbeit, die schon immer im Schatten stand, und zunehmend abgewertet wurde. Zunächst auf dem Hintergrund einer traditionellen Familienverfassung mit geschlechtshierarchischer Arbeitsteilung, dann durch die Dynamik einer berufsorientierten Emanzipationsbewegung, die die traditionelle Geschlechterhierarchie thematisierte und auflöste. Am Ende dieser Entwicklung steht eine ökonomisierte Erwerbs- und Konsumgesellschaft, in der nichts gilt, was nichts kostet. Haus- und Familienarbeit, Erziehung und Pflege brauchen deshalb eine neue gesellschaftliche Wertschätzung – und zwar jenseits der geschlechterspezifischen Arbeits- und Rollenteilung.

Die Orientierungshilfe deutet die Situation von Familien auf dem Hintergrund moderner Vorstellungen von Autonomie, Gleichheit und Gerechtigkeit. Individualität und Vielfalt moderner Gesellschaften werden deshalb akzeptiert und nicht verworfen. Das ist aber nur die eine Seite des Spannungsfeldes, sozusagen der erste Teil, der für die Mitglieder der Kommission selbstverständlich war – in der Tat, vielleicht auch deshalb, weil die Frauen in der Mehrheit waren.

Dabei wird übersehen, dass die Orientierungshilfe sich in ihrem zweiten Teil durchaus kritisch zu den Schattenseiten der Moderne positioniert. Sie macht nämlich zugleich deutlich, dass die wechselseitige Angewiesenheit aller in den Modernisierungsprozessen unterschätzt wurde.

Und hier kamen durchaus auch biblische Überlegungen mit ins Spiel: Dass Angewiesenheit für unser Menschsein konstitutiv ist, versucht das theologische Kapitel am Beispiel der Schöpfungserzählung wie des Segenshandelns Gottes in den Mittelpunkt zu rücken.

Leitlinie einer evangelisch ausgerichteten Förderung von Familien, Ehen und Lebenspartnerschaften muss die konsequente Stärkung aller fürsorglichen Beziehungen sein, heißt es am Ende konsequent im Text. Wo Menschen auf Dauer und im Zusammenhang der Generationen Verantwortung füreinander übernehmen, sollten sie Unterstützung in Kirchengemeinden und diakonischen Einrichtungen finden – mit praktischen Hilfen, mit gottesdienstlichen, pädagogischen und diakonischen Angeboten. Die Form, in der Familie und Partnerschaft gelebt werden, darf dabei nicht entscheidend sein. Die Mitglieder der Kommission waren und sind überzeugt, dass beides zusammengehört: der Respekt vor der Freiheit wie die Stärkung fürsorglicher und gerechter Beziehungen.

Der Rat der EKD hat die Gedanken zu Fürsorge und Angewiesenheit, die der Text sehr starkmacht, immer begrüßt und hervorgehoben. Genauso unstrittig war, dass die Kriterien, die eine gelungene Ehe ausmachen, auch auf andere Lebensformen Anwendung finden sollten. Strittig scheint mir bis heute, wie wichtig dabei die Vorstellung eines Leitbildes der Ehe als des traditionellen Modells für uns als Kirche ist.

Für die Ad-hoc-Kommission war dabei die Akzeptanz unterschiedlicher Formen bei gleichen Kriterien und die Freiheit des Menschen, die Gestaltung seines Lebens zu wählen, unverzichtbarer Bestandteil der Arbeit. Sie hat deshalb im Sommer 2011 dem Rat vorgeschlagen, dem Text die Überschrift „Ehe, Familien und Lebenspartnerschaften stärken“ zu geben. An dieser Stelle ist der Rat nicht mitgegangen und hat sich auf dem Hintergrund des familienpolitischen Auftrags entschieden, nur den Begriff Familie zu nutzen.

5. Und die Theologie?

Was ist Familie? Über Jahrhunderte zuerst eine Hausgemeinschaft, für die nicht einmal der Begriff „Familie“ eine Rolle gespielt hat. Und was ist Ehe? Über lange Zeit eine Rechtsbeziehung, zu der auch mehr als eine Frau gehören konnte. Die Zeit, in der Familien Eigentumsverhältnisse waren, ist noch nicht lange vorbei – und auch die Zeit der Geschlechterhierarchie nicht. Bis zu Beginn der 1970er Jahre entschieden Männer als Haushaltsvorstand über die Erwerbstätigkeit ihrer Frauen. Erst in dieser Zeit gewannen Pastorinnen in der evangelischen Kirche die gleichen Rechte wie ihre Kollegen. Auch ich bin deshalb überzeugt, dass die unterschiedlichen Familienformen von heute – die sogenannte klassische Familie, Patchworkfamilien, Alleinerziehende, Regenbogenfamilien – weit mehr gemeinsam haben als die traditionelle Familie mit den unterschiedlichen Formen in biblischen Zeiten, ja noch der Reformations- und Neuzeit. Was wir unter Familie verstehen, ist in einem dauernden Wandel begriffen – und der Kommission lag viel daran, deutlich zu machen, dass es viel zu kurz gegriffen wäre, diesen Wandel als Verfallsgeschichte zu verstehen.

Angesichts der Vielfalt biblischer Bilder und der historischen Bedingtheit des familiären Zusammenlebens entsprächen ein normatives Verständnis der Ehe als „Göttliche Stiftung“ und eine Herleitung der traditionellen Geschlechterrollen aus einer vermeintlichen „Schöpfungsordnung“ weder der Breite des biblischen Zeugnisses noch unserer Theologie, hat der Ratsvorsitzende deshalb bei der Pressekonferenz zur Orientierungshilfe formuliert. Die Schrift setze vielmehr das geschichtliche Gewordensein und den Wandel familiärer Leitbilder voraus. Dabei könne sie sich auch auf Martin Luther beziehen, der bei aller Hochschätzung als „göttlich Werk und Gebot“ die Ehe zum „weltlich Ding“ erklärt, das von den Partnern gestaltbar ist und gestaltet werden müsse – als generationenübergreifender Lebensraum mit Verlässlichkeit in Vielfalt, Verbindlichkeit in Verantwortung, Vertrauen und Vergebungsbereitschaft, Fürsorge und Beziehungsgerechtigkeit. Aus einem evangelischen Eheverständnis kann also deshalb eine neue Freiheit auch im Umgang mit gesellschaftlichen Veränderungen erwachsen – gleichwohl empfiehlt der Text einen verbindlichen institutionellen Rechtsrahmen, an dem zum Beispiel auch finanzielle Entlastungen andocken können, und nimmt dabei ausdrücklich auf die Ehe Bezug.

Dennoch blieben die theologischen Überlegungen des Ratsvorsitzenden von Anfang an nicht ohne Widerspruch: „Schöpfungsordnung“, „Scheidungsverbot“ und Ablehnung von „Homosexualität“ in der Bibel bilden die „Ecksteine“ für die biblisch-theologische Kritik. In all diesen Fällen enthält die Orientierungshilfe implizit oder explizit eine andere „Einordnung“. Polarität wird eben nicht nur als Geschlechterpolarität verstanden, das Scheidungsverbot wird vor allem als Schutz der Schwächeren interpretiert, die biblische Ablehnung der Homosexu-

alität wird darin begründet, dass ein unserem heutigen Verständnis vergleichbares Konzept homosexueller Liebe auf Augenhöhe nicht existierte. Gleichwohl wird nicht erst heute das eigene, zeitbedingte Selbstverständnis in diese Texte „hineingelesen“, während irritierende Wahrnehmungen in biblischen Texten (gesegnete Vielehen, Rechtlosigkeit von Frauen und Kindern etc.) ausgeblendet werden. Der Versuch, die biblischen Texte einer solchen Überformung oder zeitlosen Abstraktion zu entkleiden, um ihre befreiende Kraft wahrzunehmen, wird offenbar von vielen als „desorientierend“ erlebt.

Wer aber die Kirche vor allem als Normen- und Werteagentur versteht, nimmt die Breite gemeindlichen und diakonischen Handelns sowie die vielfältige Praxis in sozialen Projekten und Einrichtungen nicht wirklich zur Kenntnis.

Kirche lebt vom Miteinander in den Familien – gerade die jüngste Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung hat gezeigt, wie wichtig Familie als religiöse Sozialisationsagentur, als Keimzelle gesellschaftlichen und nachbarschaftlichen Zusammenhalts, als Ort ethischen Lernens ist. Oft genug bilden Familien die Mitte und das Rückgrat der Gemeinden. Aber mehr als die Kirche Familien braucht, brauchen Familien die Kirche. Acht Aspekte will ich dafür benennen:

Familien brauchen:

1.) *Eine Kirche, die offen ist für Rollenveränderungen – zwischen den Geschlechtern wie bei den Altersbildern.* Und dabei geht es ans Eingemachte. Ehrenamt, Fürsorge und religiöse Sozialisation – das alles ist tangiert von den neuen Rollenbildern: Frauen- und Männergruppen, Ehrenamt und Altenarbeit in der Kirche müssen sich so ändern, dass die Kompetenzen und Lebensschwerpunkte von Menschen, aber auch ihre Sehnsucht nach Gemeinschaft und Zuwendung und ihr Einsatz fürs Gemeinwesen ernst genommen werden.

2.) *Eine Kirche, die Hochzeiten feiert und Krisen ernst nimmt:* Kirche ist nach wie vor der Ort, wo Taufen und Konfirmationen, wo Weihnachten gefeiert wird, wo Beerdigungen begangen werden. Mit solchen Festzeiten verknüpfen sich heute ganz neue Herausforderungen, Brüche ernst zu nehmen und Zusammenhalt zu gestalten. Kirche als Gemeinde kann diesen Herausforderungen nur gerecht werden, wenn sie mit Kirche als Diakonie zusammenarbeitet, Beratung ernst nimmt und Angebote an den Knoten- und Krisenpunkten des Lebens verknüpft.

3.) *Gemeinden, die mit der Trägerschaft von Tageseinrichtungen und Familienzentren punkten:* Dabei geht es nicht nur um den quantitativen, sondern auch um den qualitativen Ausbau der Tageseinrichtungen für Kinder. Denn angesichts der Schwierigkeiten der in vielen Fällen finanzschwachen Kommunen, allein das quantitative Ausbauziel zu erreichen, droht die Verbesserung der Qualität der angebotenen Bildungs- und Betreuungsplätze zu kurz zu kommen.

Nicht zuletzt geht es darum, in Familienbildungsstätten und Familienzentren die Elternarbeit zu stärken und auch auf religiöse Bildung und Wertekompetenz zu achten.

4.) *Eine Kirche, die bewusst Zeitpolitik betreibt:* Dabei geht es einerseits um die Trägerschaft von Einrichtungen und deren Vereinbarkeit mit der Erwerbswelt – nicht nur im Blick auf Produktion und Dienstleistung, sondern auch im Blick auf die eigene diakonische Arbeit. Die Kirche muss hier wie bei der Gestaltung von Festen Akzente setzen, die auf die geringe Zeit von Familien Rücksicht nehmen, und sie gestalten.

5.) *Eine „familiaritas“ aller Generationen:* Wenn es um die Weitergabe von Glauben und Werten, Traditionen und Erfahrungen geht, brauchen Familie und Gesellschaft alle Generationen. Ohne die private Solidarität der älteren Generation geriete die jüngere in Schwierigkeiten – und der private „Austausch“ von Leistungen entspricht dem sozialstaatlichen in den Sicherungssystemen durchaus. Die multilokale Mehrgenerationenfamilie funktioniert, aber sie stößt in einer mobilen Welt an Grenzen in Zeit und Raum. Hier kann Gemeinde mit dem Aufbau von Netzwerken viel zur Entlastung beitragen.

6.) *Eine gemeinwesenorientierte Kirche:* Pflege und auch die Hilfe bei familiären Krisen und Problemen wird der Diakonie zugeordnet – das gilt für soziale und ökonomische Notlagen genauso wie für die Arbeit mit Alleinerziehenden oder Adoptivfamilien. Jede Familie ist anders. Es geht darum, rund um Hochzeiten und Trennungen, Taufen und Konfirmationen, Umzüge, Krankheitserfahrungen oder diakonische Krisenintervention genau und sensibel hinzusehen und Familien mit den passenden Angeboten anzusprechen. Das kann nur gelingen, wenn Kirchengemeinden und diakonische Einrichtungen sich noch stärker miteinander und mit der Zivilgesellschaft vernetzen.

7.) *Eine moderne Arbeitgeberin:* Auch als Arbeitgeberin ist Kirche gefragt, wenn es darum geht, Familie zu unterstützen: Das betrifft die Tarifgestaltung in den Erziehungs- und Pflegeberufen genauso wie die Vereinbarkeit von Beruf und Familie, es betrifft aber auch die Erwartung an Pfarrerinnen und Pfarrer. Pfarrhäuser bilden den Wandel ab. Die wachsende Vielfalt von Familienformen hat in den letzten Jahrzehnten immer wieder zu Konflikten geführt – von der Berufstätigkeit der Pfarrfrauen bis zum Zusammenleben gleichgeschlechtlicher Partner und der bireligiösen Ehe einer Vikarin. Teilzeitbeschäftigungen und Pendelbeziehungen gibt es inzwischen auch im Pfarrhaus, auch hier wird um eine gute Vereinbarkeit von Beruf und Familie gerungen, genauso wie um einen angemessenen Umgang mit Scheidungen und die Frage, wie Familie als Wahlverwandtschaft gelebt werden kann. Diese Erfahrung kann auch ein Schatz sein, den die Kirche in die Gesellschaft einzubringen hat.

8.) *Familienkompetente und politisch wache Gemeinden*: Aus all dem resultieren neue Anforderungen für alle, die Verantwortung in der Gemeinde übernehmen, die planen und gestalten. Sie sollten die Gegebenheiten und Veränderungen nicht nur sensibel wahrnehmen, sondern sie bei der Entwicklung von Angeboten gezielt berücksichtigen. Sie brauchen ein Bewusstsein für die engen Zeitspielräume von Familien, wenn es um Gottesdienstzeiten oder um Öffnungszeiten von Einrichtungen geht. Sie sollten sich einbringen in kommunale Netzwerke und Prozesse und mit anderen Trägern und Initiativen in der Zivilgesellschaft zusammenarbeiten. Sie sollten sich politisch einmischen, wenn es um Quartiersentwicklung und Verkehrssysteme, um Schwimmbäder und die Qualität von Einrichtungen geht. Kirchen haben die Möglichkeit der Mitarbeit vom Jugendhilfeausschuss bis zum Sozialausschuss, von der Stadtplanung bis zu den neuen Netzwerken der Bürgerbeteiligung. Sie müssen sie nutzen.

6. Es gibt noch viel zu denken und zu tun – zu den Konsequenzen

Ich erlebe, dass in der Debatte Themen aufbrechen, die für die Kommission selbst keine Rolle gespielt haben oder nicht zum Auftrag gehörten: Dass nicht nur die pastoralpsychologische, sondern auch die medizinische Seite im Text unterbelichtet ist – eben die Fragen von Sexualität, Generativität und Reproduktionsmedizin, hängt ebenfalls mit Auftrag und Zusammensetzung zusammen, bleibt aber ein Defizit.

Dass die Frage der Institution in einer Zeit zunehmender Individualisierung und Vertraglichkeit theologisch noch einmal reflektiert werden muss, war während der Debatten in der Kommission schon spürbar.

Und dass schließlich die hermeneutischen Fragen und die Auseinandersetzungen mit den entscheidenden Texten von der Genesis bis zum Scheidungsverbot noch einmal auf die Tagesordnung kommen müssen, ist gut und richtig.

Die familienpolitischen oder auch die kirchlich-diakonischen Handlungsfelder im Text werden so gut wie nicht diskutiert. Deshalb bleibt es so wichtig, darüber nachzudenken, wie Kirche für gelingendes Familienleben eintreten kann – in der Verbindung von Gemeinde und Diakonie, in nachbarschaftlichen Netzwerken, aber auch als Arbeitgeberin.

Cornelia Coenen-Marx
Oberkirchenrätin
Referentin Sozial- und Gesellschaftspolitische Fragen
Evangelische Kirche in Deutschland (EKD)
Herrenhäuser Str. 12
30419 Hannover
E-Mail: coenen-marx(at)t-online(dot)de

Migration als Lernort für globales Zusammenleben in Verschiedenheit

Abstract

Migration forciert im 21. Jahrhundert die globale Frage nach dem Zusammenleben in Verschiedenheit. Nach einem Überblick über Migration und Religion im europäischen Diversitätsdiskurs fragt die Autorin nach dem Beitrag der christlichen Kirchen und der Theologie. Migration wird für die im deutschsprachigen Raum – noch – migrationsblinde Kirche als „Lernort einer Kultur der Anerkennung“ an vier Aufgaben durchbuchstabiert: inklusiv wahrnehmen und handeln lernen, den Umgang mit Differenz und Fremdheit sowie Gerechtigkeit und Anerkennung lernen. Drei bibeltheologische Motive, die die aktuelle Situation aus der Perspektive des Glaubens wahrnehmen lassen können, runden den Beitrag ab: Diversität als Geschenk Gottes, die Völkerwallfahrt zum Zion sowie das Reich Gottes als Begründung und Beginn eines Zusammenlebens in Verschiedenheit.

In the 21st century, migration forces the global question of living together in diversity. After an overview of migration and religion within the European discourse of diversity, the author discusses the contribution of the Christian churches and of theology. For the church in the German-speaking countries, which are as of yet blind in regard to the issue of migration, the following tasks are posed: learning to see and act with inclusivity in mind, dealing with difference and otherness, learning to act justly and to practice acceptance. Three biblical theological motives, which could help to experience the current issue from the perspective of faith, are further discussed: diversity as a gift of God, the pilgrimage to mount Zion together with the kingdom of God as a grounding and beginning of a life together and in diversity, which has been promised by God for the future.

1. Wie können wir in Verschiedenheit zusammenleben? – Die Schlüsselfrage des 21. Jahrhunderts

„Ein im globalen Maßstab erfolgreiches Zusammenleben in Frieden und Differenz stellt für die Menschheit zweifellos die große, vielleicht entscheidende Herausforderung im 21. Jahrhundert dar.“¹

„Entweder können wir in diesem Jahrhundert eine gemeinsame Zivilisation aufbauen, mit der jeder sich identifizieren kann, die von denselben universellen Werten zusammengehalten, von einem kraftvollen Glauben an das Abenteuer Menschheit geleitet und durch all unsere kulturellen Unterschiede bereichert wird; oder wir gehen alle in einer gemeinsamen Barbarei unter.“²

¹ Ottmar Ette, *ZusammenLebensWissen. List, Last und Lust literarischer Konvivenz im globalen Maßstab*, Berlin 2010, 29.

² Amin Maalouf, *Die Auflösung der Weltordnungen*, Berlin 2010, 27.

In Wissenschaft und Kunst mehren sich in jüngerer Zeit Stimmen, die die Brisanz der Frage nach dem Zusammenleben der Menschheit drastisch hervorheben. Exemplarisch kommen hier zwei Zugänge zu Wort. Der deutsche Romanist Ottmar Ette befragt „Literaturen ohne festen Wohnsitz“, die von AutorInnen im Exil oder „zwischen Kulturen“ geschrieben wurden, auf ihr Potential für die Frage nach dem Zusammenleben. Zu der Vielzahl der dabei entdeckten „Gnoseme“ des Zusammenlebenswissens gehören u. a. ein Bewusstsein von Differenz und Diversität, Perspektivenwechsel, Raum- und Zeitkonzepte unterschiedlicher Logiken sowie ein inklusives Identitätsbildungskonzept, das Migration nicht als Verlust interpretiert, sondern als Entdeckung von etwas Neuem versteht.³

Für den libanesisch-französischen Schriftsteller Amin Maalouf wird das Zusammenleben mit muslimischen ImmigrantInnen in Europa der entscheidende Faktor im Verhältnis zwischen Europa und der arabischen Welt. Die Situation von Minderheiten ist für jede Gesellschaft und die Menschheit insgesamt „einer der sichersten Indikatoren für moralischen Fortschritt oder Rückschritt“⁴; noch schärfer: „Hier, um die Immigranten, wird der entscheidende Kampf unserer Epoche geführt werden müssen, hier wird er gewonnen oder verloren.“⁵

In der zusammenwachsenden und zugleich zerrissenen globalisierten Welt des 21. Jahrhunderts ist die Frage nach dem Zusammenleben in Verschiedenheit eine Schlüsselfrage. Pluralität als Faktum und Ausgangssituation bildet dabei nicht das Problem, sondern den Kontext der Überlegungen. „Pluralität [aber] ist in ihrem Kern Differenz; darum bildet der Umgang mit Differenz den Knoten des Pluralismusproblems.“⁶

Im Fokus der gesellschaftlichen, politischen und wissenschaftlichen Diskurse in Europa steht daher heute die Frage nach der Diversität – Synonym und Schlüsselwort für ein Pluralitätsverständnis, in dessen Zentrum die Anerkennung von Differenz steht. Diversität bildet den Kern einer neuen „normativen Metaerzählung“ im gesellschaftlichen Selbstverständnis.⁷ WissenschaftlerInnen sprechen von einer Diversitätswende in Politik und Wirtschaft, die maßgeblich durch den Kampf um Minderheitenrechte und das „Aufkommen sogenannter Identitätspolitik“ beeinflusst sind.⁸ Die mit Diversität verbundenen

³ Vgl. Ette, ZusammenLebensWissen (s. Anm. 1), 117–164.

⁴ Maalouf, Die Auflösung (s. Anm. 2), 56.

⁵ Maalouf, Die Auflösung (s. Anm. 2), 196.

⁶ Karl Ernst Nipkow, Bildung in der pluralen Welt. Bd. 1: Moralphädagogik im Pluralismus, Gütersloh 1998, 176.

⁷ Vgl. Yudhishtir Ra Isar, Cultural Diversity, in: Theory, Culture & Society 23 (2006), 2–3, 372–375.

⁸ Vgl. Steven Vertovec, „Diversität“ und die gesellschaftliche Vorstellungswelt, in: Julia Dahlvik – Christoph Reinprecht – Wiebke Sievers (Hg.), Migration und Integration – wissenschaftliche Perspektiven aus Österreich. Jahrbuch 2/2013, Wien 2013, 21–47, hier 21.

„normativen Diskurse, institutionellen Strukturen, Maßnahmen und Praktiken“⁹ betreffen neben Migration auch Geschlecht, Sexualität, Alter, Bildung, Behinderung oder Ethnie. Migration ist daher nicht Ursache und Auslöser von Diversität, forciert jedoch die damit verbundenen Herausforderungen.

2. Migration und Religion im Diversitätsdiskurs

„Migropa entsteht.“¹⁰ Der Bildungswissenschaftler Paul Mecheril macht darauf aufmerksam, dass Europa längst eine Migrationsgesellschaft *ist*. „Wir leben in einem Zeitalter, für das Phänomene der Migration konstitutiv sind.“¹¹ Migration ist weder eine Störung noch eine vorübergehende Phase der europäischen Geschichte. Migration ist Normalität. Gleichwohl muss man freilich nüchtern feststellen, dass dies im Bewusstsein vieler Menschen noch nicht angekommen ist.

Auch in der europäischen Migrationsforschung wird Migration vielfach noch als Problem betrachtet. Man spricht von Migrationsströmen oder stellt MigrantInnen als homogene Gruppe dar, die selbst kaum zu Wort kommt. Forschungen zu Migration und Integration waren lange Zeit durch eine ausgeprägte Problem- und Defizitorientierung charakterisiert. Seit einigen Jahren erst rückt „die Analyse der migrationsbezogenen sozialstrukturellen und soziokulturellen Veränderungspotentiale verstärkt in den Mittelpunkt“.¹² Es wächst die Aufmerksamkeit

„für die den Migrations- und Integrationsprozessen innewohnende Antriebskraft für gesellschaftliche und institutionelle Erneuerung, für Lernprozesse auf individueller wie kollektiver Ebene, für die kulturelle und demokratische Erneuerung der Gegenwart, für den Umgang mit Diversität und die Verwirklichung der Ansprüche auf soziale Gerechtigkeit“.¹³

Auch Religion von MigrantInnen und religiöse Diversität werden in den säkularen Gesellschaften Westeuropas fast ausschließlich als Problem wahrgenommen, dies betrifft vor allem den Islam. Orthodoxe und freikirchliche ChristInnen sind in der Forschung und im politischen Diskurs weitgehend unsichtbar, und die Tatsache, dass auch in den einheimischen Kirchen die Zahl von migranti-

⁹ Vertovec, „Diversität“ (s. Anm. 8), 22.

¹⁰ Heinz Fassmann, Migration: Konstituens der *Conditio humana*, in: Österreichische Forschungsgemeinschaft (Hg.), Migration (Wissenschaft – Bildung – Politik 15), Wien – Köln – Weimar 2013, 5–26, hier 23.

¹¹ Paul Mecheril u. a., Migrationspädagogik, Weinheim 2010, 7.

¹² Julia Dahlvik – Christoph Reinprecht – Wiebke Sievers, Vorwort, in: dies. (Hg.), Migration und Integration (s. Anm. 8), 9–17, hier 10.

¹³ Dahlvik – Reinprecht – Sievers, Vorwort (s. Anm. 12), 10.

schen Gläubigen zunehmend wächst, wird nicht angemessen berücksichtigt. Ein Perspektivwechsel in der Forschung, der sich auf die Suche nach dem Potential von „MigrantInnen-Religion“ macht, steht noch weitgehend aus. Wie Richard Alba und Nancy Foner im Vergleich der diesbezüglichen Diskurse in den USA und in Europa zeigen, gilt diese Religion in Europa eher als Barriere denn als Brücke zur Integration.¹⁴

3. Und die Rolle der Kirchen?

Rezipieren die Kirchen diese Diskurse? Was tragen sie zu diesen und den damit verbundenen Politiken bei?

3.1. Ökumenische Perspektive

Die christlichen Kirchen sind wesentliche Akteure in diesem Zukunftslaboratorium des Lebens in „Migropa“. So haben die Evangelische Kirche in Deutschland und die Deutsche Bischofskonferenz bereits 1997 in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen ein „Gemeinsames Wort“ „zu den Herausforderungen von Migration und Flucht“ herausgegeben.¹⁵ Der Text bietet historische, biblische, ethische, theologische und politische Überlegungen und Praxisvorschläge. 2010 war das „Jahr der Europäischen Kirchen für Migration“, eine gemeinsame Initiative der Konferenz Europäischer Kirchen und der Churches Commission for Migrants in Europe.¹⁶ Auch die orthodoxen Kirchen in Österreich und Deutschland setzen sich verstärkt mit den sozialen, politischen und theologischen Fragen auseinander, die die Diaspora-Situation orthodoxer Gemeinden aufwirft.¹⁷ Der Zentralausschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf hat 2005 ein Dokument zur „Praxis der Gastfreundschaft in einer Zeit neuer Migrationsformen“¹⁸ mit zahlreichen Handlungsvorschlägen vorgelegt.

¹⁴ Vgl. Nancy Foner – Richard Alba, Immigrant Religion in the U.S. and Eastern Europe: Bridge or Barrier to Inclusion?, in: International Migration Review 2 (2008), 360–392.

¹⁵ Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland – Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, „... und der Fremdling, der in deinen Toren ist“. Gemeinsames Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht, Hannover – Bonn 1997.

¹⁶ Vgl. www.migration2010.eu (16.9.2014).

¹⁷ Vgl. Radu Preda, Von der Wende verweht. Die orthodoxen Gemeinden Westeuropas nach 1989 aus sozialtheologischer Perspektive, in: Regina Polak – Wolfram Reiss (Hg.), Religion im Wandel. Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration, Wien 2014, 357–378.

¹⁸ Vgl. www.oikoumene.org/de/resources/documents/central-committee/2006/report-of-the-general-secretary (16.9.2014).

3.2. Katholische Kirche – global

Die katholische Kirche gehört zu den ersten internationalen Organisationen, die sich mit der Frage der Migrantenpastoral auseinandergesetzt haben. Der Päpstliche Rat für die Seelsorge für Migranten und Menschen unterwegs¹⁹ publiziert jährlich Schreiben zu Fragen der Migration. Papst Johannes Paul II. hat gefordert, die Ursachen illegaler Immigration – globale soziale Ungerechtigkeit und politische Instabilität – durch forcierte internationale Zusammenarbeit zu bekämpfen.²⁰ Der Vatikan hat sich an der Ausarbeitung der internationalen Konvention der Vereinten Nationen zum Schutz der Rechte aller Wanderarbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen beteiligt. Er hat verschiedene Einrichtungen zur *advocacy* von MigrantInnen und Flüchtlingen gegründet.²¹ Die erste Reise von Papst Franziskus ging nach Lampedusa. Die Katholische Soziallehre sieht Migration vor allem als eine Chance für die Entwicklung gerechter internationaler Beziehungen innerhalb der Menschheitsfamilie.

Den bisherigen Höhepunkt bildet die Instruktion *Erga migrantes Caritas Christi*, die einen sowohl sozialetisch als auch theologisch reflektierten Zugang zu Migration eröffnet. Migration wird als Gabe und Aufgabe Gottes sowie als Instrument der Heilsgeschichte betrachtet, mit dem Gott den Gläubigen die Möglichkeit anbietet, sich an der Entstehung der einen, erneuerten Menschheit zu beteiligen.

„Der Übergang von monokulturellen zu multikulturellen Gesellschaften kann sich so als Zeichen der lebendigen Gegenwart Gottes in der Geschichte und in der Gemeinschaft der Menschen erweisen, da er eine günstige Gelegenheit bietet, den Plan Gottes einer universalen Gemeinschaft zu verwirklichen. [...] Wir sind deshalb alle zur Kultur der Solidarität aufgerufen, [...] um gemeinsam zu einer wahren Gemeinschaft der Menschen zu gelangen.“ (EM 9)

Migration und die damit verbundene Pluralität werden als Möglichkeit interpretiert, Katholizität neu und vertieft zu lernen:

„Die Migrationen bieten den einzelnen Ortskirchen die Gelegenheit, ihre Katholizität zu überprüfen, die nicht nur darin besteht, verschiedene Volksgruppen aufzunehmen, sondern vor allem darin, unter diesen ethnischen Gruppen eine Gemeinschaft herzustellen. Der ethnische und kulturelle Pluralismus in der Kirche stellt keine Situation dar, die geduldet werden muss, weil sie vorübergehend ist, sondern eine ihr eigene strukturelle Dimension. Die Einheit der Kirche ist nicht durch den gemeinsamen Ursprung und die gemeinsame Sprache gegeben, sondern vielmehr durch den Pfingstgeist, der Menschen aus unterschiedlichen Nationen und verschiedener Sprache zu einem einzigen

¹⁹ Vgl. www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/index_ge.htm. (2.1.2014).

²⁰ Vgl. Silvano M. Tomasi, Migration und Katholizismus im globalen Kontext, in: *Concilium* 44 (2008), 5, 520–537, hier 532.

²¹ Tomasi, Migration (s. Anm. 20), 528.

Volk zusammenfasst und so allen den Glauben an denselben Herrn verleiht und aufruft zur selben Hoffnung“. (EM 103)

3.3. Katholische Kirche im deutschsprachigen Raum

In Österreich, Deutschland und der Schweiz gibt es zahlreiche Orden, Gemeinden und Einrichtungen, die sich in herausragender Weise für MigrantInnen, vor allem für Flüchtlinge engagieren. Das Engagement der Caritas ist bekannt und exzellent. Mit Blick auf die Mehrheit der Gläubigen und der Gemeinden möchte ich allerdings meine tiefe Besorgnis zum Ausdruck bringen.

So zeigt z. B. die Europäische Wertestudie, dass es einen engen Zusammenhang zwischen einem religiös-konfessionellen Selbstverständnis und Fremdenfeindlichkeit gibt.²² Auch Menschen, die sich einer Konfession zugehörig fühlen, haben hohe fremdenfeindliche Einstellungen und unterscheiden sich daher in Sachen Fremdenfeindlichkeit kaum von der übrigen Bevölkerung. Dies gilt vor allem für orthodoxe und katholische Befragte. Praktisch zeigte sich dies z. B. in Wien angesichts der Besetzung der Votivkirche durch Asylwerbende um den Jahreswechsel 2012/13. Der Erzbischof von Wien, Kardinal Christoph Schönborn, hat sich damals eindeutig auf Seiten der Flüchtlinge gestellt – und wurde für dieses Engagement von vielen KatholikInnen aufs Heftigste kritisiert. In der Redaktion der Kathpress gingen laufend wüste Anrufe ein, mehrheitlich Katholiken. Der Leiter der Wiener Pfarr-Caritas, der am 26. Dezember die Votivkirche besuchte, erzählte von Menschen, die eigens „Asylanten beschimpfen“ kamen.

Nicht wenige KatholikInnen scheinen zudem migrationsblind zu sein. So werden z. B. die mittlerweile 25 % anderssprachigen KatholikInnen der Erzdiözese Wien kaum strukturell wahrgenommen. Bei der ersten Diözesanversammlung zur Apostelgeschichte 2010, dem Reformprozess der ED Wien, war im Wiener Stephansdom mit 1.200 Repräsentanten der Ortskirche kein einziger Vertreter dieser Gemeinden anwesend. In meiner Studie „Religiosität und Migration“²³ klagten die katholischen Befragten unisono, dass sie von der Ortskirche nicht wahrgenommen werden; bei Festen dürften sie gerade einmal ein bisschen Folklore einbringen. Selbst KatholikInnen, die sich für Toleranz und Anerkennung einsetzen, haben mitunter Denkformen, die Migration noch nicht als Normalität oder gar als Gottesgabe betrachten. Das zeigt sich z. B. in der sprachlichen Dichotomie „Hier sind *Wir* (die Einheimischen) – dort die Anderen/die

²² Vgl. Wil Arts – Loek Halman, Value Research and Transformation in Europe, in: Regina Polak (Hg.), Zukunft. Werte. Europa. Die Europäische Wertestudie 1990–2010. Österreich im Vergleich, Wien 2011, 79–99.

²³ Vgl. Regina Polak, Religiosität und Migration. Eine qualitativ empirische Studie. Erste Ergebnisse. Werkstattbericht [unveröff. MS], Wien 2013.

Fremden, die nicht dazugehören“. Dies führt zu einer kirchlichen Praxis, die sich zwar *für* MigrantInnen einsetzt, aber nicht *mit* ihnen lebt.

Aus einer ekklesiologischen Sicht ist Migration jedoch unabdingbar für die Gestalt, die innere Struktur der Gemeinschaft und die Lebensdynamik der Kirche. Es ist nicht die Gemeinde bzw. Pfarre, die Migranten aufnimmt. Es verhält sich umgekehrt: „Die Aufnahme des Migranten, des Reisenden, des Pilgers auf ihren Straßen macht die Pfarrei erst zu einer solchen.“²⁴ Wenn die Kirche ihren migrantischen Glaubensbrüdern und -schwestern (nicht einmal) im Inneren Teilhabe ermöglicht, ist das ein spirituelles Alarmsignal. Migration ist kein kontingentes Problem der Kirche, das es intern und extern sozial und politisch zu lösen gilt. Sie gehört zur inneren Dynamik der Kirche selbst. Die Aufnahme von MigrantInnen ist nicht bloß ein gutes Werk der Kirche, sondern gehört zu ihrem Selbstvollzug. Das Zusammenleben *mit* den MigrantInnen ist die Bedingung der Möglichkeit, ein Zusammenleben in Verschiedenheit zu lernen und auf dieser Basis gemeinsam Armut, Not und Unrecht zu bekämpfen. MigrantInnen sind Gesprächspartner, Vermittler, Lehrer und Propheten, von denen die Sesshaften etwas lernen können.

Auch die deutschsprachige Theologie hat das Thema Migration noch nicht angemessen rezipiert. Es sind vor allem die Missionswissenschaft, die Pastoraltheologie und die Religionspädagogik, die sich mit Migration befassen. Eine migrationssensible Theologie ist ein Projekt der Zukunft.²⁵

Für die hier fragmentarisch geschilderte Situation scheint mir die Forderung nach einer „Willkommens-Kultur“ viel zu kurz zu greifen. Die Mehrheit der sogenannten MigrantInnen lebt bereits seit drei Generationen mit uns, sie sind keine Fremden mehr. Vorrang scheint mir in Gesellschaft und Kirche die Entwicklung einer „Kultur der Anerkennung“²⁶ zu sein.

²⁴ Carmen Lussi, Die Mobilität der Menschen als theologischer Ort. Elemente einer Theologie der Migration, in: Concilium 44 (2008), 5, 551–562, hier 552.

²⁵ Vgl. Regina Polak – Martin Jäggle, Gegenwart als locus theologicus, Für eine migrations-sensible Theologie im Anschluss an Gaudium et spes, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg/Br. – Basel – Wien 2012, 570–598.

²⁶ Ich beziehe mich dabei vor allem auf das Verständnis einer Kultur der Anerkennung, wie es von Martin Jäggle und Thomas Krobath entwickelt wurde, vgl. Martin Jäggle u. a. (Hg.), Kultur der Anerkennung. Würde – Gerechtigkeit – Partizipation für Schulkultur, Schulentwicklung und Religion, Hohengeren 2013; Regina Polak, Anerkennung: Eine Herausforderung für Kirche und Pastoral, in: Thomas Krobath – Andrea Lehner-Hartmann – Regina Polak (Hg.), Anerkennung in religiösen Bildungsprozessen. Interdisziplinäre Perspektiven, Wien 2013, 315–347.

4. Migration als Lernort einer Kultur der Anerkennung

Welche Lernfelder eröffnet die Entwicklung einer Kultur der Anerkennung im Kontext von Migration?

4.1. Inklusiv wahrnehmen und handeln lernen

Integration oder Multikulturalismus sind die gängigen Modelle des Zusammenlebens. Beide Modelle sind im öffentlichen sowie wissenschaftlichen Diskurs umstritten. Der Multikulturalismus anerkennt die sprachliche, kulturelle und religiöse Identität von MigrantInnen und setzt sich für deren Partizipation in allen Bereichen der Gesellschaft ein. Praktisch führt dieses Modell oft zu Segregationsprozessen. Integration betont die Einheit der Gesellschaft, der sich die einzelnen Elemente einzugliedern haben. Mitgliedern einer Minorität soll die Partizipation an den Möglichkeiten der Majorität eröffnet werden. Praktisch führt dieses Modell jedoch zu einseitigen Assimilationsprozessen. Ohne Anerkennung der Unterschiede übt die Mehrheit einen homogenisierenden Sog auf die Minorität aus.

In den Sozialwissenschaften macht in jüngster Zeit ein alternatives Modell Karriere: das Konzept der Inklusion.²⁷ Es hat seinen Ursprung in der Ungleichheitsforschung und fragt nach jenen Verhältnissen, die zu Ein- und Ausschlussprozessen führen. Inklusion lernen bedeutet also, jene Strukturen, Prozesse, Institutionen und Akteure in Kirche und Gesellschaft zu identifizieren, die Partizipation fördern und inklusiv wirken – oder eben nicht.

Damit unterläuft dieses Begriffspaar die Vorstellung einer Gesellschaft, der eine Gruppe von Ausgegrenzten gegenübersteht, die dann eingegliedert werden muss. Vielmehr wird durch dieses Konzept die kritische Reflexion jener gesellschaftlichen Verhältnisse möglich, die solche Prozesse überhaupt möglich machen. Die sogenannten Exkludierten werden als Teil der Gesellschaft verstanden, *in* der In- und Exklusionsprozesse stattfinden. Das gesellschaftliche Zentrum, die Konstitutionsbedingungen und der Wandel sozialer und politischer Ungleichheit stehen im Zentrum der Aufmerksamkeit und ermöglichen es, soziale und politische Problemlagen zu identifizieren, die die ganze Gesellschaft betreffen. Ein Beispiel: Das Phänomen „Bildungsferne“ betrifft nicht nur MigrantInnen, sondern sozial marginalisierte Schichten der ganzen Gesellschaft. Migration ist nicht die Ursache der Bildungsmisere, es macht ihre sozialen Schief lagen deutlicher sichtbar.

²⁷ Vgl. Ilker Ataç – Sieglinde Rosenberger (Hg.), Politik der Inklusion und Exklusion, Wien – Göttingen 2013.

Dieses Modell teilt wesentliche normative und hermeneutische Grundlagen mit christlicher Sozialethik: Ungleichheit und Ungerechtigkeit in einer Gesellschaft werden als Problem für alle Menschen wahrgenommen und Exkludierte als Teil dieser Gesellschaft. Das Modell ermöglicht damit auch der Kirche eine solide Gesellschaftsanalyse und sodann die Identifikation ihrer spezifischen Aufgaben. Zugleich können auch die strukturellen Ursachen der internen Probleme (z. B. mangelnde Partizipation) analysiert werden, die ja nicht nur das Zusammenleben mit Migrationsgemeinden betreffen.

Partizipation ist der Schlüssel zum Erfolg des Zusammenlebens von Menschen – mit und ohne Migrationsgeschichte. Rechtliche und politische Rahmenbedingungen bilden die Basisvoraussetzungen. Für die Kirche stellen sich daher Fragen nach der Besetzung von Gremien, Personalentscheidungen, Teilhabe an diözesanen Ressourcen, die Frage nach Orten, wo MigrantInnen und NichtmigrantInnen miteinander leben können; systematisches Einbeziehen der anderssprachigen Gemeinden bei Strukturreformen, Förderung interkulturell besetzter Pastoralteams, gemeinsame Sakramentenvorbereitung.

4.2. Umgang mit Differenz und Fremdheit lernen

Migration ermöglicht es, den Umgang mit Pluralität zu lernen. Der entscheidende Knotenpunkt ist die Frage nach der Wahrnehmung von Differenz. Pluralität konfrontiert auch mit Erfahrungen unüberbrückbarer Differenz und bedrohlicher Fremdheit. Die Auseinandersetzung mit Pluralität und Differenz ist dabei aus einer christlichen Sicht begleitet von der Überzeugung, dass die Fragen nach Einheit und Wahrheit nicht aufgegeben werden dürfen. Konzepte einer kulturellen bzw. religiösen Überlegenheit (durch Exklusion/Ausschluss oder Inkorporation/Vereinnahmung) sind daher ebenso wenig vertretbar wie Relativismus.

Auch in einer Kultur der Anerkennung gibt es die Erfahrung des Fremden. Aber: Sind die MigrantInnen „die Fremden“? Wie kann man mit der Erfahrung des Fremden leben, ohne andere als „Fremde“ zu bezeichnen? „Ich werde immer ein Fremder bleiben. Da kann ich mich noch so sehr anpassen. Das ist bitter.“ Das erzählte mir ein katholischer Priester aus Kroatien, der seit 15 Jahren in Wien lebt. Menschen als „Fremde“ zu bezeichnen, ist problematisch. Es dient im öffentlichen Diskurs in Gesellschaft und Kirche dazu, Menschen zu signalisieren: „Ihr gehört nicht dazu!“

Natürlich können Menschen einander fremd sein, aber sie *sind* keine Fremden. „Das Fremde“ bezeichnet kein Objekt und keine Eigenschaft, sondern eine Beziehung *zwischen* Menschen, in denen das je Eigene, Vertraute fremd

wird.²⁸ Es beschreibt die bleibende Entzogenheit eines anderen Menschen, einer anderen Kultur oder Religion. Daher lässt es sich auch nicht integrieren. Migration ermöglicht so allen Beteiligten neue Erkenntnisse über das Eigene. Das Fremde ist ein Anspruch an Menschen mit *und* ohne Migrationsgeschichte. MigrantInnen (aber auch andere Menschen) können mich befremden, aber sie *sind* nicht Fremde. Freilich, das Fremde irritiert, beunruhigt, verursacht Schmerz, Angst und Aggression. Deshalb kann es aber auch Antrieb und Anstoß zu Aufbruch und Entwicklung werden und heilsam sein. Die Erfahrung des Fremden ist notwendig, um Mensch zu werden. Wird das Fremde ausgegrenzt, richtet sich dies gegen Menschen. Das Fremde ist in jedem Menschen: Jeder Mensch ist sich selbst bleibend entzogen. Alle Menschen sind Fremde – für sich selbst und für andere. Es betrifft Menschen mit und ohne Migrationsgeschichte.

Zusammenleben heißt: sich voneinander befremden lassen. Dem Fremden Zeit und Raum gewähren. Miteinander nach seinem Anspruch fragen. Gemeinsam Antworten suchen. Wenn in einer Gemeinde um das Glaubensverständnis, um Organisationsstrukturen oder liturgische Formen gerungen wird, will das Fremde gehört und anerkannt werden. Migration eröffnet Gemeinden die Möglichkeit, sensibel zu werden für den unerhörten Anspruch des Fremden. Deshalb müssen MigrantInnen selbst zu Wort kommen können.

Das achtsame Wahrnehmen des Fremden kann auch spirituelle Erfahrungen ermöglichen. Denn der Anspruch, den das Fremde stellt, verweist auf das unergründliche Geheimnis jedes Menschen und darin auch auf Gott. Der nahegekommene Gott ist einer, der fremd ist und bleibt. Migration eröffnet die Möglichkeit, tiefer in das Geheimnis Gottes einzutauchen.

4.3. Gerechtigkeit lernen

Inklusives und differenz- bzw. fremdheitssensibles Wahrnehmen und Handeln lässt sich nicht lernen, ohne zugleich auch die Frage nach der Gerechtigkeit zu stellen. In Gesellschaft und Kirche stehen einander ja nicht einfach gleichberechtigte Partner gegenüber, die voneinander in ihrer Verschiedenheit wechselseitig und auf Augenhöhe lernen könnten, wie z. B. die reiche Mehrheitskirche und die anderssprachigen Gemeinden. Die Rede von der Reziprozität ist eine Fiktion, denn sie verschleiert oder blendet ungleiche Machtverhältnisse aus: Unterschiede im Zugang zu Ressourcen, zu Recht, zu öffentlicher Anerkennung. Eine Minorität kann sich immer nur so viel einbringen, wie ihr die Mehrheit dazu Partizipationsmöglichkeiten eröffnet. Deshalb kann Migration

²⁸ Vgl. Franz Gmainer-Pranzl, Beunruhigungen. Diskurs über das Unzugängliche, in: Severin Lederhilger (Hg.), Auch Gott ist ein Fremder. Fremdsein – Toleranz – Solidarität, Frankfurt/M. 2012, 53–75.

auch für Strukturen und Prozesse des Unrechts und der Ungerechtigkeit sensibilisieren. Unrecht und Ungerechtigkeit betreffen freilich nicht nur die MigrantInnen. Nicht alle MigrantInnen oder Migrationsgemeinden sind benachteiligt oder gar „Opfer“. Umgekehrt lässt eine erhöhte Sensibilität für Gerechtigkeit erkennen, dass eine Gesellschaft vielleicht prinzipiell ein Anerkennungsproblem mit Menschen hat, die „anders“ sind.

Welche Gerechtigkeit aber könnten ChristInnen durch Migration lernen? Ohne hier auf den komplexen theologischen Gerechtigkeitsbegriff eingehen zu können, sei doch daran erinnert, dass dieser aus einer bibeltheologischen Sicht eine Gesellschaftsordnung beschreibt, in der gutes Leben für alle möglich ist. Gerechtigkeit ist optional, d. h. ihre Qualität bemisst sich an der Lebensqualität jener Menschen, die exkludiert, marginalisiert und arm sind. So wäre also zu fragen: Was beschädigt und zerstört das Leben von MigrantInnen? Was können christliche Gemeinden beitragen, um ein besseres Leben für alle zu fördern – in der Kirche und in der Gesellschaft? Es sind die anderssprachigen Gemeinden, die sich als Orte bewähren, wo MigrantInnen Unterstützung bei Arbeitssuche, Wohnungssuche und Sprachenlernen erhalten. Gerechtigkeit hat aus biblischer und politischer Perspektive Priorität; ohne Verantwortung für die irdische Gerechtigkeit gibt es auch keine himmlische Gerechtigkeit.

4.4. Anerkennung lernen

Zur Frage nach einem Zusammenleben in Verschiedenheit gehört auch die Wahrnehmung des zeitgenössischen globalen „Kampfes um Anerkennung“ (Axel Honneth). In diesem Kampf verbinden sich die Fragen nach dem Umgang mit Differenz und nach Gerechtigkeit. Auch dieser Diskurs – in Bildungswissenschaft, Psychologie, Religionspädagogik, Philosophie, Politikwissenschaft intensiv geführt – ist in Kirche und Theologie noch nicht angemessen angekommen.

Balzer und Ricken zufolge beschreibt der Anerkennungsbegriff eine moralische, eine kulturelle sowie eine paradoxe Praxis als auch eine Dimension von Praktiken.²⁹ So lassen sich mithilfe dieses Begriffes z. B. ethische Probleme rund um Fragen von Würde und Respekt ebenso reflektieren wie die Frage, welche Bedingungen Menschen die Erfahrung einer unbeschädigten Selbstbeziehung, eines positiven Selbstverhältnisses sowie einer intakten Identitätsbildung ermöglichen: Welche Demütigungserfahrungen sammeln MigrantInnen

²⁹ Vgl. Nicole Balzer – Norbert Ricken, Anerkennung als pädagogisches Problem – Markierungen im erziehungswissenschaftlichen Diskurs, in: Alfred Schäfer – Christiane Thompson (Hg.), Anerkennung. Pädagogik – Perspektiven, Paderborn 2010, 48–78.

im Laufe ihres Ankommens und Lebens in den neuen Heimaten, in Kirche und Gesellschaft? Ich denke an die mangelnde öffentliche Anerkennung von Muttersprachen im öffentlichen Raum – auch der Kirche, wo doch Beten oder Beichten in der Muttersprache etwas höchst Intimes ist. Ebenso können Konstitutions- und Machtproblematiken durchleuchtet werden, da der Begriff der Anerkennung auch Strukturen menschlichen Seins und Daseins erschließen kann; dabei zeigt sich vor allem die „Epigenesis“ des Selbst vom Anderen her als wesentliche Erkenntnis.

Bei einer kirchlichen Veranstaltung werden die anderssprachigen Gemeinden einer Diözese von mir als Migrationsgemeinden vorgestellt. Im Anschluss daran stellt sich heraus, dass sich viele Gemeindemitglieder in dieser Bezeichnung nicht wiederfinden. Sie signalisiert ihnen, dass sie nicht zur Diözese gehören und Fremde sind. Während ich mich für die kulturelle Differenz sensibel erweisen wollte, fand in der Wahrnehmung der Betroffenen die Etablierung einer exkludierenden Diskriminierung durch eine Vertreterin der Ortskirche statt. An diesem Beispiel zeigt sich, dass die Machtproblematik besonders dort virulent wird, wo sich Pastoral im Kontext von Praktiken der Marginalisierung und Missachtung bewegt. Die Moderatorin agiert im Namen der Anerkennung, verschärft aber als Vertreterin der mächtigeren Mehrheit die Problematik. Die Menschen haben sich von mir auf „MigrantIn-Sein“ reduziert gefühlt – und in Österreich heißt das: „ein Problem sein“, wie mir eine Teilnehmerin mitteilte.

Anerkennung ist nicht mit individueller Wertschätzung identisch und geht weit über Lob, Toleranz und Respekt hinaus. Der Begriff beschreibt auch nicht jenen individualistisch-normativen Appell, der auf Verhaltensänderung des Einzelnen abzielt. Sie beschreibt nach Martin Jäggle die strukturell gesicherte Öffentlichkeit von Differenz, v. a. in Institutionen, die nur im Kontext von Gerechtigkeit möglich ist.³⁰ Kirchlich wäre dabei zu denken an die öffentliche Anerkennung von religionsverbindenden, interkulturellen Ehen: Gibt es für diese spezifisch pastorale Verantwortung? Werden die Schwierigkeiten solcher Paare und ihrer Kinder zum öffentlichen Thema in der Seelsorge, in Berufsausbildungen und Weiterbildungen? Wie werden Lebens- und Glaubenserfahrungen von MigrantInnen strukturell relevant für die Kirche, für Glauben und Theologie? Können sie an der Gestaltung der ortskirchlichen Pastoral mitwirken?

³⁰ Vgl. Martin Jäggle – Thomas Krobath, Kultur der Anerkennung in der Schule, in: Jäggle u. a. (Hg.), Kultur der Anerkennung (s. Anm. 26), 11–33.

5. Bibeltheologische Erinnerungen

Judentum und Christentum sind migratorische³¹ Religionen: Nicht nur zahlreiche Texte, die Religionen selbst entstehen im Kontext von Migrationsphänomenen: Exil, Vertreibung, Flucht, Wanderung, Diaspora. Migration ist genuin Entstehungs- und Lernort für Glaube und Theologie. Migration wurde als „Lernerfahrung und Erfahrungsschatz genutzt und verarbeitet“³² und biblische Theologie wird zu einer „Theologie der Migration“³³. Die eigene Leidenserfahrung wird zu einer „empathischen Xenologie“³⁴, die sich im Gebot der Gastfreundschaft und einer differenzierten Gesetzgebung für Fremde verdichtet. Diese findet ihren Höhepunkt im Gebot, den Fremden zu lieben wie sich selbst (z. B. Lev 19,34).

Auch das Neue Testament ist von Migrationserfahrung geprägt. Jesus ist als Wanderprediger in Galiläa unterwegs, sein Leben beginnt mit der Flucht nach Ägypten und ist von Heimatlosigkeit durchzogen. Diese wird auch für seine Jünger zur Verpflichtung, damit sie das Reich Gottes verkünden können. Das Selbstverständnis als Fremde und Gäste auf Erden (Hebr 11,13; 1 Petr 2,11) gehört zum Selbstverständnis der ersten Christen. Junge Christengemeinden wurden „Anhänger des Weges“ (Apg 9,2) genannt. Paulus, der erste „international“ wandernde Apostel betont die Einheit der Menschen in ihrer Verschiedenheit in Christus (z. B. Gal 3,28; Kol 3,10–11). Die Verantwortung für den Fremden wird zum ethischen Gebot und darin zum spirituellen Begegnungsort mit Christus selbst (Mt 25). Bis in die Patristik versteht sich Kirche als universale Kirche, die immer nur provisorisch inkarniert in eine pilgernde Kirche eingebettet ist.³⁵ Sie ist bereit zur Aufnahme unterschiedlichster Menschen und Völker in deren Vielfalt und ist bei allen Differenzen gemeinschaftsbildend. Die Kirche ist diesem Selbstverständnis allerdings nicht immer treu geblieben. Der christliche Antijudaismus gibt dafür ebenso Zeugnis wie die Vertreibung und Unterdrückung von Christen durch Christen.

Zum Abschluss wähle ich drei Motive aus der bibeltheologischen Tradition, die für eine Theologie der Migration und des Zusammenlebens in Verschiedenheit heute von besonderer Bedeutung sein können.

³¹ Vgl. ausführlich zum Folgenden: Regina Polak, Migration und Katholizität, in: Polak – Reiss (Hg.), Wandel (s. Anm. 17), 233–296, hier 263–265.

³² Ulrich Dehn – Klaus Hock, „Mein Vater war ein heimatloser Aramäer“. Religionswissenschaftliche und theologische Anmerkungen zum Thema Migration, in: Zeitschrift für Mission 1–2 (2005), 99–114, hier 111.

³³ Dehn – Hock, „Mein Vater war ein heimatloser Aramäer“ (s. Anm. 32), 111.

³⁴ Dehn – Hock, „Mein Vater war ein heimatloser Aramäer“ (s. Anm. 32), 111.

³⁵ Vgl. Carmen Lussi, Die Mobilität der Menschen als theologischer Ort. Elemente einer Theologie der Migration, in: Concilium 44 (2008), 5, 551–562, hier 557.

5.1. Diversität als Geschenk Gottes

Diversität ist ein Geschenk Gottes. Differenz zwischen Menschen sichert die individuelle Freiheit, ermöglicht humane Kommunikation und schützt Fremdheit. Sie eröffnet die Möglichkeit zu lernen, ohne Angst verschieden zu sein. Diese Lesart der Erzählung des Turmbaus zu Babel findet sich bei Jürgen Ebach³⁶ und bei Ched Myers.³⁷

Gen 11 erzählt, dass Gott nach dem Versuch der Menschen, einen himmelhohen Turm zu bauen, „die Sprache aller Welt verwirrt und die Menschen über die ganze Erde zerstreut hat“ (Gen 11,9). Muss man dies als Strafe deuten? Der Text tut dies nicht. Der amerikanische Exeget und Migrationstheologe Ched Myers interpretiert ihn als Beschreibung eines Pluralisierungsprozesses, in dem Diversität und Differenz als Ausgangspunkt und Normalität menschlichen Zusammenlebens anerkannt werden und sogar zum Schutz vor der Versuchung dienen, Uniformität, Homogenität oder gar totalitäre Systeme zu erschaffen. Gott macht es gleichsam den Menschen schwerer, aus eigener Kraft eine totalitäre Wirklichkeit zu schaffen, die alle gleichschaltet und der alle zu dienen haben.

Jürgen Ebach zeigt, dass Gen 10 von der Pluralität als geschichtlichem Normalfall ausgeht: Da findet sich eine Aufzählung einer Vielfalt an Völkern und Sprachen, von Gott gewünscht. Inmitten dieser Pluralität versuchen Menschen, mittels des „Babylon-Projektes“ eine neue Einheit selbst herzustellen: Ausdruck imperialer Macht und (männlichen) Strebens nach Ruhm. Gott prüft dieses Vorhaben – und stellt die Vielfalt wieder her. Denn das Projekt verändert die Sprache und Umgangsformen der Menschen: Sie verhalten sich uniform und technokratisch und ordnen sich alle dem einen Ziel unter. Sie zerstören mit ihrem Projekt jeglichen Unterschied und jegliche Fremdheit. Indem Gott die Vielfalt wiederherstellt – von den Menschen als Zerstreung empfunden, da sie einander nun nicht mehr verstehen –, ermöglicht er jedoch echte Kommunikation. Diese löscht das Fremde nicht aus.

³⁶ Vgl. Jürgen Ebach, *Globalisierung – Rettung der Vielfalt. Die Erzählung vom „Turmbau zu Babel“ im aktuellen Kontext*, in: Hartmut Schröter (Hg.), *Weltentfremdung, Weltoffenheit, Alternativen der Moderne: Perspektiven aus Wissenschaft – Religion – Kunst*, Münster 2008, 39–58.

³⁷ Vgl. Ched Myers, *Cultural Diversity and Deep Social Ecology: Genesis 11 and Acts 2*, in: Ched Myers – Matthew Colwell (Hg.), *Our God is undocumented. Bible Faith and Immigrant Justice*, Maryknoll – New York 2012, 17–36.

5.2. Völkerwallfahrt zum Zion – Einheit der Menschheit

Migration erinnert an die biblischen Verheißungen von der Völkerwallfahrt zum Zion (Jes 2,3; Jes 25,6; Mi 4,1–2), bei der am Ende aller Tage die Völker und Nationen der Welt JHWH die Ehre erweisen werden. „Es kommt die Zeit, alle Nationen und Sprachen zu versammeln, dass sie kommen und meine Herrlichkeit sehen.“ (Jes 66,18) Migration erinnert auch an die Vision der Völkerkirche im Epheserbrief, in der die trennende Feindschaft zwischen Juden und Heiden durch Christus beseitigt ist und die Heiden „nicht mehr Fremde ohne Bürgerecht, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes sind“ (Eph 2,11–22). In Christus haben durch seinen Geist alle Zugang zu JHWH. Migration weckt das eschatologische Bewusstsein von der Einheit der Völker. In diesem Horizont können sich Gläubige als WegbereiterInnen dieser Verheißung erkennen. Dieses eschatologische Bewusstsein zu stärken, wäre ein genuiner Beitrag von Glaube und Theologie beim Zusammenleben in Verschiedenheit. Migration lässt hoffen, dass die Welt dabei ist zu lernen, als die eine Menschheit zusammenzuleben.

5.3. Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit

Dieses Bild ist Herzstück der biblischen Vision vom Zusammenleben der Menschheit in Gottesgemeinschaft. Wie dies aussieht, erzählt die Bibel in zahlreichen Bildern und Gleichnissen. „Das Reich Gottes ist kein Reich der Individuen, sondern [...] *Begründung und Beginn neuen Zusammenlebens*.“³⁸ So gibt es im Alten Testament die Herrschaft Gottes nicht ohne eine konkret beschriebene Sozialordnung, deren zentrales Merkmal Gerechtigkeit ist. Das Reich Gottes, wie es im Alten Testament geschildert wird, ist ein Reich, das sich durch Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, Güte und Erbarmen, Teilhabe und Gleichheit sowie eine große Skepsis gegenüber allen Formen absoluter und totaler Herrschaft beschreiben lässt.

Jesus von Nazareth steht in dieser Tradition. Im Zentrum seines Lebens steht die Ankündigung dieses Reiches Gottes: „Erfüllt ist die Zeit, und nahegekommen ist das Reich Gottes. [Deshalb] [k]ehrt um und glaubt an die frohe Botschaft!“ (Mk 1,15) Jesus verkündet diese Botschaft als Wanderprediger – als Migrant. Migration ist bedeutsam auch für das Werden und Wirken des Reiches Gottes.³⁹

³⁸ Hans-Joachim-Kraus, *Reich Gottes, Reich der Freiheit*. Grundriß Systematischer Theologie, Neunkirchen-Vluyt 1975, 20.

³⁹ Eine exzellente Beschreibung findet sich bei Urs Eigenmann, *Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde*. Die andere Vision vom Leben, Luzern 1998, 33–94.

Migration birgt die Chance, die Botschaft vom Reich Gottes wieder- und neu zu entdecken. MigrantInnen können BotschafterInnen des Reiches Gottes sein. Die Einheimischen brauchen sie, um sich an diese zugesagte Realität wieder zu erinnern. Das Zusammenleben mit ihnen ist ein Ort, an dem Gottes Reich konkret werden kann: als Realsymbol. Aus einer theologischen Perspektive ist der springende Punkt: Zusammenleben in Verschiedenheit ist als Lebensmöglichkeit von Gott her zugesagt.

Associate Professor MMag. Dr. Regina Polak, MAS
Institut für Praktische Theologie
Fachbereich Pastoraltheologie und Kerygmatik
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Wien
Schenkenstr. 8–10
A-1010 Wien
Fon: +43 1 4277 – 31907
E-Mail: [regina.polak\(at\)univie.ac\(dot\)at](mailto:regina.polak(at)univie.ac(dot)at)
Web: <http://pt-ktf.univie.ac.at/> und <http://migration-pt-ktf.univie.ac.at/>

Flüchtlinge als Gnadengabe an eine verbürgerlichte Religion?

Gefährliche Erinnerung an die Gerechtigkeit Gottes

Abstract

Während Papst Franziskus Migranten in der Mitte der Kirche sehen will, bewirken Flüchtlinge im kollektiven Glaubensbewusstsein mancher Pfarrgemeinden keine Resonanz. Der vorliegende Beitrag fragt nach möglichen Ursachen für eine solche Abwehrhaltung und ob Flüchtlinge nicht auch ein Geschenk für christliche Gemeinschaften und ein Impuls zur Evangelisierung sein können. Die biblische Erinnerung zeigt sich dabei als gefährlich und heilsam zugleich: Flüchtlinge – als die radikal Armen – rütteln an einer verbürgerlichten Form des Glaubens. Sie machen die anthropologische Grunderfahrung des Aufeinander-angewiesenseins neu bewusst und eröffnen in der Erinnerung an die verheißene Gerechtigkeit Gottes ein neues solidarisches Handeln.

While Pope Francis strives for an acceptance of migrants in the center of the Church, parish communities often find it difficult to realize this ambition. This contribution both asks for possible reasons for such a defensive attitude and whether refugees could be experienced as a gift for Christian communities and as an impulse for evangelization. In this context, the biblical witness is dangerous as well as healing: refugees – as the radically poor – upset the conventional form of faith. They cause an awareness of the basic experience of interrelationship between people and open up a new way of solidarity once we remember the justice promised in the Kingdom of God.

Irgendwo in den Bergen des „Heiligen Landes Tirol“. Seit einigen Jahren gibt es im Dorf ein Asylantenheim. Die Leiterin des Heims, eine überzeugte Christin, tritt mit der katholischen Pfarre in Kontakt, um für den Weltflüchtlingstag eine gemeinsame Veranstaltung zu planen. Ihr Vorschlag lautet: Das Flüchtlingsheim lädt nach der Messfeier in der Kirche zur Agape ins Heim. Der Pfarrer will über den Vorschlag mit dem Pfarrgemeinderat (PGR) beraten und sich dann melden. Die Antwort ist ernüchternd: Der PGR findet die Idee nicht wirklich gut, da die Flüchtlinge kaum deutsch sprechen würden und daher eine Verständigung schwer möglich sei. Der PGR schlägt daher der Leiterin als Alternative vor, dass sie am Weltflüchtlings-Sonntag während der Hl. Messe etwas zum Thema Flüchtlinge sagen kann. Weil dies aber keine Predigt sei, wurde im PGR darüber diskutiert, ob die Heimleiterin dabei am Ambo stehen dürfe oder besser an einem anderen Platz. Es bestand die Sorge, man könnte das Vorgetragene mit der Predigt verwechseln – welche aber dem Pfarrer vorbehalten sei. Außerdem solle sie sich das nochmals gut überlegen, da auf-

grund von eben in den Medien berichtetem Asylmissbrauch die Stimmung in der Bevölkerung nicht so wohlwollend sei.

Die Heimleiterin war ob dieser Antwort einigermaßen fassungslos. Sie nahm aber die eingeräumte Möglichkeit trotzdem wahr, um zu diesem Thema zur Pfarrgemeinde zu sprechen. Gemeindemitglieder, die sich mit diesem Thema schwertaten, blieben dem Gottesdienst fern.

Diese Geschichte – das sei ausdrücklich festgehalten – will weder diese Pfarre schlechtmachen – es gibt in ihr sehr engagierte, traditionsbewusste ChristInnen – noch darf sie generalisiert werden. Es gibt gerade im Land Tirol viele erfreuliche Gegenbeispiele gelungener Aufnahme und vorbildlicher Hilfe. Ich möchte mit dieser kurzen Episode vielmehr auf ein Problem hinweisen, das sich durchaus in vielen Pfarrgemeinden zeigt und eine grundsätzliche Frage aufwirft: Wie erklärt sich ein solches Verhalten, ein solches Bewusstsein einer Pfarrgemeinde?

Tatsächlich stellt die unmittelbare Begegnung mit Flüchtlingen oft eine Überforderung in vielfacher Hinsicht dar (sprachlich, psychisch oder aufgrund von Informationsdefiziten, juristischer und politischer Unkenntnis usw.), was Abwehrtendenzen erklärbar macht.¹ Man überlässt daher dieses „Anliegen“ lieber den Profis der Caritas oder anderer Hilfsorganisationen. Neben praktischen und politischen Fragen – die hier nicht weiter behandelt werden können – stellt diese Geschichte aber Anfragen, die den Kern einer sich als christlich verstehenden Gemeinschaft betreffen, insbesondere Anfragen an ihr Selbstverständnis und ihr Glaubensbewusstsein.

1. Der Anspruch des Papstes: Migranten in die Mitte der Kirche stellen und sich von den Armen evangelisieren lassen²

Papst Franziskus lässt keinen Zweifel darüber aufkommen, welchen Stellenwert er Flüchtlingen zuweist: Sie gehören in die Mitte der Kirche. Mit seiner

¹ In der Fastenzeit 2014 wurde diese Abschottung Europas vor dem Innsbrucker Dom vom Tiroler Anton Christian dramatisch in Szene gesetzt: Vor dem Eingangsportal liegt ein großes, zerbrochenes Boot an der Kirchenmauer. „Zerschellt an den Klippen eines christlichen Europas“, nennt der Künstler das Werk zur Erinnerung an die Flüchtlinge, deren Hoffnungen im tosenden Meer vor Lampedusa untergingen. Nach zwei Wochen wurde das symbolträchtige Boot in der Nacht von Unbekannten zertrümmert und liegt als „Skelett“ vor dem Dom. Das Kunstwerk ist unfreiwillig zum Denk-Mal transformiert.

² Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194), Bonn 2013, Nr. 198 (S. 142).

ersten Reise außerhalb Roms setzte er ein klares Zeichen. Während seine Vorgänger zunächst Kirchenkongresse oder bedeutende Staatsmänner aufsuchten, reiste Papst Franziskus am 8. Juli 2013 nach Lampedusa. Er traf dort mit Bootsflüchtlingen zusammen, wie sie jedes Jahr zu Tausenden auf der Insel landen. Vor dem Gottesdienst warf der Papst von einem Boot aus „einen Kranz aus weißen und gelben Chrysanthemen – den Farben des Vatikans – ins Meer“³ an jene Stelle, wo viele Flüchtlinge ertrunken sind. Der Papst aus Argentinien rückt die Leiden der Armen in den Mittelpunkt seines Pontifikates. Den eindringlichen Fragen „Adam, wo bist du?“ und „Wo ist dein Bruder?“, die Gott seit Anfang der Menschheitsgeschichte an uns stellt, fügt der Papst noch eine weitere hinzu:

„Wer hat geweint über den Tod dieser Brüder und Schwestern? [...] Um die jungen Mütter, die ihre Kinder mit sich trugen? [...] Wir sind eine Gesellschaft, die die Erfahrung des Weinens, des ‚Mit-Leidens‘ vergessen hat: Die Globalisierung der Gleichgültigkeit hat uns die Fähigkeit zu weinen genommen!“⁴

Harte Worte für europäische Ohren, die sich an diplomatische, beschwichtigende Reden gewöhnt haben.

Der Papst bedankt sich für das Engagement bei den hilfsbereiten EinwohnerInnen von Lampedusa und den Hilfsorganisationen: „Ihr seid eine kleine Gemeinschaft, aber ihr gebt ein Beispiel der Solidarität.“⁵ Ist diese Botschaft in den Kirchengemeinden angekommen?

In seinem programmatischen Schreiben *Evangelii Gaudium* ruft Papst Franziskus dazu auf, Migranten in die Mitte zu stellen, „Christus in ihnen zu entdecken, uns zu Wortführern ihrer Interessen zu machen, aber auch ihre Freunde zu sein, sie anzuhören, sie zu verstehen“⁶. Gerade an ihnen erweist sich, ob die beglückende Botschaft Jesu nur verbal verkündet oder auch praktisch gelebt wird. Franziskus pflichtet Papst Johannes Paul II. bei, wenn dieser schreibt: Ohne konkrete, tätige Liebe läuft die Verkündigung „Gefahr, nicht verstanden zu werden oder in jenem Meer von Worten zu ertrinken, dem die heutige Kommunikationsgesellschaft uns täglich aussetzt“⁷.

³ Papst geißelt Gleichgültigkeit gegen Flüchtlingselend, Zeit online, 08.07.2013, unter: <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2013-07/fluechtline-lampedusa-papst-franziskus> (12.02.2015).

⁴ Papst Franziskus, Predigt auf Lampedusa vom 08.07.2013, unter: https://w2.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html (12.02.2015).

⁵ Vgl. Franziskus, Predigt auf Lampedusa (s. Anm. 4).

⁶ Franziskus, *Evangelii Gaudium* (s. Anm. 2), Nr. 198 (S. 142).

⁷ Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Novo Millennio ineunte*, in: AAS 93 (2001), Nr. 50 (S. 303).

Der Appell geht aber über die tätige Zuwendung zu den Flüchtlingen hinaus: Der Papst wünscht sich eine „arme Kirche für die Armen“ und fragt nach jener geheimnisvollen Weisheit, „die Gott uns durch sie mitteilen will“⁸. Franziskus ist davon überzeugt, dass uns die Armen näher an Gott heranzuführen und sie bei der angestrebten Erneuerung der Kirche eine entscheidende Rolle spielen: „Der ganze Weg unserer Erlösung ist von den Armen geprägt.“⁹ Ihnen dürfe also nicht nur ein bevorzugter Platz in der Kirche eingeräumt werden, sondern unsere Art und Weise des Glaubens soll von ihnen berührt werden: „Sie haben uns vieles zu lehren. [...] Es ist nötig, dass wir alle uns von ihnen evangelisieren lassen.“¹⁰

Wie aber soll das geschehen? Nimmt man Papst Franziskus beim Wort, so bedeutet das nicht nur eine ungeheure Herausforderung für unser kirchliches Verkündigungsbewusstsein, sondern stellt geradezu eine beunruhigende Provokation für uns ChristInnen im Wohlstandskontinent dar. Die Armen – so die gängige Meinung – sind doch jene, die zunächst unserer Hilfe bedürfen, an denen die Barmherzigkeit der Kirche sichtbar wird. Und Evangelisierung? Da sind doch wohl unsere theologisch gebildeten, milieusensibel geschulten und sprachgewandten Priester und pastoralen MitarbeiterInnen die eigentlichen Profis. Welcher evangelisierende Impuls sollte in der Begegnung mit den Armen für uns Christinnen und Christen im Westen enthalten sein?

2. Bewusstsein und Erinnerung: kollektiv – biblisch – gefährlich

Wie lässt sich das Bewusstsein so mancher Pfarrgemeinden zum Thema „Flüchtlinge“ erklären und was könnte die Begegnung mit ihnen für die eigene Glaubensentwicklung bedeuten?¹¹ Zu dieser komplexen Frage sollen einige verbale Pinselstriche in einem Dreischritt gezogen werden: kollektive, biblische und gefährliche Erinnerung.

2.1. Das kollektive Bewusstsein einer Pfarrgemeinde

Sozialforscher gehen davon aus, dass es in Gemeinschaften, Betrieben, Institutionen so etwas wie ein kollektives Bewusstsein gibt. Selbst wenn im Binnenraum sozialer Gruppen individuell unterschiedliche Sichtweisen herrschen, so ergibt sich für den außenstehenden Beobachter ein erkennbares Profil, eine

⁸ Franziskus, *Evangelii Gaudium* (s. Anm. 2), Nr. 198 (S. 142).

⁹ Franziskus, *Evangelii Gaudium* (s. Anm. 2), Nr. 197 (S. 140).

¹⁰ Franziskus, *Evangelii Gaudium* (s. Anm. 2), Nr. 198 (S. 142).

¹¹ Ich beziehe mich bei meinen Ausführungen auf die konkrete Sozialform Pfarrgemeinde, auch wenn manches davon für christliche Gemeinschaften generell gelten mag.

stabile Wahrnehmung der handelnden Gemeinschaft mit einem spezifischen Charakter – den wir auch unter dem Begriff *Corporate Identity* kennen. Ein solches kollektives Bewusstsein existiert auch in jeder Pfarrgemeinde, und dieses wird gespeist von Szenen, Bildern, Ritualen, Symbolen und Gesten des gemeindlichen Lebens und den darin enthaltenen verbalen und nonverbalen Botschaften. Selbstverständnis und Werthaltungen kommen darin zum Ausdruck. Oft unbewusst – weil wenig reflektiert – werden sie u. a. in Visions- und Leitbildarbeit sichtbar.

Bewusstsein und Identität – ob individuell oder kollektiv – sind wesentlich durch die eigene Geschichte geprägt. Kein Wunder also, dass sowohl im Leben des Einzelnen als auch im Leben kollektiver Identitäten zentrale Ereignisse immer wieder durch Gedenkfeiern erinnert werden. Das Selbstbild speist sich durch identitätsstiftende Marker aus der Vergangenheit. Und umgekehrt gilt: Wer seiner Vergangenheit, seiner Wurzeln nicht gedenkt, droht seiner Identität verlustig zu werden.

Der französische Philosoph Maurice Halbwachs hat die Bedeutung des kollektiven Gedächtnisses für die Identität analysiert.¹² Der Begriff *kollektives Gedächtnis* bezeichnet die Gedächtnisleistung einer Gruppe von Menschen, die sich auf eine bestimmte Sache beziehen und sich dadurch verbunden wissen. Diese Erinnerungsleistung¹³ an eine gemeinsame kulturelle Vergangenheit führt zu gruppenspezifischem Verhalten zwischen ihren Mitgliedern und lässt den Einzelnen aus dieser gemeinsamen Sinngestalt handeln.

Der Religions- und Kulturwissenschaftler Jan Assmann führte dieses Konzept weiter und unterteilte das kollektive Gedächtnis in das *kommunikative* und das *kulturelle Gedächtnis*.¹⁴ Das *kommunikative* Gedächtnis bezeichnet die mündlich weitergegebenen Erfahrungen und Traditionen; dazu gehören also alle (familiären) Geschichten, Werte und Bräuche unserer Eltern, aber auch jene von Gruppen und Gemeinden. Die Weitergabe dieser an persönliche Vermittlung gebundenen Erinnerungen ist für den Zeitraum von etwa 80 Jahren bzw. von drei Generationen gewährleistet. Bezugnehmend auf unser Thema stellt sich die Frage, wie weit die existentiellen Erfahrungen von Flucht, Vertreibung und Verfolgung im Zusammenhang mit dem Zweiten Weltkrieg noch im kommunikativen Gedächtnis gegenwärtig enthalten sind. Die Bedrohungs- und Fluchterfahrungen unserer Eltern bzw. Großeltern sind offensichtlich

¹² Vgl. Maurice Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt/M. 1991.

¹³ „Erinnerung“ und „Gedächtnis“ werden hier synonym verwendet, wobei im Begriff Erinnerung stärker die Tätigkeit gedanklicher und emotionaler Beschäftigung mit dem Vergangenen, also der *Akt* des Erinnerns, beim Begriff Gedächtnis mehr der *erinnerte Inhalt* betont wird.

¹⁴ Vgl. Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1997.

schon wieder verblasst. Verständlich auch: Man wollte die schreckliche Zeit schnell vergessen und nach vorne blicken. Dass es auch in Pfarrgemeinden kaum ein Thema ist, hängt möglicherweise mit einem sehr bürgerlich verstandenen Glaubensbewusstsein zusammen (siehe 2.3.), das sich weitgehend unpolitisch und individualistisch versteht.

Das *kulturelle* Gedächtnis ist nicht an Personen gebunden. Die Erinnerungen sind festgehalten in biblischen Schriften, der christlichen Lehre und haben sich in Architektur und vielfältiger Kunst manifestiert. Erinnerungen sind für die Nachwelt konserviert und scheinen daher widerständiger gegenüber kurzfristigen Zeitströmungen. Prachtige Kirchenbauten, die von einer glorreichen Vergangenheit der christlichen Epoche sprechen, finden sich neben kunstvoll gestalteten Motiven von tätiger Nächstenhilfe wieder – freilich meist in vergoldetem Rahmen – und dem Bild des unschuldig Gekreuzigten.

Es sind v. a. die biblischen Schriften, die uns mit den dramatischen Seiten des Lebens konfrontieren – und der darin wirkenden Heilskraft Gottes. Im vergoldeten Altarraum ist plötzlich von den unterdrückten und schreienden Hebräern die Rede, von Mord und Betrug, von Vertreibung und Flucht, aber auch von Hoffnung auf ein besseres Leben und dem Vertrauen auf Gottes Hilfe. In diesem Sinn gibt es inmitten bergender Kirchenmauern eine wahrhaft gefährliche Erinnerung, auch wenn sie von Weihrauch und würdevollen Gesten überlagert ist. Die jüdisch-christlichen Texte bieten – ernst genommen – eine permanente Widerständigkeit gegen ein zu harmloses und als Beruhigung gedachtes Christentum.

2.2. Die biblische Erinnerung

Die jüdisch-christliche Geschichte ist randvoll mit Erzählungen über Flucht. Dieser auch in der Theologie lange vergessene Überlieferungsstrang ist nach dem Konzil wieder aufgegriffen und oft beschrieben worden.¹⁵ Ich kann mich daher auf wenige Hinweise beschränken. Alle großen Glaubensgestalten waren Migranten, sind aufgebrochen oder wurden vertrieben: Abraham und Sara, Isaak und Rebekka, Propheten wie Elija bis zu den Aposteln, deren Mission sie bis an die Grenzen der damaligen Welt führte. Klassisch ist der Ruf Gottes an Abraham: „Zieh weg aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde.“ (Gen 12,1) „Prominentestes“ Beispiel ist freilich Jesus von Nazareth, der – in einem Stall geboren – quasi als Flüchtling auf die Welt kam, mit seinen Eltern nach Ägypten floh (Mt 2,13–15), durch „Städte und Dörfer“ zog (Lk 13,22) und keinen Ort hatte,

¹⁵ Vgl. Margit Eckholt, Auf der Reise – oder: Migration und die Herausforderung der „Anders-Orte“ für christliche Identität, in: Lebendiges Zeugnis 66 (2011), 190–202, hier 198.

wo er „sein Haupt hinlegen“ konnte (Mt 8,20). Glaubensgeschichten sprechen oft von Aufbruch und Ankommen, von der schmerzlichen Fremde und der ersehnten Heimat. Das Stehenbleiben und Sich-Einrichten ist dazu geradezu ein Gegenbild.

Wie in keinem anderen Text sind das Flüchtlingsmotiv und der Glaube an den befreienden Gott in folgendem Glaubensbekenntnis Israels verwoben:

„Du aber sollst vor dem Herrn, deinem Gott, folgendes Bekenntnis ablegen: Mein Vater war ein heimatloser Aramäer. Er zog nach Ägypten, lebte dort als Fremder mit wenigen Leuten und wurde dort zu einem großen, mächtigen und zahlreichen Volk. Die Ägypter behandelten uns schlecht, machten uns rechtlos und legten uns harte Fronarbeit auf. Wir schrien zum Herrn, dem Gott unserer Väter, und der Herr hörte unser Schreien und sah unsere Rechtlosigkeit, unsere Arbeitslast und unsere Bedrängnis. Der Herr führte uns mit starker Hand und hoch erhobenem Arm, unter großem Schrecken, unter Zeichen und Wundern aus Ägypten, er brachte uns an diese Stätte und gab uns dieses Land, ein Land, in dem Milch und Honig fließen. Und siehe, nun bringe ich hier die ersten Erträge von den Früchten des Landes, das du mir gegeben hast, Herr. Wenn du den Korb vor den Herrn, deinen Gott, gestellt hast, sollst du dich vor dem Herrn, deinem Gott, niederwerfen. Dann sollst du fröhlich sein und dich freuen über alles Gute, das der Herr, dein Gott, dir und deiner Familie gegeben hat: du, die Leviten und die Fremden in deiner Mitte.“ (Dtn 26,5–10)

Vier zentrale, wiederkehrende Motive finden sich darin: Die Erinnerung an das Fremdsein, die Errettung durch Gott aus der Bedrängnis, die Gabe eines eigenen Landes und die daraus resultierende Mahnung, den Fremden gut zu behandeln. Durch das wiederholte Rezitieren und die kultische Erinnerung bleibt diese Grunderfahrung im kollektiven Bewusstsein des Volkes Israel wach und wird als Rettungstat gegenwärtig: „Heute seid ihr weggezogen [...]“ (Ex 13,4; ebenso Hebr 3,7).

2.3. Gefährliche Erinnerung: Stachel für eine bürgerliche Religiosität

Es war Johann Baptist Metz, der den Begriff „gefährliche Erinnerung“ in der Theologie starkgemacht hat und ihn gleichsam als Gegenpart zu einer seiner Meinung nach verbürgerlichten Religiosität in Stellung brachte. Gefährlich sei die Erinnerung, wenn sie dazu beiträgt, eine vermeintliche bürgerliche Sicherheit aufzubrechen und eine neue Sensibilität und Empfindsamkeit für das Leiden anderer herbeizuführen.

Eine solche von Metz kritisch gesehene bürgerliche Religiosität kann so charakterisiert werden: Der bürgerliche Mensch – ebenso der Gläubige – konzentriert sich auf das „kleine Glück“. Erstrebt wird der Aufbau einer überschaubaren und berechenbaren Lebenswelt mit Familie, Beruf und erschwinglichem Urlaub. Diese soll abgesichert werden – gerade angesichts zunehmender gesellschaftlicher Unsicherheiten. Im Religiösen tendiert die bürgerliche Haltung

zur Privatisierung der gläubigen Praxis, sie wird weniger gesellschaftsbezogen gedacht und führt in der Folge auch kaum zu politischem Handeln. Kirchliche Rituale dienen den Familien-, Vereins- und Dorffeiern. Die Kirchenmitgliedschaft tendiert zur Formalität ohne große innere Überzeugung – die Aussicht auf ein wohlgeordnetes, tröstliches Ende reicht. Ein solches *Neues Biedermeier* wird auch in jüngeren soziologischen Studien ausgemacht.¹⁶ Diese Haltung führt – so Metz – zu einer Deformierung des Glaubens:

„Unter dem Deckmantel bürgerlicher Religion klafft [...] ein Riß zwischen den öffentlich proklamierten, kirchlich verordneten und geglaubten messianischen Tugenden des Christentums (Umkehr und Nachfolge, Liebe und Leidensbereitschaft) und den tatsächlichen Wert- und Lebensorientierungen bürgerlicher Praxis (Autonomie, Besitz, Stabilität, Erfolg). Unter den Prioritäten des Evangeliums werden die Prioritäten des bürgerlichen Lebens praktiziert. Unter dem Schein der geglaubten Umkehr und der geglaubten Nachfolge etabliert sich – in einer ihm selbst nicht bekömmlichen Fraglosigkeit – das bürgerliche Subjekt mit seinen Interessen und seiner Zukunft.“¹⁷

Der meist medial vermittelte Ruf von Opfern ungerechter Strukturen aus verschiedenen Orten der Welt wird durch den Rückzug „aus den Gefahrenzonen der geschichtlich-politischen Verantwortung“¹⁸ abgewehrt. Diese Haltung der inneren Immunisierung – oder wie Papst Franziskus es nennt, der Gleichgültigkeit – führt zu einem angepassten und bequemen Christentum. Diese bürgerliche „Wohlfühlform des Glaubens“ ist nicht weit von jener entfernt, die der Esoterik oft vorgeworfen wird. Die Not der Welt soll vor den Kirchentoren bleiben und die alltäglichen Geschäfte nicht stören. „Es entsteht so ein praktikabler bürgerlicher Katholizismus: Das führt zu einer tendenziösen Unaufmerksamkeit gegenüber unbequemen Worten des Evangeliums.“¹⁹

Für Metz liegt ein wesentlicher Grund für diese Entwicklung darin, dass das Christentum seine jüdischen Wurzeln verleugnet hat, d. h. das Grundbekenntnis der Israeliten – „Mein Vater war ein heimatloser Aramäer“ – vergessen hat. Denn erst diese *memoria passionis*, das Eingedenken von geschichtlichem, erlittenem Leid, sensibilisiert für eine Haltung der *Compassion* und führt zu Solidarität mit Benachteiligten. Eine bürgerliche Religiosität entwickelt dagegen

¹⁶ In der letzten Sinus-Milieu-Studie war diese Einstellung nicht mehr nur auf einzelne Milieus eingegrenzt, sondern ließ sich tendenziell in den meisten Milieus feststellen: vgl. <http://www.sinus-institut.de> (12.02.2015).

¹⁷ Johann Baptist Metz, *Messianische oder bürgerliche Religion?*, in: ders., *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, München 1980, 9–28, hier 13.

¹⁸ Johann Baptist Metz, *Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie*, in: Johannes B. Bauer (Hg.), *Entwürfe der Theologie*, Graz 1985, 209–233, hier 228.

¹⁹ Albert Görres, *Pathologie des Christentums*, in: Franz Xaver Arnold – Karl Rahner u. a. (Hg.), *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, Bd. II/1, 277–343, hier 294.

keine Widerstandskraft gegenüber Unrecht, verliert ihre Vision eines guten Lebens für alle.²⁰ Sie wird banal, „wenn sie in ihren Kommentaren zum Leben nur das verdoppelt, was ohne sie – und nicht selten gegen sie – ohnehin zum modernen Konsens wurde“²¹.

Metz stellt daher folgende These auf: „Kirche muss sich verstehen und bewähren als öffentliche Zeugin und Tradentin einer gefährlichen Freiheitserinnerung in den ‚Systemen‘ unserer emanzipatorischen Gesellschaft.“²² Diese Erinnerung bezieht sich nun nicht nur auf die Vergangenheit, sondern in der Erinnerung an die Verheißung des Reiches Gottes richtet sie sich nach einem neuen Himmel und einer neuen Erde aus.

„So ist sie eine *gefährliche und befreiende Erinnerung*, welche die Gegenwart bedrängt und in Frage stellt, weil sie nicht an irgendeine offene, sondern eben an diese Zukunft erinnert und weil sie die Glaubenden zwingt, sich ständig selbst zu verändern, um dieser Zukunft Rechnung zu tragen.“²³

Eine solche Erinnerung gibt sich mit den faktischen, oft ausgrenzenden Verhältnissen nicht ab, sondern „durchbricht den Zauberkreis des herrschenden Bewußtseins“.²⁴ Die jüdisch-christliche Überlieferung wird „gefährlich“, weil sie befreiende Visionen und Kräfte weckt. Sie befragt die Plausibilitätsstrukturen unserer Gesellschaft auf ihren Gehalt an „Verblendungszusammenhängen“. Der christliche Glaube – so Metz – muss als eine solche subversive *memoria* gesehen werden, und die Kirche ist gewissermaßen deren sichtbare Form.

Dogmatische Richtigkeit des Glaubens artikuliert sich daher v. a. in der befreienden und erlösenden Lebenspraxis. „Kriterium ihrer genuinen Christlichkeit ist die kritisch-befreiende, aber auch erlösende Gefährlichkeit, mit der sie die erinnerte Botschaft in die Gegenwart einbringt“²⁵, so dass sich Menschen darüber entsetzen. Denn wozu dient eine Kirche, in der diese Erinnerungen leer und kraftlos geworden sind und dogmatische Formeln nur mehr der Selbstreproduktion einer bestimmten kirchlichen Struktur dienen? „Wo ist dieses eschatologische Freiheitsgedächtnis lebendig, das unsere kognitiven und operativen Systeme aufsprengt?“²⁶

²⁰ Vgl. Anna Findl-Ludescher – Elke Langhammer – Johannes Panhofer, *Gutes Leben – für alle? Theologisch-kritische Perspektiven auf einen aktuellen Sehnsuchtsbegriff*, Münster 2012.

²¹ Metz, *Unterwegs* (s. Anm. 18), 227.

²² Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977, 78 [Hervorhebungen: im Original].

²³ Metz, *Glaube* (s. Anm. 22), 79 [Hervorhebungen: im Original].

²⁴ Metz, *Glaube* (s. Anm. 22), 79.

²⁵ Metz, *Glaube* (s. Anm. 22), 178.

²⁶ Metz, *Glaube* (s. Anm. 22), 80.

Es ist Metz zu danken, dass er uns diese kritische Seite der Erinnerung stärker zu Bewusstsein bringt – ohne jedoch der Gefahr einer Leistungsreligion im moralischen Sinne zu erliegen. Unser Glaube – immer der Gefahr der Verbürgerlichung ausgeliefert – wird getragen von der erlösenden Gnade Gottes. Die *memoria passionis* ist menschlich nur durchzuhalten, wenn sie umfassen ist von der *memoria liberationis*, der Freude am Glauben, wie sie Papst Franziskus vorlebt.

3. Die Begegnung mit dem Flüchtling – eine Erschütterung für den bürgerlichen Glauben

Die Begegnung mit einem Flüchtling und seiner Lebenssituation vermag eine bürgerliche Glaubensweise aufzubrechen. Die Bereitschaft, sich dafür zu öffnen und sich berühren zu lassen, kann zu einer tiefen Erschütterung des als stabil gemeinten Weltbildes führen und unseren Glauben evangelisieren.

3.1. Sich der Not öffnen: dem Flüchtling Bruder und Schwester werden

Der erstgenannte Aspekt liegt nahe: Das Evangelium hält uns an, uns gegenseitig als Nächste, ja mehr noch als Geschwister zu erkennen. Ob es die Frage an Kain ist „Wo ist dein Bruder?“ (Gen 4,9), das Beispiel des barmherzigen Samariters (Lk 10,25–37) oder die Gerichtsworte Jesu in Mt 25,35: „Ich war fremd und obdachlos und ihr habt mich aufgenommen“ – immer ruft das Evangelium uns in Beziehung und Verantwortung.

Dorothee Sölle hat diese Haltung der Anteilnahme als grundlegend für die christliche Religiosität bezeichnet. Angesichts bestimmter esoterischer oder charismatischer Wohlfühlspiritualitäten ist der ursprüngliche Zusammenhang von Religion und empathischer Anteilnahme wieder in Erinnerung zu rufen:

„Ich kann mich nicht auf Gott zurückziehen vor dem Leiden, ich kann ihn nicht zu meinem Schutz und meiner festen Burg machen gegenüber dem da draußen. Vor allem anderen: Ich will mich nicht von den Leidenden trennen lassen, und wenn Religion das tut, dass sie uns von den Leidenden trennt, indem sie uns eine andere Sprache beschert, eine höhere Gewißheit, die die Leidenden nicht haben können, dann ist es Zeit, dass wir diese Religion loswerden. Ich versuche mein Leben in der Anteilnahme zu erhalten, ich will es nicht machen: dieses Sich-Absichern, dieses Sich-Einteilen.“²⁷

Diese Überzeugung folgt nicht einem moralisierenden Über-Ich, sondern hat ihren Grund in einer mystischen Sicht von Völkern und Menschen, die *eine*

²⁷ Dorothee Sölle, *Bach lieben in der Folterwelt*, in: dies., *Das Fenster der Verwundbarkeit. Theologisch-politische Texte*, Stuttgart 1987, 238–242, hier 238f.

Menschheitsfamilie bilden – ein Begriff, den das Zweite Vatikanische Konzil gerne verwendet, um die Zusammengehörigkeit in dem *einen oikos*, dem Haus der Welt, deutlich zu machen.

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. [...] Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden.“ (GS 1)

3.2. Erschütterung der „Normalität“:

Einbruch des Leids in das abgesicherte Leben

Wenn die Öffnung für den Nächsten und seine Lebensverhältnisse zu einer Erschütterung des eigenen Lebensbildes führt, so geht die Wirkung über die beschriebene Empathie hinaus und verwandelt in der Folge auch das Glaubensverständnis. Eine solche Erfahrung beschreibt die Fundamentaltheologin Martha Zechmeister nach ihrer Begegnung mit Entrechteten in El Salvador und den dortigen Lebensumständen. Dies führte zu einer Transformation ihres – wie sie selbst sagt – „naiven“ Weltbildes. Sie verdeutlicht dies anhand eines geologischen Bildes. El Salvador liegt auf einem erdbebengefährdeten Gebiet, und durch die Kollision der Kontinentalplatten im Ozean kommt es immer wieder zu Erschütterungen der Erdkruste. Menschen geraten ins Wanken. Dies überträgt Zechmeister auf die Veränderung in ihrem Glaubensverständnis.

„Es kommt zur heftigen und erschütternden Kollision ganz verschiedener Welten im Tiefenbewußtsein – und dabei bricht vieles ein, was vorher Schutz und Geborgenheit versprochen hat. Doch genau in diesem Moment, in dem ich meine Verwundbarkeit erfahre, beginnt ehrliche Begegnung. Und ich würde behaupten, in diesem Moment beginne ich etwas vom Mysterium Gottes zu ahnen, begegne ich dem ‚Ganz Anderen‘, der mich in der Begegnung mit dem mitmenschlich Anderen, in der Begegnung mit der anderen, der fremden Welt anrührt.“²⁸

Bei Zechmeister löste diese Erfahrung einen Riss in jener „fugendichten Normalität“ aus, die meinte, das Leben sei überall ähnlich gut wie in Europa. Die Begegnung mit unvorstellbaren Lebensumständen entlarvt die Selbstverständlichkeit von ausreichender Nahrung, sauberem Wasser, Gesundheit und Bildung als naiven Kinderglauben. Noch einmal Zechmeister:

„[M]ein Zutrauen in fromme und theologische Konzepte [wurde] zerstört, die sich nicht durch die Opfer verletzen und in Frage stellen lassen – seien es nun die Opfer der

²⁸ Martha Zechmeister, Als politische Theologin in El Salvador, in: Thomas Polednitschek – Michael J. Rainer – José Antonio Zamora (Hg.), Theologisch-politische Vergewisserungen. Ein Arbeitsbuch aus dem Schüler- und Freundeskreis von Johann Baptist Metz, Berlin 2009, 328–331, hier 329.

Kriegsindustrie, die Opfer eines grausamen ökonomischen Systems oder einfach gieriger Profitinteressen.“²⁹

Haben wir das Kreuz Christi nicht zu sehr auf einen religiösen Anbetungsgegenstand reduziert? Das „Gedächtnis des Leidens“ – so Zechmeister – war vor El Salvador für mich „ein frommer Glaube“³⁰. Nach diesen Begegnungen sieht sie den Glauben nicht nur mystischer, sondern auch politischer. Man muss nun nicht unbedingt in ferne Länder reisen, um eine solche Tiefenerfahrung zu machen. Die Kraft der Evangelisierung steckt auch in einer tiefen Begegnung mit einem Flüchtling.

3.3. „Es könnte auch ganz anders sein!“

Eine bürgerliche Lebenshaltung ist immer auch durch ein hohes Maß an Selbstverständlichkeit und Gewöhnung gekennzeichnet, so dass beispielsweise die ungleich verteilten Wohlstands- und Lebensverhältnisse zwischen Nord und Süd unumstößliche Realität wären. Ein kenianischer Pilotfilm einer Science-Fiction-Serie dreht den Spieß um: Der Film mit dem Titel *Usoni*, das suahelische Wort für „Zukunft“, führt uns das irritierende Bild einer verdrehten Welt vor Augen. Wir schreiben das Jahr 2063: In Europa sind Vulkane ausgebrochen, der Kontinent ist mit Staub überzogen, Himmel und Sonne sind verdunkelt, die Länder unbewohnbar. Es herrscht Chaos und allorts große Not. Ulysse, der Hauptdarsteller, will mit seiner hochschwangeren Frau Ophelia dorthin, wo die Sonne noch scheint: Afrika ist plötzlich Sehnsuchtsort. „Europa ist tot, hier gibt es nichts mehr“, sagt der Serien-Protagonist zu seiner Frau.

Der Film will keine Zukunftsprognose abgeben, sondern will „aufdecken, was jetzt gerade schon passiert“³¹. Migration in umgekehrter Richtung mit allem Flüchtlingselement: Die Reise der europäischen Flüchtlinge beginnt – wie könnte es anders sein – auf Lampedusa. Die Flucht ist von Entsagung, Verzweiflung und Hoffnung geprägt: grausame Menschenhändler, leckende Boote, ertrinkende Mitreisende, komplizierte Visa-Vorschriften und Diskriminierung durch die afrikanischen Behörden. Am Ende des Pilotfilms geraten Ulysse und Ophelia in ein Unwetter, das Meer verwandelt sich zum Monster. Das Boot geht unter, die Leinwand wird schwarz. Fiktion und Realität verschwimmen: Am 3. Oktober 2013, die Dreharbeiten zu diesem Film haben gerade begonnen, ertrinken vor Lampedusa 545 Flüchtlinge aus Somalia und Eritrea. Europa wird der Spiegel vorgehalten.

²⁹ Zechmeister, Als politische Theologin in El Salvador (s. Anm. 28), 330.

³⁰ Zechmeister, Als politische Theologin in El Salvador (s. Anm. 28), 331.

³¹ So der französische Filmemacher Marc Rigaudis: <http://derstandard.at/1392685571524/TV-Serie-Usoni-Kenianische-TV-Serie-haelt-Europa-den-Spiegel-vor> (29.3.2014).

Die Erkenntnis, „dass alles auch umgekehrt sein könnte“, nimmt die träge und betäubende Selbstverständlichkeit. Diese „Überraschung ist [...] der Anfang jener Fülle, die wir Dankbarkeit nennen“³². Das Bewusstsein der Kontingenz und das Glück, mit dem europäischen Kontinent als dem „besseren Teil“ beschenkt zu sein, vermögen bürgerliche Satttheit zu durchbrechen und wecken sowohl Dankbarkeit als auch Verantwortung.

4. Der Flüchtling als Gnadengabe für eine bürgerliche Kirche?

4.1. Radikal arm – oder: Womit uns Flüchtlinge beschenken

Kein Zweifel: Wer sich für Migranten engagiert, bekommt viel „zurück“. Die Begegnung mit diesen Menschen und deren Lebensgeschichten erweitert den eigenen Horizont, und dass hier praktische Hilfe Sinn macht, ist evident. Gleichzeitig sollte uns bewusst sein: Wenn ich Gastfreundschaft gewähre, verbleibe ich in der Rolle des Helfers, einer „starken Rolle“. Das Rollengefälle selbst bleibt unhinterfragt.

Die starke, europäische Helferrolle ist nun eine unleugbare Tatsache. Sie verdeckt aber einen Aspekt, der mir sehr wichtig erscheint: Das eigentlich Gefährlich-Beunruhigende in der Begegnung mit einem Flüchtling liegt wohl darin, dass wir in ihm dem *radikal Armen* begegnen. Denn dieser ist nicht nur materiell arm, sondern hat darüber hinaus auch seine Heimat, seine Familie, seine Freunde, seine kulturellen Werte u. v. m. verloren. Er hat buchstäblich alles verloren, was Leben ausmacht und ihm Sinn verleiht. Er ist daher existenziell auf Hilfe angewiesen, weil er sonst schlichtweg nicht überleben könnte.

Im Flüchtling begegnen wir also gleichzeitig der Brüchigkeit des Lebens schlechthin – auch unserer eigenen. Wie in einem Spiegel sehen wir die grundsätzliche Bedrohung unserer Existenz, worauf wir in unserer gut eingerichteten Existenz besser nicht hingewiesen werden wollen. Flüchtlinge fordern daher nicht nur unsere Hilfsbereitschaft heraus, sondern bedeuten auch einen Anschlag auf die vermeintliche Abgesichertheit unseres Lebens. Sie erinnern uns an die eigene Abhängigkeit, an das Angewiesensein auf andere und machen die eigene Hilfsbedürftigkeit bewusst. Ein Flüchtling repräsentiert dies in seiner Lebensform wie niemand sonst. Und das macht – unbewusst – Angst.

Die Erinnerung an eine eigentlich selbstverständliche anthropologische Grunddisposition, nämlich dass wir Menschen – vom Lebensbeginn an – aufeinander verwiesen und aufeinander angewiesen sind, ist für moderne Men-

³² David Steindl-Rast, Fülle und Nichts. Die Wiedergeburt christlicher Mystik, Augsburg 1988, 14.

schen unangenehm und gefährlich, weil wir möglichst selbständig sein wollen. Wieviel Energie verwenden wir darauf, unabhängig von anderen zu werden? Das gilt sowohl für Staaten (wirtschaftlich stark, energieautark, militärisch wehrhaft usw.) als auch für Einzelpersonen. Nur nicht abhängig und auf andere angewiesen sein – man weiß ja nicht, wie einem das bekommt. Lieber auf sich selbst verlassen.

Wenden wir den Blick nun auf die kirchliche Gemeinschaft: Gerne werden die Bilder des wandernden Gottesvolkes und des Pilgers verwendet. Diese Betonung auf Bewegung und Unterwegssein ist zwar richtig, aber in Zeiten großer Mobilität auch nichts Besonderes: Die Kirche muss sich bewegen in einer bewegten Welt. Ein tieferer und gefährlicherer Vergleichspunkt ist stattdessen der des Angewiesenseins – einmal als sich stützende Geschwister auf dem Weg des Glaubens und ein anderes Mal in unserer Verwiesenheit auf Gott selbst. Die Versuchung bleibt, sich im bürgerlichen Leben in Sicherheit zu wiegen und zu meinen, man hätte das eigene Leben fest im Griff. JHWH mahnt sein Volk, sich nicht an selbstgebastelten Sicherheiten festzuhalten: „Mich hat es verlassen, den Quell des lebendigen Wassers, um sich Zisternen zu graben, Zisternen mit Rissen, die das Wasser nicht halten.“ (Jer 2,13)

Eine *societas perfecta* bedarf keiner anderen Menschen, eigentlich auch keines helfenden Gottes mehr. Sie hat alles, was sie braucht, und kann sich in Selbstgenügsamkeit gefallen. Geht damit aber nicht auch die Sensibilität für die Benachteiligten und die Dankbarkeit für die vielfältigen Geschenke des Lebens verloren? Allein schon durch ihre Existenz weisen uns Flüchtlinge auf diese Grundgegebenheiten des Lebens erneut hin und pointieren das christliche Bild des Pilgers als des Angewiesenen.

4.2. Die Paschafeier als gefährliche und beglückende Erinnerung an die verheißene Gerechtigkeit Gottes

Flüchtlinge erinnern uns somit an wesentliche Dimensionen christlicher Existenz und des Lebens überhaupt: Verletzbarkeit, Sich-angewiesen-Wissen und Dankbarkeit. In der Feier des Paschamahls begegnen sich die gefährlich-heilsame Erinnerung und die zukünftige Gerechtigkeit des verheißenen Reiches Gottes. Die versammelte Gemeinde feiert die Heilstaten Gottes und zugleich eine neue, durch Jesus Christus eröffnete Wirklichkeit. Die im Glauben geschenkte Erlösung vom Zwang zur immunisierenden Selbstabsicherung eröffnet eine unerwartete, neue Lebenspraxis. Die Erinnerung *vorwärts* auf die neue Gerechtigkeit im Reiche Gottes hin wird bereits gelebt und vorweggenommen. Die Kirchengemeinde wird zum Ort eines neuen Miteinanders, einer praktizierenden Solidaritätsgemeinschaft. Der Gebende (hierarchisches Bild) wird zum Teilenden (geschwisterliches Bild).

In diesem Sinn wird die „gefährliche Erinnerung“ für die Kirche – ad extra – zur Quelle der Solidarität und Mitmenschlichkeit. Zum anderen bedeutet die Erinnerung auch „Gefahr“ für das Selbstverständnis der Kirche selbst – ad intra –, weil sie angehalten ist, ihr religiöses Tun nicht nur innerhalb bürgerlicher Sicherheiten zu leben, sondern ihr Vertrauen auf Gott zu setzen und sich an der Vision vom Reich Gottes zu orientieren, die ein gutes Leben für alle Menschen verheißt. Der immer wieder neue sakramentale Vollzug des Abendmahls verwandelt die feiernde Gemeinde und erschließt eine neue Existenzform im Horizont dieser zukünftigen Gerechtigkeit: Gott ist für uns zum „Flüchtling“ geworden, damit wir wahrhaft Geschwister sein können und in eschatologischer Verheißung die letzt-gültige Heimat erlangen.

Univ.-Ass. MMag. Dr. Johannes Panhofer
Institut für Praktische Theologie
Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Innsbruck
Karl-Rahner-Platz 1
A-6020 Innsbruck
Fon: +43 (0)512 507-8654
Fax: +43 (0)512 507-2713
E-Mail: Johannes.Panhofer(at)uibk.ac(dot)at
Web: <http://www.uibk.ac.at/praktheol/mitarbeiter/panhofer/>

Migration als Zeichen der Zeit und als Sorge der Kirche¹

Abstract

Ausgehend von einem empirischen Blick auf die Situation von Flüchtlingen entwickelt der Aufsatz im Rückgriff auf verschiedene lehramtliche Dokumente eine normative Perspektive auf den Umgang mit Flüchtlingen. Dabei wird die Situation der Flüchtlinge und Migranten/Migrantinnen im theologischen Sinn als Zeichen der Zeit interpretiert und es werden Perspektiven entwickelt, wie die Kirche und ihre Gemeinden Migranten/Migrantinnen und Flüchtlingen in ihrer Lage beistehen und wie sie sie unterstützen können. Dialog, Solidarität und eine „Kultur des Willkommenheißens“ sind theologisch fundierte und begründete zentrale Axiome, die in diesem Zusammenhang eine entscheidende Rolle spielen.

Starting from an empirical view towards the situation of refugees, the paper develops a normative perspective on treating refugees by referring to various magisterial documents. The situation of refugees and migrants is interpreted in a theological sense as a sign of the times. The paper offers some options for the Church and its parishes concerning the support and assistance of migrants and refugees. The central theologically based and reasoned axioms in this discourse are dialogue, solidarity and a „culture of welcome“.

1. Migration – ein Zeichen unserer Zeit

In seiner Botschaft für die diesjährigen Feiern zum „Welttag des Migranten und Flüchtlings“ erklärt Papst Franziskus einmal mehr menschliche Mobilität als ein „Zeichen unserer Zeit“:

„Unter den Ergebnissen der modernen Veränderungen ragt als ein ‚Zeichen der Zeit‘ – so hat Papst Benedikt XVI. es definiert (vgl. Botschaft zum Welttag des Migranten und Flüchtlings 2006) – das zunehmende Phänomen der menschlichen Mobilität heraus. Wenn nämlich einerseits die Migrationen häufig Mängel und Versäumnisse der Staaten und der Internationalen Gemeinschaft anzeigen, offenbaren sie andererseits auch das Bestreben der Menschheit, die Einheit in der Achtung der Unterschiede, die Aufnahmebereitschaft und die Gastfreundschaft zu leben, die eine gerechte Teilung der Güter der

¹ Vortrag beim Symposium zu Migration: Wer ist willkommen? Deutscher Caritasverband / Gemeindec Caritas und Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen, 24.3.2014, Freiburg/Br. [Original in englischer Sprache mit dem Titel: Migration – Sign of the Times and Solicitude of the Church; dt. Übersetzung: Dr. Gottlieb Brunner, Freiburg/Br., Dr. Marianne Reißinger, Frankfurt/M.].

Erde sowie den Schutz und die Förderung der Würde und der Zentralität jedes Menschen erlauben.“²

Schon in den 1960er Jahren, als das Zweite Vatikanische Konzil stattfand, erkannte die katholische Kirche in der internationalen Migration ein „Zeichen unserer Zeit“³, das man im Licht des Wortes Gottes und durch das Lehramt der Kirche interpretieren muss.

Die Gesellschaft hat sich weiterentwickelt und Mobilität wurde tatsächlich zu einem ihrer prägendsten Merkmale. Die Kirche, „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (*Lumen Gentium* 1), fühlt ein enges Eingebundensein in diesen Prozess, besonders in Fällen von erzwungener Auswanderung.⁴

Ein Experte des International Labour Office (ILO) definiert Migration als ein „dramatisches Zeichen unserer unruhigen Zeiten“⁵, ein weitreichendes Phänomen, das Institutionen und Regierungen eigentlich stoppen müssten, bis sie endlich realisierten, dass es sich um eine strukturelle Komponente der sozio-ökonomischen und politischen Realität unserer gegenwärtigen Gesellschaft handelt.⁶ Denn sie müssten das Faktum einsehen, dass es nutzlos ist zu versuchen, das Phänomen zu beseitigen. Vielmehr muss man ihm ins Gesicht sehen und die Anstrengungen konzentrieren, um Antworten für die Herausforderungen und Risiken zu finden, die sich daraus ergeben.

² Papst Franziskus, Botschaft zum Welttag des Migranten und Flüchtlings (2014): „Migranten und Flüchtlinge: unterwegs zu einer besseren Welt“ (5. August 2013), online unter: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/messages/migration/documents/papa-francesco_20130805_world-migrants-day.html (27.1.2015).

³ Zu den „Zeichen der Zeit“ vgl. Agostino Marchetto, *La Chiesa di fronte al turismo, segno dei tempi. La Gaudium et Spes*: in: *La Pastorale del turismo nel contesto della pastorale integrata. La missione e la testimonianza dei cristiani* (Atti del Convegno Nazionale italiano, promosso dall' Ufficio Nazionale per la Pastorale del tempo libero, turismo e sport della Conferenza Episcopale Italiana, Viterbo-La Quercia, 16–18 marzo 2006), *Notiziario CEI* 16, July 2006, 17–22.

⁴ Vgl. die pastoralen Leitlinien: *Welcoming Christ in Refugees and Forcibly Displaced Persons*, *Vatican* 2013, Nr. 15 [im Folgenden: WCR, zitiert nach: http://www.pcmigrants.org/documento_rifugiati_2013/931_TED.pdf (3.2.2015)].

⁵ Patrick A. Taran, *Migration, Globalization and Human Rights: New Challenges for Africa* (ICJ Workshop: African Commission On Human And Peoples Rights Kigali, Rwanda, 28 October – 5 November, 1999), 1 [online unter: <http://www.globalmigrationpolicy.org/articles/humanRights/Migration, Globalization, Human Rights- New Challenges for Africa TARAN -ACHPR-ICJ Kigali 1999.pdf> (4.2.2015)].

⁶ Vgl. auch die Instruktion: *Erga migrantes caritas Christi*, in: *Acta Apostolicae Sedis* XCVI/11 (3. November 2004), Nr. 8, 764 [im Folgenden: EMCC, zitiert nach: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20040514_erga-migrantes-caritas-christi_ge.html (3.2.2015)].

2. Heutige Migration: Vier Wege der Migration⁷

Während des letzten Jahrzehnts wurden viele Anstrengungen unternommen, den Zusammenhang zwischen Migration und Entwicklung zu bestimmen. Der Kern des Problems ist darin zu sehen, dass das Gefälle zwischen Entwicklungsländern und industrialisierten Ländern zu großen Migrationsströmen führt. Leider hat das die Aufmerksamkeit von anderen Formen der Auswanderungsbewegung abgelenkt, die ebenso signifikant sind. Tatsächlich überrascht es, dass weniger als die Hälfte aller Migranten/Migrantinnen weltweit aus armen in reichere Länder auswandern; fast ebenso viele bewegen sich zwischen Entwicklungsländern.

Übernimmt man die in der Entwicklungsdiskussion verwendete Terminologie, mit der man die Länder entsprechend ihres ökonomischen Status kategorisiert, dann verweist der Begriff „Nord“ auf Länder mit hohem Einkommen und „Süd“ auf Länder mit niedrigem und mittlerem Einkommen. Diese Klassifizierung hat ihre Begrenzung bei den unterschiedlichen Definitionen von „Nord“ und „Süd“, je nachdem, welche Behörde sie definiert, und des weiten Spektrums unterschiedlicher Migranten/Migrantinnen-Situationen und -kategorien, die diese Gruppen umfassen. Nichtsdestoweniger ist es sinnvoll, Auswanderung und Entwicklung mit einem ganzheitlicheren Blick zu betrachten. Lassen Sie uns dafür vier Wege der Migration in den Blick nehmen: Süd-Nord, Süd-Süd, Nord-Süd und Nord-Nord.

Zwar ist auch die „Süd-Süd“-Migration zahlenmäßig und wegen des potentiellen Ausmaßes von Zurückweisungen von Bedeutung; es gibt jedoch wenig verlässliche Daten von Auswanderern, die von einem Entwicklungsland in ein anderes ziehen, und ihre Lebenserfahrungen bleiben in hohem Maße im Unbekannten. Bisher liegt in politischen Debatten und Untersuchungen die Betonung auf der „Süd-Nord“-Migration.

2.1. Ausgangspunkte der Migration

Die Mehrheit der internationalen Migranten/Migrantinnen hat ihren Ursprung im Süden, was nicht überraschend ist, gibt es doch im Süden eine viel größere Bevölkerungsdichte als im Norden. In der Tat wurden 147 bis 174 Millionen Migranten/Migrantinnen (d. s. 69 % bis 81 % aller Migranten/Migrantinnen) in Entwicklungsländern geboren. Mit anderen Worten: Drei von vier Migranten/Migrantinnen (oder zwei von drei, je nachdem, wie sie klassifiziert wurden) kommen tendenziell aus dem Süden.

⁷ Dieser Abschnitt basiert weitgehend auf: International Organization for Migration, World Migration Report 2013, Geneva, 2013, Kap. 2, 55–69.

Relativ gesehen wandern Menschen, die aus dem Norden stammen, jedoch eher aus als die im Süden. Migration wird normalerweise als eine Konsequenz der Menschen in ärmeren Ländern auf der Suche nach einem besseren Leben angesehen, wobei der Mangel an Entwicklung in diesen Ländern einen Hauptfaktor bildet. Das würde bedeuten: Wenn Entwicklung zunähme, würde die Auswanderung abnehmen. Die Zahl der Migranten/Migrantinnen wächst jedoch ständig, auch wenn es eine Verbesserung menschlicher und sozialer Entwicklung gibt. Tendenziell gibt es keinen Unterschied in der Anzahl der Migranten/Migrantinnen aus höher oder niedriger entwickelten Ländern. Im Norden repräsentieren Auswanderer einen höheren Prozentsatz der gesamten Bevölkerung (zwischen 3,6 % und 5,2 %), als das im Süden der Fall ist (weniger als 3 %).

Eine Einschätzung der internationalen Migration entlang aller vier „Migrations-Wege“ zeigt die Signifikanz des Südens als ein Ziel für Migration. Das unterstreicht die Bedeutung von Süd-Süd-Bewegungen und erinnert uns daran, dass eine große Zahl von Menschen (zwischen 7 und 13 Millionen) auch aus dem Norden in den Süden zieht. In der Tat gibt es einige Anzeichen dafür, dass dieser Trend zunimmt.

2.2. Einige Charakteristika der Migration

Die Mehrheit der Migranten/Migrantinnen ist männlich, mit Ausnahme der Nord-Nord-Migration, wo die Mehrheit weiblich ist. Frauen bewegen sich also, sofern sie als ein Teil einer Migrationspopulation aller vier Migrationswege gezählt werden, mehrheitlich auf dem Nord-Nord-Migrationsweg. Das hat man übereinstimmend herausgefunden, unabhängig davon, welche Klassifizierung verwendet wurde. In allen anderen Migrationsbewegungen bilden Frauen dagegen einen geringeren Anteil.

Im internationalen Vergleich sind Migranten/Migrantinnen im Süden durchschnittlich jünger als im Norden. Der Prozentsatz junger Migranten/Migrantinnen (bis 24 Jahre) ist im Süden viel höher als im Norden. Auswanderer aus dem Norden stammen eher aus der Gruppe der arbeitenden Bevölkerung (25- bis 49-Jährige). Außerdem sind im Süden Migranten/Migrantinnen aus der Gruppe der Älteren (50 Jahre und älter) im Vergleich zur Gesamtbevölkerung stärker repräsentiert. Dies betrifft vor allem Frauen – möglicherweise weil sie überredet werden, an den bisherigen Lebensstandards festzuhalten, oder weil sie mit Schwierigkeiten rechnen müssen, falls sie zurückkehren. Es mag auch irgendwie auf die wachsende Zahl von Ruheständlern, die vom Norden in den Süden ziehen, hinweisen.

Migranten/Migrantinnen haben überwiegend eine niedrige berufliche Qualifikation, sowohl im Norden als auch im Süden: 44 % der Migranten/Migrantin-

nen sind gering qualifiziert, 33 % haben eine mittlere Qualifikation, und nur 22 % sind hoch qualifiziert. Im Süd-Süd-Zusammenhang ist die Migration von geringer Qualifizierten häufiger, weil Migration dort unbürokratischer und kostengünstiger zwischen Nachbarländern vonstatten geht und deshalb leichter zu bewältigen ist.

In allen Regionen der Welt ist die Migration von gut Ausgebildeten höher als die Gesamtmigrationsrate. Im Norden haben 24 % aller Migranten/Migrantinnen die weiterführende Ausbildung abgeschlossen, während im Süden nur 15 % der Migranten/Migrantinnen dieses Bildungsniveau erreicht haben. Gleichwohl gibt es auch im Süden attraktive Ziele für hoch qualifizierte Auswanderer – zum Beispiel in einigen Ländern des *Gulf Cooperation Council* (GCC), in Malaysia und Südafrika.

Süd-Nord-Migranten/Migrantinnen schicken proportional mehr Geld in ihre Heimat als andere Migranten/Migrantinnen: Obwohl Süd-Nord-Auswanderer nur 35 % bis 45 % aller Migranten/Migrantinnen repräsentieren, stammen 43 % bis 62 % aller Überweisungen von ihnen. Andererseits zeichnen Süd-Süd-Migranten/Migrantinnen, die mehr als ein Drittel der globalen Auswanderungsrate ausmachen, nur für ein Viertel aller Geldsendungen oder weniger verantwortlich. Es ist also offensichtlich, dass Migranten/Migrantinnen, die im Norden leben, mehr Geld überweisen als die im Süden. Dabei sind jedoch Überweisungen nicht berücksichtigt, die über formlose und nicht dokumentierte Transfers laufen, die besonders im Süd-Süd-Umfeld weit verbreitet sind.

2.3. Flüchtlinge

Im Gegensatz zur öffentlichen Wahrnehmung stammt die Mehrheit der Flüchtlinge nicht nur aus dem Süden, sondern wohnt auch dort. Im Jahr 2010 waren gemäß einer Statistik der Weltbank vier von fünf Flüchtlingen im Süden geboren und lebten auch dort (ca. 81 % aller Flüchtlinge weltweit). Der Norden beheimatet weniger als ein Fünftel aller Flüchtlinge, generiert aber auch eine viel geringere Zahl (weniger als 1 % weltweit). Die meisten von ihnen sind Kroaten, die in anderen Staaten des ehemaligen Jugoslawien leben, besonders in Serbien. Diese Ergebnisse werden bestätigt, wenn die Flüchtlinge als ein Teil der Gesamtzahl von Migranten/Migrantinnen in jedem der vier Migrationswege angesehen werden: Nur im Süd-Süd-Kontext machen Flüchtlinge eine signifikante Zahl aller Migranten/Migrantinnen aus, nämlich mehr als 10 %.

2.4. Internationale Studenten/Studentinnen

Die meisten internationalen Studenten/Studentinnen besuchen Bildungseinrichtungen im Norden. Heute kommen mehr als die Hälfte aller internationalen

Studenten/Studentinnen aus dem Süden und studieren im Norden. Fast ein Drittel sind Nord-Nord-Studenten/Studentinnen, hauptsächlich wegen der Möglichkeit, in Europa zu studieren, zum Beispiel über das EU-Erasmus-Programm. Die Zahl der Süd-Süd-Studenten/Studentinnen ist signifikant niedriger (nur 18 %), ungeachtet der Tatsache, dass Süd-Süd-Migranten/Migrantinnen mit 35 % der globalen Auswandererzahl zu Buche schlagen. Bildungsmöglichkeiten sind im Norden attraktiver wegen der höheren Qualität, des Prestiges und des Renommées der Ausbildung und der größeren Verfügbarkeit von Teilzeit-Jobs. Jedoch gibt es auch im Süden regionale Zentren für die Aufnahme eines Studiums. Beispielsweise wollen mehr als die Hälfte der internationalen Studenten/Studentinnen, die aus Ländern der „South African Development Community“ (SADC) stammen, in der Region, besonders in Südafrika studieren. Weltweit stehen SADC-Länder an erster Stelle bezüglich der Herkunft von Studenten/Studentinnen mit weiterführender Ausbildung.

3. Dokumente des Heiligen Stuhls

Wie verhält sich nun die Kirche in Bezug auf die aufgezeigten strukturellen Phänomene der Migration? Die Sorge der Kirche galt schon immer denjenigen, die ihre Heimat verlassen oder die überhaupt keine Heimat haben. Die Apostolische Konstitution *Exsul Familia* (1952) gibt einen kurzen Überblick darüber, was die Kirche auf diesem Gebiet über Jahrhunderte getan hat. Dieser historische Überblick ist in der Instruktion *Erga migrantes caritas Christi* enthalten,⁸ die besondere Aufmerksamkeit auf das Zweite Vatikanische Konzil richtet.⁹ Dessen Lehren und Richtlinien spiegeln sich wiederum im Motu Proprio *Pastoralis Migratorum Cura* (1969) von Papst Paul VI. wider. Ein historischer Überblick findet sich auch in der in diesem Zusammenhang stehenden Instruktion *De Pastoralis Migratorum Cura* (1969). 35 Jahre später, im Jahre 2004, wurde als Antwort auf dieses Zeichen der Zeit – wie bereits erwähnt – die Instruktion *Erga migrantes caritas Christi* (EMCC) vom „Päpstlichen Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs“ herausgegeben, einer Abteilung der Römischen Kurie, die besonders für jene pastoralen Fragen zuständig ist, die sich im Hinblick auf permanent nicht sesshafte Personen ergeben. Dieses Dokument drängt uns, die Probleme der Migranten/Migrantinnen

⁸ Vgl. EMCC 20. Für eine ausführlichere Darstellung kirchlicher Lehre und kirchlichen Handelns im Bereich „Migration“ vgl. Agostino Marchetto, Lectures on the Instruction *Erga migrantes caritas Christi*, in: *People on the Move XXXVIII*, 101 (2006), 63–112.

⁹ Vgl. EMCC 21–23.

mit anderen Augen zu betrachten.¹⁰ Es handelt sich hierbei „um eine Herausforderung, die alle Christen über ihren guten Willen oder über das persönliche Charisma einiger hinaus annehmen müssen“ (EMCC 3).

Gerade letztes Jahr, bereits unter dem Pontifikat von Papst Franziskus, hat der „Päpstliche Rat der Seelsorge“ zusammen mit dem Päpstlichen Rat „Cor unum“ eine Schrift veröffentlicht mit dem Titel *Flüchtlinge und gewaltsam Vertriebene in Christus aufnehmen (Welcoming Christ in Refugees and Forcibly Displaced Persons = WCR)*.¹¹ Diese Schrift ist die Frucht eines langen Arbeitsprozesses, der 2001 begann und 2010 beendet wurde. Danach brauchte es nochmals drei Jahre, bis die endgültige Fassung vorlag. Dieses grundlegende Dokument beschreibt die Sorge der Kirche um Menschen, die gewaltsam vertrieben und ihrer angestammten Heimat entwurzelt wurden. Es bietet pastorale Richtlinien, die auf der Tatsache basieren, dass christliche Gemeinden immer herausgefordert waren, „im Fremden und Bedürftigen nicht nur Christus [zu] erkennen, sondern ihn auch willkommen [zu] heißen“ (WCR 1).

In seinem ersten Apostolischen Lehrschreiben *Evangelii Gaudium*¹² vom 24. November 2013 bringt Papst Franziskus seine Sorge über neue Formen von Armut und Hilflosigkeit, unter denen Menschen heute leiden müssen, zum Ausdruck, und er schreibt: „Wir sind berufen, in ihnen den leidenden Christus zu erkennen“ (EG 210). Er nennt die Obdachlosen, die Flüchtlinge, aber auch die Migranten, in denen er eine besondere Herausforderung für sich sieht, „weil ich Hirte einer Kirche ohne Grenzen bin, die sich als Mutter aller fühlt“ (EG 210). Er bringt auch seine Sorge um die Opfer von Menschenhandel zum Ausdruck und erinnert an die Kinder, die zum Betteln missbraucht werden, und an all die Menschen, die Tag für Tag ausgebeutet oder gar getötet werden, z. B. in illegalen Fabriken, im Netz der Prostitution oder durch Schwarzarbeit (vgl. EG 211). Der Heilige Vater nimmt kein Blatt vor den Mund, wenn er jeden aufruft, seine eigene Verantwortung in dieser Situation zu erkennen:

„Tun wir nicht, als sei alles in Ordnung! Es gibt viele Arten von Mittäterschaft. Die Frage geht alle an! Dieses mafiöse und perverse Verbrechen hat sich in unseren Städten eingestellet, und die Hände vieler triefen von Blut aufgrund einer bequemen, schweigenden Komplizenschaft.“ (EG 211).

¹⁰ Vgl. EMCC 1.

¹¹ Vgl. oben Anm. 4.

¹² Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194), Bonn 2013 [im Folgenden: EG, zitiert nach: http://www.dbk-shop.de/media/files_public/thvtjgmxd/DBK_2194.pdf (3.2.2015)].

4. Die Antwort der Kirche

Die Antwort der Kirche auf die Herausforderungen und Risiken, die vom heutigen Migrationsphänomen ausgehen, hat verschiedene Ebenen.¹³

Zuallererst möchte die Kirche da sein, wo die Migranten/Migrantinnen sind, um mit ihnen Freude und Hoffnung, Trauer und Leid der Migration, sei sie freiwillig oder erzwungen, zu teilen.¹⁴ Humanitäre Hilfe und Solidarität, soziale Maßnahmen und Anwaltschaft, Ausbildung und christliche Bildung – das alles gehört zum Einsatz der Kirche für die Migranten/Migrantinnen. Alle diese verschiedenen Ausdrucksformen der kirchlichen Sendung gehören zu ihrer fundamentalen Aufgabe: der Verkündung der guten Nachricht, dass Gott Liebe ist und aus Liebe in Jesus Christus Mensch wurde, der durch seinen Tod und seine Auferstehung die verlorene Einheit des Menschen mit Gott wiederhergestellt hat. Indem er das tat, gab er jedem Menschen wieder die Würde zurück, Kind Gottes zu sein. Dadurch, dass die Menschheit eine so große Erlösung erfahren hat, wird die Würde eines jeden Menschen bestätigt.¹⁵ Daher gibt es eine tiefe Verbindung zwischen der Verkündigung des Evangeliums und der Förderung menschlicher Entwicklungsmöglichkeiten¹⁶

4.1. Eine Kultur des Willkommens und der Solidarität

Um es deutlich zu sagen: Migranten/Migrantinnen, Flüchtlinge, traumatisierte Menschen oder mittellose ausländische Studierende finden sich bisweilen in Situationen, wo sie ganz einfach Essen, Kleidung und Unterkunft brauchen, ebenso wie Medizin oder ärztliche Hilfe. Die Kirche versucht, sie auf geeignete Weise willkommen zu heißen, indem sie eine *Kultur des Willkommenheißens* in ihren Gemeinden schafft und mit ihnen in Solidarität lebt.¹⁷ Genau einen Monat nach seiner Wahl zum Papst unterstrich Benedikt XVI. in seinem Angelus-Gebet am 19. Juni 2005 die „Seelenstärke, die denjenigen abverlangt wird, die alles, mitunter sogar ihre Familien, verlassen müssen, um großen Schwierigkeiten und Gefahren zu entkommen“, und er fährt fort, dass die christliche Gemeinde nach Kräften versuchen muss, ihnen ihr Interesse und ihre Liebe zu zeigen „in konkreten Gesten der Solidarität, damit jeder, der fern von seinem

¹³ Vgl. auch Agostino Marchetto, *Sfide migrazione: quali compiti ne risultano per la/e chiesa/e*, in: *People on the Move* XXXIX, 105 (2007), 157–162.

¹⁴ Vgl. *Gaudium et Spes* 1 und WCR 15.

¹⁵ Vgl. Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptor Hominis* 9–10.

¹⁶ Vgl. Papst Paul VI., Apostolisches Schreiben *Evangelii Nuntiandi* 29–39 und Enzyklika *Populorum Progressio* 12.

¹⁷ Vgl. EMCC 39–43. Vgl. auch Agostino Marchetto, *Chiesa conciliare e pastorale di accoglienza*, Nr. 4, in: *People on the Move* XXXVIII, 102 (2006), 138–140.

eigenen Land lebt, die Kirche als Heimat empfindet, in der niemand fremd ist“.¹⁸

Migranten und Migrantinnen willkommen zu heißen, erschöpft sich nach EMCC nicht darin,

„Gesten der brüderlichen Hilfe zu zeigen oder auch spezifische Gesetzesvorhaben zu unterstützen, die ihre würdevolle Eingliederung in die Gesellschaft fördern, die die legitime Identität des Fremden respektiert. Die Christen müssen nämlich Initiatoren einer wahren und wirklichen *Kultur der Aufnahme* sein [...], die die echten menschlichen Werte der anderen über alle Schwierigkeiten hinaus zu schätzen weiß, die das Zusammenleben mit jemandem, der von uns verschieden ist, mit sich bringt [...]. Das alles sollen die Christen mit einer wahrhaft brüderlichen Aufnahme verwirklichen in Antwort auf die Einladung des heiligen Paulus: ‚Darum nehmt einander an, wie auch Christus uns angenommen hat, zur Ehre Gottes‘ (Röm 15, 7).“ (EMCC 39–40) [Hervorhebungen: im Original]

Und im Dokument *Flüchtlinge und gewaltsam Vertriebene in Christus aufnehmen* (WCR) heißt es:

„[Von Christus haben wir] die wahre Natur der Nächstenliebe [gelernt], indem er sich ganz hingab (vgl. Joh 15,12–15). Christus kümmerte sich besonders um die Geringen und Armen und dazu gehörten die Fremden [...]. Das Neue Testament hat uns eine wunderbare Zusammenfassung der Arbeit Christi hinterlassen, in der auch wir dazu aufgerufen werden uns zu beteiligen, wie dies im Gleichnis vom Guten Samariter gezeigt wird (vgl. Lk 10,25–37).“ (WCR 21)

Diese *Kultur des Willkommenheißens* muss in der christlichen Gemeinschaft noch tiefere Wurzeln schlagen, besonders durch religiöse Unterweisung und Katechese.¹⁹ Eine authentische kirchliche *Kultur des Willkommenheißens* macht keinen Unterschied zwischen den Migranten/Migrantinnen; Nationalität, Hautfarbe oder Weltanschauung spielen keine Rolle:

„Eine Aufnahme, die ganz auf der Liebe zu Christus gegründet ist, weiß, dass das Gute, das aus Liebe zu Gott dem Nächsten, vor allem dem Bedürftigsten, getan wird, ihm selbst getan wird.“ (EMCC 41)

Für die frühe christliche Gemeinde waren Aufnahme und Gastfreundschaft ein fundamentales Anliegen und eine gängige Praxis.²⁰ Natürlich respektiert eine pastoral motivierte Hilfe auch Unterschiede. So gibt es notwendigerweise auch einen Unterschied in der Art und Weise, wie man Katholiken des lateinischen und des östlichen Ritus, Mitgliedern anderer christlicher Kirchen und kirchlicher

¹⁸ Papst Benedikt XVI., *Angelus*, Petersplatz, Sonntag, 19. Juni 2005 [zitiert nach: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/angelus/2005/documents/hf_ben-xvi_ang_20050619.html (3.2.2015)].

¹⁹ Vgl. EMCC 42.

²⁰ Vgl. WCR 23.

Gemeinschaften, und denen, die sich zu einer anderen Religion bekennen, begegnet.²¹

4.2. Anwaltschaft

Die Kirche nimmt keine – im eigentliche Sinne des Wortes – *politische* Rolle ein, aber ihre Soziallehre sollte die Politik inspirieren und ein Verständnis für die wirklichen Anforderungen an Gerechtigkeit anregen. So wird die Bereitschaft der Christen, entsprechend zu handeln, erhöht, selbst wenn daraus persönliche Interessenskonflikte entstehen.

Papst Benedikt XVI. schrieb in seiner Enzyklika *Deus Caritas est*.²²

„Die Kirche kann nicht und darf nicht den politischen Kampf an sich reißen, um die möglichst gerechte Gesellschaft zu verwirklichen. Sie kann und darf nicht sich an die Stelle des Staates setzen. Aber sie kann und darf im Ringen um Gerechtigkeit auch nicht abseits bleiben. Sie muss auf dem Weg der Argumentation in das Ringen der Vernunft eintreten, und sie muss die seelischen Kräfte wecken, ohne die Gerechtigkeit, die immer auch Verzicht verlangt, sich nicht durchsetzen und nicht gedeihen kann. Die gerechte Gesellschaft kann nicht das Werk der Kirche sein, sondern muss von der Politik geschaffen werden. Aber das Mühen um die Gerechtigkeit durch eine Öffnung von Erkenntnis und Willen für die Erfordernisse des Guten geht sie zutiefst an.“ (*Deus Caritas est* 28)

Für mich ist das die Basis dessen, was ich „politische Anwaltschaft“ nenne. Wenn die Rechte der Migranten/Migrantinnen mit Füßen getreten werden, verteidigt die Kirche diese, mehr noch, sie nimmt ihre anwaltschaftliche Rolle wahr.²³ Die Kirche ruft die Gläubigen, die aktiv in der Kirche tätig sind, auf, dasselbe zu tun, selbst wenn sie – wie ich es nenne – politische Anwaltschaft in verschiedenen Parteien betreiben. Die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen* stellt fest: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren“ (Art. 1). Wenn menschliche Würde nicht geachtet wird und Menschenrechte verletzt werden, ist das Ergebnis ein moralisches Leiden, das der Menschheitsfamilie schadet, sie verletzt. Benedikt XVI. geht

²¹ Vgl. EMCC 49–69.

²² Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Enzyklika *Deus Caritas est* von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171), 6., korr. Aufl. Bonn 2008 [im Folgenden zitiert nach: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/verlautbarungen/VE_171.pdf (3.2.2015)].

²³ Vgl. EMCC 6. Vgl. auch Agostino Marchetto, *The Migrant Family: Challenges Today and the Way Forward for the Church*, in: *People on the Move XXXIX*, 105 (2007), 105–106.

immer wieder auf diesen Grundsatz ein, wenn er in *Caritas in Veritate*²⁴ über Migration spricht:

„Jeder Migrant ist ein menschliches Wesen, das als solches fundamentale, unveräußerliche Rechte besitzt, die alle zu jeder Zeit und unter allen Umständen respektiert werden müssen.“ (*Caritas in Veritate* 62)

Jegliche Ungleichheit in diesem Sinne darf unter keinen Umständen akzeptiert werden. WCR ruft das Handeln der frühen Christen in Erinnerung:

„Als Menschen ihrer Zeit und ihres Landes respektierten sie die bestehende soziale Ordnung, aber sie riefen zugleich dazu auf, die Sklaven als Brüder zu behandeln (vgl. Phlm 16–17). Dies war eine wichtige Gewohnheit, die schließlich die Gesellschaft verwandeln sollte.“ (WCR 23)

In diesem Kontext arbeitet *Erga migrantes caritas Christi* heraus, dass

„Migranten oft Opfer von illegaler Anwerbung und kurzfristigen Verträgen mit schlechten Arbeits- und Lebensbedingungen [sind], wobei sie körperlichen, verbalen und sogar sexuellen Missbrauch erleiden müssen, für lange Arbeitszeiten eingesetzt werden und oft keinen Zugang zu medizinischer Betreuung und den üblichen Versicherungen haben. Diese prekäre Situation so vieler Fremder, die die Solidarität aller hervorrufen müsste, weckt statt dessen bei vielen Angst und Furcht; sie halten die Immigranten für eine Last, betrachten sie mit Argwohn und sehen in ihnen geradezu eine Gefahr und Bedrohung. Dies provoziert oft Äußerungen der Intoleranz, der Fremdenfeindlichkeit und des Rassismus.“ (EMCC 6)

Es gibt auch Fälle, in denen es Migranten/Migrantinnen verboten ist, sich gewerkschaftlich zu organisieren. Sie stehen auch in andauernder Gefahr, „Opfer des traurigen Phänomens werden, das als ‚Menschenhandel‘ bekannt ist und jetzt nicht einmal mehr die Kinder ausnimmt.“ (EMCC 5) Weitere Probleme hängen mit der wachsenden „Feminisierung der Migration“ zusammen.²⁵ Frauen und Mädchen sind zunehmend Teil dieses Phänomens, und in vielen Kulturen sind deren Würde und Rechte nicht geschützt, wenn sie überhaupt als solche anerkannt werden. Deshalb müssen die Rechte von Migrantinnen zweifach geschützt werden: als Migrantinnen und als Frauen.

In diesem Zusammenhang müssen auch die Menschenrechte von illegal in einem Land lebenden Migranten/Migrantinnen erwähnt werden. Auch sie behalten ihre Menschenwürde und -rechte. Deshalb ist die Ratifizierung oder die

²⁴ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Enzyklika *Caritas in Veritate* von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen gottgeweihten Lebens, an die christgläubigen Laien und an alle Menschen guten Willens über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 186), Bonn 2009 [im Folgenden zitiert nach: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/verlautbarungen/VE_186.pdf (3.2.2015)].

²⁵ Vgl. Agostino Marchetto, *La Donna Migrante*, in: *People on the Move XXXVIII*, 101 (2006), 129–137.

Ergänzung der *Internationalen Konvention zum Schutz der Rechte aller Wanderarbeiter und ihrer Familienmitglieder* von höchster Wichtigkeit.²⁶ Papst Benedikt XVI. ging in seiner Botschaft zum „Welttag der Migranten und Flüchtlinge 2007“ eigens auf die Notwendigkeit ein, Familien wieder zusammenzuführen, die freiwillig oder durch erzwungene Mobilität getrennt worden sind:

„Bezüglich der Integration der Immigrantenfamilien fühle ich mich verpflichtet, die Aufmerksamkeit auf die Familien der Flüchtlinge zu lenken, deren Lebensbedingungen sich im Gegensatz zu früher verschlechtert zu haben scheinen, auch im Hinblick auf die Familienzusammenführung. [...] [Man muss] sich dafür einsetzen, daß die Rechte und die Würde der Familien gewährleistet werden und daß ihnen eine Unterkunft zugesichert wird, die ihren Bedürfnissen entspricht.“²⁷

Auf der Grundlage der Überzeugung, dass alle Menschen nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, weist die Kirche der Würde des einzelnen Menschen eine zentrale Rolle zu, einschließlich der Würde der politischen Flüchtlinge, der Verschleppten und der vom Menschenhandel Betroffenen.

Nach christlichem Verständnis von Gesellschaft bildet das Individuum die Grundlage, den Ausgangspunkt und das Ziel jeder sozialen Institution.²⁸ Deshalb können die Werte einer jeden Institution daran gemessen werden, ob sie das Leben und die Würde der menschlichen Person bedrohen oder fördern.²⁹

Im Lehrschreiben *Evangelii Gaudium* betet Papst Franziskus für diejenigen, die politisch tätig sind und deren Amt er als eine hohe Berufung definiert:

„Ich bitte Gott, dass die Zahl der Politiker zunimmt, die fähig sind, in einen echten Dialog einzusteigen, der sich wirksam darauf ausrichtet, die tiefen Wurzeln und nicht den äußeren Anschein der Übel unserer Welt zu heilen! Die so in Misskredit gebrachte Politik ist eine sehr hohe Berufung, ist eine der wertvollsten Formen der Nächstenliebe, weil sie das Gemeinwohl anstrebt.[...] Ich bete zum Herrn, dass er uns mehr Politiker schenke, denen die Gesellschaft, das Volk, das Leben der Armen wirklich am Herzen liegt!“ (EG 205)

²⁶ Vgl. EMCC 6.

²⁷ Ansprache von Benedikt XVI. zum Welttag der Migranten und Flüchtlinge 2007 („Die Migrantenfamilie“), Vatikanstadt 18. Oktober 2006 [zitiert nach: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/migration/documents/hf_ben-xvi_mes_20061018_world-migrants-day_ge.html (3.2.2015)].

²⁸ Vgl. Papst Johannes XXIII., Enzyklika *Mater et Magistra* 219 [online unter: http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html (3.2.2015)].

²⁹ Vgl. WCR 25.

4.3. Dialog

Dialog stellt eine wirkliche Notwendigkeit dar.³⁰ Das durch Migration verursachte Aufeinandertreffen von Kulturen, Religionen und Bräuchen könnte eine Bereicherung sein, aber es hat in der Vergangenheit auch Spannungen bewirkt, die länger andauern und in manchen Fällen beträchtlich waren. Ein wirksames Gegenmittel gegen solche Spannungen ist der Dialog auf allen Ebenen: Dazu gehören der ökumenische und der interreligiöse Dialog ebenso wie der Dialog über Themen, die keine religiösen, weltanschaulichen oder kulturellen Fragen berühren. Dialog ist ein Prozess, in dem gemeinsame Werte anerkannt und zugleich Unterschiede, ohne die man die eigene Identität verlieren würde,³¹ respektiert werden.³² Dialoge könnten aber auch ein Weg sein, Gewalt und bewaffnete Konflikte, die schon so häufig zwangsläufig zur Migration geführt haben, zu vermeiden.³³

Der unmittelbare zwischenmenschliche Dialog ereignet sich zweifellos im täglichen Leben: durch einfache, alltägliche Gesten des Respekts, der Solidarität, der Geschwisterlichkeit und Liebe zwischen Menschen verschiedener Kirchen, kirchlicher Gemeinschaften, Religionen und Kulturen. Diese Art von Dialog kann einen authentischen Wandel in zwischenmenschlichen Beziehungen hervorbringen, die eine wertvolle Basis für Weiteres bilden. In seiner „Botschaft anlässlich des Welttages der Migranten 2005“ bekräftigte Papst Johannes Paul II.:

„So erwächst die Notwendigkeit des Dialogs zwischen den Menschen unterschiedlicher Kulturen in einem Kontext des Pluralismus, der die bloße Toleranz übersteigt und zu Sympathie wird. [...] Man sollte [...] eine gegenseitige Befruchtung der Kulturen fördern. Das setzt die gegenseitige Kenntnis und Öffnung der Kulturen zwischen ihnen voraus im Kontext der wahren Verständigung und des Wohlwollens.“³⁴

Ferner sagte Papst Johannes Paul II. in seiner „Botschaft zum LXXXVIII. Welttag der Migranten und Flüchtlinge 2002“: „Der Dialog darf das Geschenk des

³⁰ Vgl. auch Agostino Marchetto, *Religioni e Migrazioni: Tra Dialogo e Reciprocità*, in: *People on the Move XXXIX*, 104 (2007), 125–129 und ders., *Chancengleichheit gewährleisten – Gemeinsame Zukunft gestalten. Bedeutung der diskutierten Thematik für die katholische Kirche*, in: *People on the Move XXXIX*, 105 (2007), 147–155.

³¹ Vgl. Papst Johannes Paul II., *Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages 2001*, 14ff. [online unter: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20001208_xxxiv-world-day-for-peace.html (3.2.2015)].

³² Vgl. EMCC 34–36; 56–59; 69.

³³ Vgl. WCR 78.

³⁴ *Botschaft von Johannes Paul II. anlässlich des Welttages der Migranten 2005* („Integration zwischen den Kulturen“), Vatikan, am 24. November 2004, 3 [zitiert nach: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/messages/migration/documents/hf_jp-ii_mes_20041124_world-migration-day-2005.html (3.2.2015)]; vgl. auch EMCC 9, 36.

Glaubens nicht verbergen, sondern muß es neu in den Vordergrund rücken.“³⁵ Auch das Dokument *Flüchtlinge und gewaltsam Vertriebene in Christus aufnehmen* (WCR) bekräftigt, dass christliche Gemeinden authentisch und glaubwürdig in ihrem Dialog und ihrer Zusammenarbeit sein müssen, wobei Jesus Christus ihren konstanten Bezugspunkt bildet.³⁶ Ein Dialog in der Haltung des Willkommens und in gegenseitiger Offenheit erlaubt den Menschen, sich gegenseitig besser kennenzulernen und zu entdecken, dass die verschiedenen religiösen Traditionen oft kostbare Samenkörner des Wortes Gottes (*Semina Verbi*)³⁷ enthalten. Das kann gewiss ein Weg sein, Dialoge zu bereichern.

Deshalb stehen sich Dialog und Verkündigung des Evangeliums auch nicht feindlich gegenüber. Das Dokument *Erga migrantes caritas Christi* empfiehlt:

„Mit großer Achtung und Aufmerksamkeit für die Traditionen und Kulturen der Migranten sind wir Christen also aufgerufen, auch ihnen das Evangelium der Liebe und des Friedens zu bezeugen und ihnen das Wort Gottes explizit zu verkünden, so dass ihnen der Segen des Herrn zuteil wird, der dem Abraham versprochen wurde und seiner Nachkommenschaft für immer.“ (EMCC 100)

Ebenso unterstreicht WCR, dass „Neuankömmlinge aus nicht-christlichen oder areligiösen Kulturen [...] als neue Arme, denen das Evangelium bezeugt wird, bevorzugte Empfänger der Evangelisierung [sind].“ (WCR 87) „Es gibt nichts Schöneres, als vom Evangelium, von Christus gefunden zu werden“, stellt Papst Benedikt XVI. fest. Er fährt fort: „Es gibt nichts Schöneres, als ihn zu kennen und anderen die Freundschaft mit ihm zu schenken.“³⁸

4.4. Kooperation und Integration

Die kirchliche Antwort auf das Migrationsphänomen erfordert auch eine enge Zusammenarbeit der Ortskirchen.³⁹ Grundlegende Richtlinien dafür sind in EMCC festgehalten. Da es die Aufgabe der Kirche ist, alle Gläubigen in den Zielländern der Migranten/Migrantinnen seelsorgerlich zu betreuen, ist es wichtig, dass diese von Priestern und/oder anderen pastoralen Mitarbeitern/Mitar-

³⁵ Papst Johannes Paul II., Botschaft zum LXXXVIII. Welttag der Migranten und Flüchtlinge 2002 („Migration und interreligiöser Dialog“), Castel Gandolfo, 25. Juli 2001, 4 [zitiert nach: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/messages/migration/documents/hf_jp-ii_mes_20011018_world-migration-day-2002.html (3.2.2015)].

³⁶ Vgl. WCR 112.

³⁷ Vgl. EMCC 96.

³⁸ Papst Benedikt XVI., Predigt bei der Heiligen Messe zur Amtseinführung (24. April 2005), in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Der Anfang. Papst Benedikt XVI. / Joseph Ratzinger, Predigten und Ansprachen* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 168), Bonn 2005, 30–36, hier 35 [hier zitiert nach: http://www.dbk-shop.de/media/files_public/westqdyd/DBK_2168.pdf (4.2.2015)].

³⁹ Vgl. EMCC 28.

beiterinnen begleitet werden, die aus dem Herkunftsland stammen oder zumindest einen kulturellen Hintergrund haben, der sie mit dem Herkunftsland verbindet. Diese kulturelle und sprachliche Nähe ist von großer Bedeutung, denn sie hilft den Migranten/Migrantinnen, im Glauben zu leben und zu wachsen und als Christen alle Herausforderungen, denen sie in ihrem Zielland begegnen, zu meistern. Dies ist auch der Grund, warum eine enge Zusammenarbeit zwischen der Kirche im Ursprungsland und der Kirche im Gastland notwendig ist.⁴⁰

Eine solche Zusammenarbeit wird auch Migranten/Migrantinnen und Flüchtlingen helfen, Schritt für Schritt ein essentieller Teil der Ortskirche zu werden, in der sie nicht mehr Fremde sind, sondern in der jede und jeder willkommen ist, weil Jesus Christus unterschiedslos für alle Menschen gestorben ist. Außerdem wird die Kirche im Zielland ein Modell werden für eine wirkliche interkulturelle Gesellschaft, in der jede und jeder wirklich integriertes Mitglied ist, in der Unterschiede nicht Konflikte verursachen, sondern vielmehr für alle eine Bereicherung darstellen. Eine weltumspannende Geschwisterlichkeit, in der alle Mitglieder einer Familie sind und die Erde wirklich ein Haus für alle ist, wird dann nicht länger ein wunderschöner Traum sein, sondern beginnen, Realität zu werden.

Integration in die Ortskirche und ihre Gesellschaft allgemein ist ein langer und nur langsam fortschreitender Prozess. In dieser Hinsicht hält die Instruktion *Erga migrantes caritas Christi* fest:

„Sicher ist es nützlich und richtig, hinsichtlich der Aufnahme [von Migranten/Migrantinnen] die Begriffe zu unterscheiden: die *Betreuung* im Allgemeinen (oder erste Aufnahme, die zeitlich eher begrenzt ist), die *Aufnahme* im eigentlichen Sinn (die eher längerfristige Projekte umfasst) und die *Integration* (das langfristige Ziel, das beständig und im rechten Verständnis des Wortes zu verfolgen ist).“ (WCR 42 [Hervorhebungen: im Original]).

Der Umgang mit der schwierigen Aufgabe der Integration von Migranten/Migrantinnen in die Gastgesellschaft verlangt ein vernünftiges Rahmenwerk. Das Konzept von Absorption und Assimilation wird aufgegeben, und an seine Stelle tritt die Idee von Begegnung und Dialog. Tatsächlich besteht die Instruktion auf der Schaffung von interkulturellen Gesellschaften, in denen das Zusammenwirken der Kulturen sich gegenseitig bereichert – im Gegensatz zum Multikulturalismus, der bedeutet, dass Kulturen nur nebeneinander existieren und nicht wirklich miteinander in einen Austausch treten. In diesem stufenweise fortschreitenden Prozess der Integration gilt:

⁴⁰ Vgl. EMCC 70; juristische und pastorale Regelungen: Art. 1 § 3, Art. 16–18.

„Den Maßnahmen der Betreuung oder der ‚ersten Aufnahme‘ (wir denken zum Beispiel an Einrichtungen wie das ‚Haus des Migranten‘ besonders in den Drittländern auf dem Weg zu den Aufnahmeländern) kommt als Antwort auf die Erfordernisse, die das Phänomen der Migration mit sich bringt, [...] große Bedeutung zu: Mensa, Schlafräum, medizinische Versorgungsstellen, wirtschaftliche Hilfen, Beratungsstellen.“ (EMCC 43)

Das alles reicht jedoch nicht aus, um die Aufforderung zur christlichen „Agape“ voll zum Ausdruck zu bringen, weil es allzu leicht mit einfachen humanitären Aktionen verwechselt werden könnte. Die Instruktion EMCC eröffnet daher einen weiten Horizont und regt „Maßnahmen der „Aufnahme im eigentlichen Sinn“ an, mit der Absicht, „die allmähliche Integration und Unabhängigkeit des immigrierten Fremden“ zu erreichen (EMCC 43). Im Einzelnen nennt sie als einige wichtige Elemente:

„den Einsatz für die Familienzusammenführung, die Erziehung der Kinder, [...] die Wohnung, die Arbeit, das Vereinswesen, die Förderung der bürgerlichen Rechte und [...] die verschiedenen Formen der Teilnahme der Immigranten in der Aufnahmegesellschaft.“ (EMCC 43)

Das Dokument *Flüchtlinge und gewaltsam Vertriebene in Christus aufnehmen* wiederholt den Aufruf der Kirche

„zu einer Zusammenführung der Familien [...], die auf Grund der Flucht vor Verfolgung eines oder mehrerer ihrer Mitglieder getrennt waren“, wissend, „dass Flüchtlinge und andere gewaltsam Vertriebene für ein normales Wachstum und eine harmonische Entwicklung genau wie alle anderen Menschen einer Familie bedürfen.“ (WCR 27).

Ebenfalls sagte Papst Benedikt XVI. in seiner Botschaft zum „Welttag der Migranten und Flüchtlinge 2007“,

„[daß] man sich dafür einsetzen [muß], daß die Rechte und die Würde der Familien gewährleistet werden und daß ihnen eine Unterkunft zugesichert wird, die ihren Bedürfnissen entspricht.“⁴¹

4.5. Vorbereitung von Menschen, die vor der Migration stehen

Die Kirche ist auch aufgerufen, Menschen, die vor der Migration stehen, in ihrem Entscheidungsfindungsprozess zu begleiten. Natürlich beginnt diese Begleitung und Beratung eines Migranten/einer Migrantin, bevor er/sie sich entscheidet, wegzuziehen: gewissermaßen von der Wiege daheim, über den Unterricht in der Schule bis hin zum Katechismusunterricht und in der Pfarrei, in kirchlichen Gruppen, Gemeinschaften und Bewegungen, in denen er/sie engagiert ist etc. Schon in diesem Stadium vor der Migration will die Kirche präsent sein und helfen.

⁴¹ Ansprache von Benedikt XVI. zum Welttag der Migranten und Flüchtlinge 2007 (s. Anm. 27).

Wenn jemand sich mit dem Gedanken an eine Auswanderung trägt, ist es wichtig, ihm/ihr korrekte Informationen über mögliche Zielländer zur Verfügung zu stellen: Dazu gehören die Gesetze des Ziellandes (und zwar nicht nur die Arbeitsgesetze), aber auch das Brauchtum, religiöse Traditionen, die aktuellen Bedingungen im Hinblick auf Freiheit und Demokratie etc. Da Arbeitsagenturen und selbst Verwandte und Bekannte in diesem Punkt nicht immer vertrauenswürdige oder objektive Quellen für Informationen sind, ist es wichtig, dass die Kirche – dank ihrer Netzwerke – in der Lage ist, verlässliche Daten vor der Abreise zur Verfügung zu stellen.

Wenn sich eine Person schließlich zur Auswanderung entscheidet, ist es notwendig, Kontaktmöglichkeiten zur Kirche und ihren Organisationen im Zielland herzustellen. So sollte es dem/der Betroffenen möglich sein, pastorale Hilfe in Anspruch zu nehmen, einschließlich sozialer und rechtlicher Hilfestellung, sofern dies nötig ist. Ähnliches gilt übrigens auch für Asylbewerber und -bewerberinnen.

4.6. Sensibilisierung der aufnehmenden Gesellschaft

Während die Kirche viel tut, um konkret an der Seite der Migranten/Migrantinnen und der Auswanderer zu stehen, sind ebenso Anstrengungen notwendig, um die Menschen und die Institutionen, besonders in den Aufnahmeländern, so zu sensibilisieren, dass sie für eine Aufnahme- und Integrationspolitik sorgen, die die Idee von wahrer Solidarität und mutiger Offenheit verwirklicht.⁴² Aus diesem Grund ist es wichtig, Initiativen für eine globale Vision zu starten, besonders durch Katechese und Bildungsarbeit auf verschiedenen Ebenen. Damit sollen Offenheit und Akzeptanz erreicht werden, die den anderen mit ihrer spezifischen kulturellen Prägung begegnet, ebenso Geschwisterlichkeit und Gemeinschaft.⁴³

Die Verwirklichung einer offenen Migrationspolitik, die nicht auf Quotenfragen begrenzt ist, sondern die die globalen Dimensionen mit berücksichtigt, steht in klarem Kontrast zur gegenwärtigen Haltung vieler Länder, die sich in den „weiterentwickelten“ Gebieten der Erde befinden und eine Politik progressiver Exklusion praktizieren.

Dagegen stellen die ärmeren Nationen ihre Offenheit unter Beweis, zum Beispiel indem sie eine erhebliche Anzahl von Flüchtlingen aufnehmen. Vor diesem Hintergrund ist der Appell von Papst Benedikt XVI. an die Regierungen zu verstehen, die „internationalen legalen Instrumente, die auf Verteidigung der Rechte von Migranten, Flüchtlingen und deren Familien zielen“ zu ratifizieren.

⁴² Vgl. EMCC 29–30.

⁴³ Vgl. EMCC 99.

An erster Stelle ist hier die bereits erwähnte *Internationale Konvention zum Schutz der Rechte aller Wanderarbeiter und ihrer Familienmitglieder* zu nennen, die am 1. Juli 2003 in Kraft gesetzt wurde. Sie beabsichtigt, Arbeitsmigrantinnen und -migranten und deren Familien zu schützen.⁴⁴ Erlauben Sie mir noch einmal zu wiederholen, dass wachsende Mauern keine Probleme lösen, sondern vielmehr noch verschlimmern.

Außerdem braucht eine Kultur des Willkommenheißen und der Sorge für Migranten/Migrantinnen und Flüchtlinge die aktive und entschiedene Teilnahme aller Dienste und Einrichtungen der katholischen Kirche (Krankenhäuser, Sozialdienste, Bildungseinrichtungen). Diese Organisationen sind aufgerufen, mit ihren nicht-katholischen Partnern, wo es möglich und angemessen ist, zu kooperieren. Sie sollen dafür Sorge tragen, dass kein Vakuum entsteht, wenn Solidaritätsprojekte enden.⁴⁵ Auch sollten die Bildungsprogramme, die in Seminaren und religiösen Instituten angeboten werden, die Realität der Migration adäquat darstellen und das ganze Angebot der Soziallehre der Kirche enthalten.⁴⁶

5. Entwicklungen und Perspektiven

Die Instruktion *Erga migrantes caritas Christi* bekräftigt, dass

„[d]ie internationalen Migrationen [...] also, vernünftig betrachtet, als eine wichtige strukturelle Komponente der gesellschaftlichen, ökonomischen und politischen Realität der gegenwärtigen Welt zu sehen [sind]. Ihre zahlenmäßige Größenordnung macht eine immer engere Zusammenarbeit zwischen Herkunfts- und Aufnahmeländern nötig, die über angemessene Regelungen zur Harmonisierung der unterschiedlichen Rechtsordnungen hinausgehen muss. Dies hat zum Ziel, die Ansprüche und Rechte der emigrierten Personen und Familien und zugleich der Gesellschaften, die die Migranten aufnehmen, zu wahren. (EMCC 8).

Migration ist tatsächlich ein konstanter Entwicklungsprozess, der weiterhin eine wichtige Rolle in der Entwicklung von Gesellschaften spielen wird. Was in dieser Hinsicht immer mehr offensichtlich wird, ist die globale Dimension dieses Phänomens mit ihren politischen, ökonomischen und sozialen Auswirkungen.

„Das immer größere Phänomen der Migration bildet heute eine wichtige Komponente jener wachsenden Interdependenz zwischen den Nationalstaaten, die zu dem Vorgang der so genannten Globalisierung beiträgt. Diese hat zwar die Märkte, aber nicht die Grenzen geöffnet; sie hat die Grenzen für die freie Zirkulation von Information und Kapital

⁴⁴ Vgl. Ansprache von Benedikt XVI. zum Welttag der Migranten und Flüchtlinge 2007 (s. Anm. 27).

⁴⁵ Vgl. WCR 102.

⁴⁶ Vgl. Papst Benedikt XVI., Enzyklika *Deus caritas est* 27–29.

niedergerissen, aber nicht im gleichen Maß die Grenzen für die freie Bewegung der Menschen.“ (EMCC 4)

Dementsprechend muss noch einmal bekräftigt werden, dass eine positive Entwicklung nur mit einer Globalisierung erreicht werden kann, die auf einem christlichen Konzept der menschlichen Person beruht – und nicht auf weltlichen und materialistischen Ideologien.

Bedauerlicherweise scheint es heute so zu sein, dass nur die Ankunft von Massen verzweifelter Menschen, die alles brauchen und bereit sind, ihr Leben zu riskieren – oft mit illegalem Aufenthalt –, die zuständigen Institutionen von der Notwendigkeit überzeugen kann, die Lebensumstände und den Fortschritt in den Herkunftsländern zu verbessern.

Die Entwicklung der Herkunftsländer wird eine Perspektive des Überlebens und des Fortschritts garantieren. Dabei könnte die politische Intervention von Katholikinnen und Katholiken eine große Hilfe sein. Dazu gehört auch die Förderung kultureller Minoritäten, besonders in postmodernen Gesellschaften, wo ethnische und religiöse Identitäten immer mehr dazu tendieren, über die herkömmlichen Grenzen hinauszugehen. Was dann herauskommt, wird eine interkulturelle Welt sein, die Diversität nicht als einen destabilisierenden Faktor lebt, sondern eher als ein Mittel, das verbindet und bereichert. Es ist ein Wunsch, ein Traum, aber zumindest teilweise ist es auch schon Realität.⁴⁷

Schlussfolgerung

Am Schluss möchte ich die Worte von Papst Franziskus aufgreifen, die er an Migranten und Flüchtlinge in seiner Botschaft zum diesjährigen „Welttag des Migranten und Flüchtlings“ richtete:

„Liebe Migranten und Flüchtlinge, verliert nicht die Hoffnung, dass auch euch eine sicherere Zukunft vorbehalten ist; dass ihr auf euren Wegen einer ausgestreckten Hand begegnen könnt; dass es euch geschenkt wird, die brüderliche Solidarität und die Wärme der Freundschaft zu erfahren! Euch allen sowie denen, die ihr Leben und ihre Energie der Aufgabe widmen, euch zur Seite zu stehen, verspreche ich mein Gebet und erteile ich von Herzen den Apostolischen Segen.“⁴⁸

Lassen Sie uns also hoffen, dass Sie alle, die Sie bei diesem Symposium sind, ein größeres Bewusstsein und ein besseres Verständnis bekommen für die teilweise dramatischen Erfahrungen derer, die weit von ihren Heimatländern entfernt leben. Mögen Sie lernen, jenen in ihrer Not zu dienen und sie als Brü-

⁴⁷ Vgl. Agostino Marchetto, *Chiesa e Migranti. La mia battaglia per una sola famiglia umana*, Brescia 2010.

⁴⁸ Papst Franziskus, *Botschaft zum Welttag des Migranten und Flüchtlings* (2014) (s. Anm. 2).

der und Schwestern anzunehmen, so dass alle Formen von Migration als ein Ruf – wenn auch ein geheimnisvoller – zum Königreich Gottes und als ein Instrument der Vorsehung betrachtet werden können, um die Einheit der menschlichen Familie in Frieden zu fördern.⁴⁹

Erzbischof Dr. Agostino Marchetto
ehem. Sekretär des Päpstlichen Rates der Seelsorge
für die Migranten und Menschen unterwegs
Via della Scrofa 70
I-00186 Roma
E-Mail: amarchetto_1940(at)libero(dot)it

Übersetzung:

Dr. Gottlieb Brunner, Freiburg/Br.

Dr. Marianne Reißinger, Frankfurt/M.

⁴⁹ Vgl. EMCC 104.

„Gott ist jeden Augenblick neu“ (E. Schillebeeckx)

Plädoyer für eine eschato-praktisch geerdete Pastoraltheologie¹

Abstract

Das Plädoyer für eine eschato-praktisch geerdete Pastoraltheologie zielt auf das Praxispotential einer Kirche, die als *passseuse* (Übersetzerin) des Überraschungseffekts Gottes den Menschen im *Kraftfeld des Evangeliums* immer wieder so begegnet, dass diese der Offenheit und Weite ihres Wesens und den Möglichkeiten ihrer Potentiale zu trauen und sie *im Jetzt* zu leben beginnen.

The call for an „eschato-practically“ grounded pastoral theology focuses on the practical potential of a church, which – as the vessel that transmits the surprise effect of God – repeatedly confronts people within the force field of the Gospel, so that they trust the openness and vastness of their being as well as the possibilities inherent in their potential and begin to live life in the moment.

Einleitung

Ich denke, Sie stimmen mir zu, dass wir von Künstlerinnen und Künstlern vieles lernen können, denn sie sind unsere „kulturellen Seismographen“². Was das heißt, hat Leonard Bernstein einmal so formuliert:

„Es sind die Künstler auf dieser Welt, die Fühlenden und Denkenden, die uns schlussendlich erretten werden, denn sie sind in der Lage, die großen Träume auszudrücken, zu lehren, herauszufordern, festzuhalten, vorzusingen, herauszuschreien. Nur Künstler können das ‚Nochnicht‘ Wirklichkeit werden lassen.“³

Allgemein gelesen zeigt diese Umschreibung den Grund an, weshalb Kirche und Theologie bis auf den heutigen Tag den Austausch und das Gespräch mit

¹ Dieses Referat wurde am 28. Mai 2014 als Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg gehalten.

² Heribert Wahl, Kunst der Seelsorge. Symbolische Erfahrung als Selbstobjekt-Praxis im Geiste Jesu, in: Walter Fürst (Hg.), Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche (QD 199), Freiburg/Br. u. a. 2002, 201–212, hier 203. Vgl. zum Ganzen auch Salvatore Loiero, Fundamentalmetanoia. Untersuchungen zu einem Ort eschato-praktischer Erfahrungs- und Erinnerungskultur, Münster 2010, 191–206; ders., „Mit Tönen interpretiert“ – Musikalische Rhetorik als (vergessener) Weg vom Text zur Praxis, in: Joachim Kügler (Hg.), Bibel und Praxis. Internationales Bibel-Symposium Bamberg, Münster 2011, 133–143.

³ Leonard Bernstein, Erkenntnisse. Beobachtungen aus fünfzig Jahren, München 1984, 200.

Künstlerinnen und Künstlern brauchen und suchen. Theologisch gelesen legt diese Umschreibung allerdings etwas Tieferes frei. Denn wenn wir unsere menschliche Geschichte als genuinen Ort würdigen, wo Gott nicht *außerhalb* menschlicher Erfahrungen, sondern *in* menschlichen Erfahrungen seine „Geschichte“⁴ mit uns Menschen schreibt – wenn auch niemals ganz darin aufgehend –, dann kann etwas Neues Wirklichkeit werden, das letztlich von keinem gesteuert werden kann und dennoch autoritativen Charakter für unsere Glaubens- und Lebensgeschichten wie für unsere Pastoral besitzt.

Praktisch-theologisch gelesen liegt in Bernsteins Umschreibung des Künstlers ein ungeheures Praxispotential also darin, Menschen im Kraftfeld des Evangeliums so zu begegnen, dass sie sich unter den Augen Gottes als eben solche Lebenskünstler wahr- und ernst nehmen dürfen, denen auf je eigene und genuine Art die Sensibilität des Fühlenden und die Größe des Denkenden als Gnade geschenkt ist. Eine solche Praxis findet ihre Grundoptionen in einem Gottesbezug begründet, der jedem Menschen die Erfahrung offen hält, dass er in die Freiheit seiner ungeahnten Potentiale und Möglichkeiten gesetzt ist. Vielmehr noch, sie findet ihre Grundoptionen in einem Gottesbezug begründet, der jedem Menschen zutraut, diese Freiheit in aller Offenheit und Weite so ergreifen zu können, dass er die Fülle seiner Potentiale zur lebensgeschichtlichen Entfaltung, d. h. zur Wirklichkeit bringen kann – ohne dass er sich durch den Gottesbezug in seinem Selbstwert verletzt oder gar seiner Würde und Freiheit beraubt erfährt.

Gerade hierin liegt für mich das, was ich den pastoralen „Überraschungseffekt“ der jüdisch-christlichen Begegnungs- und Beziehungswirklichkeit Gottes mit den Menschen nennen möchte: Kirche trägt das pastorale Überraschungspotential in sich, Menschen so zu begegnen, dass sie sich in die Offenheit und Weite dieser ihrer Freiheit gesetzt erfahren dürfen. Sie müssen nicht verbissen oder gar pathologisch danach *suchen*. Nein, sie dürfen und können sie *finden* in der Offenheit ihres Wesens und in den Möglichkeiten ihrer Potentiale. Und sie dürfen sich einander so begegnen, dass sie sich die Kraft und den Mut dieses Überraschungspotentials gegenseitig zusprechen.

Pablo Picasso hat das, was ich meine, in einer ungemein dichten Art und Weise wie folgt ausgedrückt:

„Suchen – das ist Ausgehen von alten Beständen und ein Finden-Wollen von bereits Bekanntem im Neuem. Finden – das ist das völlig Neue! Das Neue auch in der Bewegung. Alle Wege sind offen und was gefunden wird, ist unbekannt. Es ist ein Wagnis, ein heiliges Abenteuer! Die Ungewißheit solcher Wagnisse können eigentlich nur jene

⁴ Vgl. Edward Schillebeeckx, *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg/Br. u. a. 1990. Vgl. zum Erfahrungsbegriff auch Leo Karrer, *Glaube, der das Leben liebt. Christsein als Mut zu wahrer Menschlichkeit*, Freiburg/Br. u. a. 2014, 20–56.

auf sich nehmen, die sich im Ungeborgenen geborgen wissen, die in die Ungewißheit, in die Führerlosigkeit geführt werden, die sich im Dunkeln einem unsichtbaren Stern überlassen, die sich vom Ziele ziehen lassen und nicht – menschlich beschränkt und eingeeengt – das Ziel bestimmen. Dieses Offensein für jede neue Erkenntnis im Außen und Innen: Das ist das Wesenhafte des modernen Menschen, der in aller Angst des Loslassens doch die Gnade des Gehaltenseins im Offenwerden neuer Möglichkeiten erfährt.“⁵

Damit ist der Grundstein für das gelegt, was ich mit dem Plädoyer für eine eschato-praktisch geerdete Pastoraltheologie meine und dem ich mich im Folgenden stellen will. Doch vorher will ich noch kurz auf das Gottesbild eingehen, dass diesem Denken zugrunde liegt.

1. Gott ist jeden Augenblick neu (E. Schillebeeckx)

Als heutige Menschen leben wir in Lebenskontexten, in denen bisherige Selbstverständlichkeiten und Verbindlichkeiten keinen allgemeinen Anspruch mehr besitzen. Dies ist unter anderem der kritischen Reflexion geschuldet, dass wir nach den Erfahrungen in unserer Geschichte vorsichtig sein müssen mit allen universalen Letztbegründungen. Denn es ist die Geschichte selbst, die uns lehrt, dass viele universale Letztbegründungen den Menschen mehr Unheil als Heil, mehr Unfreiheit als Freiheit gebracht haben. Dies gilt gerade auch in Bezug auf Religionen. Die spätmoderne Reflexion hat richtigerweise daraus den Schluss gezogen, dass wir weniger auf letzten und harmonisierenden Universalien als vielmehr auf einer Kultur differenzierter Konsense unser Leben entwerfen und angehen – ganz nach einem Werbeslogan unserer Stadt „vivre les différences“. In der Tat liegt gerade hierin die wohl schwerste Aufgabe von Kirche und Theologie, nämlich eine wirklich anschlussfähige Umschreibung des Gott-Mensch-Verhältnisses zu finden, die die Universalität des Heilscharakters dieser Beziehung in Sprache hebt, ohne die Differenzen und Komplexitäten unserer Lebenswelten aufzugeben.

Meiner Meinung nach liegt im eben angedeuteten „Überraschungseffekt“ ein solches Potential der Anschlussfähigkeit. Mit dem flämischen Dominikanertheologen Edward Schillebeeckx, der mich in meinem theologischen Denken und Arbeiten wohl am tiefsten geprägt hat und immer wieder neu herausfordert, finden wir darin sogar *die* Wesensumschreibung Gottes, wie sie uns schon in den biblischen Erzählungen immer wieder entgegenkommt – dass

⁵ Pablo Picasso, Wort und Bekenntnis, Zürich 1954, hier zitiert nach: Almut Haneberg, Kreatives Gestalten – meditatives Erleben, München 2008, 38.

nämlich der biblische Gott für uns Menschen „jeden Augenblick neu“ ist und sein will. In diesem Sinn schreibt Schillebeeckx:

„Gegenüber dem Verwirklichten bleibt er [Gott] immer der absolut Neue [...] Es gibt immer Offenheit. Wir müssen Gott im Neusein uns gegenüber seine Freiheit lassen – wie auch er unsere Freiheit achten muss, in dem, was wir in der Welt an Heil verwirklichen. Ich will Gott nicht als einen unveränderlichen Gott sehen, sondern als ewige Jugend – wie soll man das ausdrücken? Das übersteigt doch unsere Begriffe. *Gott ist jeden Augenblick neu*. Immer Quell neuer Möglichkeiten.“⁶

Gott als „jeden Augenblick neu“ glauben zu dürfen, der „immer Quell neuer Möglichkeiten“ ist, das ist für mich eine anschlussfähige Wesensumschreibung Gottes für uns heutige Menschen. Denn so wie Gott „jeden Augenblick neu“ seine Geschichte mit uns Menschen wagt, dürfen auch wir „jeden Augenblick neu“ unsere Geschichte wagen. Anders gesagt: Das, was unsere menschliche Identität in ihrer Offenheit und Freiheit ausmacht, das Leben in all’ den Möglichkeiten unserer Potentiale zu wagen, wird nicht beschnitten oder subvertiert, sondern ins Recht gesetzt durch den Bezug zu Gott, der „jeden Augenblick neu“ ist und uns zutraut, ihm darin gleichzutun.

Dieses Verständnis von Gott und Mensch birgt nun Konsequenzen für das Selbstverständnis und die Praxis der Kirche, die als eschato-praktische die drei im Folgenden genannten Dimensionen umfasst.

2. Die Dimension der *pastorale d’engendrement*

Was heutige Menschen auszeichnet, ist das ausgeprägte Gespür für ein Leben im Hier und Heute. Mancher mag darin die Gefahr sehen, dass Menschen das Leben „zu leicht nehmen“. Stärker noch: Mancher sieht darin nur Dekadenz oder Untergang. Auch und gerade innerkirchlich ist das kein unbekanntes Phänomen. Diesem negativen Blick auf die Welt hat schon Papst Johannes XXIII. in seiner Eröffnungsrede zum Zweiten Vatikanischen Konzil Einhalt gebieten wollen, als er sagte:

„In der täglichen Ausübung Unseres apostolischen Hirtenamtes geschieht es oft, daß bisweilen Stimmen solcher Personen unser Ohr betrüben, die zwar von religiösem Eifer brennen, aber nicht genügend Sinn für die rechte Beurteilung der Dinge noch ein kluges Urteil walten lassen. Sie meinen nämlich, in den heutigen Verhältnissen der menschlichen Gesellschaft nur Untergang und Unheil zu erkennen. Sie reden unablässig davon,

⁶ Edward Schillebeeckx, *Gott ist jeden Tag neu*. Ein Gespräch, Mainz 1984, 50f. [Hervorhebung: im Original]. Vgl. hierzu Salvatore Loiero, *Schillebeeckx’ Erfahrungstheologie als praktisch-hermeneutische Religions- und Kirchenkritik*, in: Joachim Kügler – Ulrike Bechmann (Hg.), *Biblische Religionskritik. Kritik in, an und mit biblischen Texten*. Beiträge des IBS 2007 in Vierzehnheiligen, Münster 2009, 131–143.

daß unsere Zeit im Vergleich zur Vergangenheit dauernd zum Schlechteren abgeglitten sei. Sie benehmen sich so, als hätten sie nichts aus der Geschichte gelernt, die eine Lehrmeisterin des Lebens ist, und als sei in den Zeiten früherer Konzilien, was die christliche Lehre, die Sitten und die Freiheit der Kirche betrifft, alles sauber und recht, zugegangen. Wir aber sind völlig anderer Meinung als diese Unglückspropheten, die immer das Unheil voraussagen, als ob die Welt vor dem Untergang stünde.“⁷

Was Papst Johannes XXIII. hier anzeigt – und unser jetziger Papst scheint in eben diese Fußstapfen zu treten –, ist Ausdruck einer pastoralen Grundhaltung, die das Leben im Hier und Heute nicht negativ, sondern positiv würdigt: nämlich als günstigen Augenblick, das „Evangelium als Quelle zum Leben [...] mit aufdeckender und identitätsbildender Stärke“⁸ neu zu entdecken. Es handelt sich hierbei um eine pastorale Grundhaltung, die nicht nur groß und positiv genug vom Menschen denken lässt, sondern auch nichts unversucht lässt, auf der Grundlage des Evangeliums Kreisläufe des Lebens anzustoßen, für die der erste „und grundlegende Weg“⁹ der Mensch ist, wie dies Papst Johannes Paul II. in seiner Antrittsenzyklika *Redemptor Hominis* (1979) prismenartig zusammengefasst hat.

Die theologische Grundlegung, das Hier und Heute in dieser seiner Qualität neu schätzen zu lernen, finden wir auf besondere Weise im theologischen Werk von Christoph Theobald und Philippe Bacq.¹⁰ Auf dem Hintergrund der religiösen und kirchlichen Situationen in Frankreich haben beide einen Paradigmenwechsel für die kirchliche Pastoral als *pastorale d'engendrement*, als „Leben und Glauben zeugende Pastoral“ eingeleitet. Auf beeindruckende Weise gelingt Theobald und Bacq der Entwurf einer gegenwarts- und zukunfts kompatiblen *pastoralité*, d. h. einer Grundhaltung kirchlicher Pastoral, die im Hier und Heute solche Begegnungs- und Beziehungsqualitäten möglich glaubt, wo sich das Evangelium vom „jeden Augenblick neuen“ Gott schöpferisch und befreiend in das Leben der Menschen hineinspricht und so zum Leben kommt, also „gezeugt“ wird.

⁷ http://www.unifribourg.ch/iso/assets/files/Gaudet_Mater.pdf [Stand: 1.5.2014].

⁸ Christoph Theobald, C'est aujourd'hui le ‚moment favorable‘. Pour un diagnostic théologique du temps présent, in: Theobald – Bacq, Une Nouvelle Chance pour l'Évangile (s. Anm. 10), 47–72, hier 64f.

⁹ Johannes Paul II, Enzyklika *Redemptor Hominis* 14, online unter: http://www.vatican.va/edocs/DEU0076/___PF.HTM [Stand: 11.1.2013].

¹⁰ Vgl. hierzu Christoph Theobald – Philippe Bacq, Une Nouvelle Chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engendrement, Bruxelles 2004. Paradigmatische Texte von Theobald und Bacq finden sich in deutscher Übersetzung bei Reinhard Feiter – Hadwig Müller (Hg.), Frei Geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich, Ostfildern 2012.

Es geht Theobald und Bacq um kein pastorales Instrument, sondern vielmehr um eine pastorale Grundhaltung¹¹, die der Grundhaltung Jesu folgt, sich in seinem Innersten und damit den Namen und die befreiende Identität Gottes mitzuteilen, um den Menschen zu einer je eigenen Identität zu verhelfen. Eine pastorale Grundhaltung also, die in den Fußstapfen des „Übersetzers und Hirten“¹² Gottes sich für jede und jeden interessiert und sie in dem anspricht, was wir das persönliche Gewissen nennen. Sie lässt nichts unversucht, um allen Menschen in „glaubwürdiger Weise das ‚Selig‘ der Seligpreisungen“¹³ zur geschichtlichen Erfahrung und zur persönlichen Lebensperspektive werden zu lassen.

Im Hier und Heute den günstigen Augenblick für die „ungeahnten Dimensionen“¹⁴ des Evangeliums zu entdecken, setzt jedoch das Grundvertrauen voraus, dass das Evangelium in den Menschen bereits am Werk ist. Wir müssen das Kraftfeld des Evangeliums nicht erst erzeugen, sondern wir dürfen es mitten unter den Menschen finden und in seiner Fülle zum Leben bringen. Es ist dieses Grundvertrauen in das verborgene Wirken des Evangeliums, das ungeahnte Möglichkeiten einer zweck- und zwangfreien Pastoral eröffnet. Denn ihm erwächst auch das handlungsleitende Bewusstsein, dass der Empfänger des Evangeliums die Freiheit besitzt, die Botschaft annehmen zu können – aber nicht zu müssen, ganz so, wie es das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis Humanae* (besonders in den Artikeln 11 und 12) zum Ausdruck bringt. Als biblisches Beispiel dieser zweck- und zwangfreien Dimension bringt Philippe Bacq die Begegnung Jesu mit dem Hauptmann von Kafarnaum ins Spiel: Der Hauptmann ist kein Jünger, nicht einmal Jude, doch gerade über ihn sagt Jesus: „Einen solchen Glauben habe ich in ganz Israel nicht gefunden“ (Mt 8,10).¹⁵

Das Hier und Heute als günstigen Augenblick zu würdigen, wo in den Kontexten unserer Spätmoderne und im Kraftfeld des Evangeliums wirklich „etwas Neues entsteht“¹⁶, das ungeahnte Lebensperspektiven und -möglichkeiten eröffnet, das ist die erste Dimension von dem, was eine eschato-praktisch geredete Pastoraltheologie meint. Eine weitere findet sich in den Dimensionen dessen, was wir Gnadentheologie nennen.

¹¹ Vgl. Christoph Theobald, La pastorale d'engendrement – A l'école du Christ initiateur. Session pastorale Diocésaine à Lausanne, 29 septembre – 1er octobre 2010, 2, online unter: <http://www.diocese-igf.ch/fileadmin/documents/Diocese/SPD2010conferences.pdf> [Stand: 1.5.2014].

¹² Theobald, C'est aujourd'hui (s. Anm. 8), 69.

¹³ Theobald, C'est aujourd'hui (s. Anm. 8), 69.

¹⁴ Theobald, C'est aujourd'hui (s. Anm. 8), 72.

¹⁵ Vgl. Philippe Bacq, Vers une pastorale d'engendrement, in: Theobald – Bacq, Une Nouvelle Chance pour l'Évangile (s. Anm. 10), 7–28, hier 25.

¹⁶ Theobald, C'est aujourd'hui (s. Anm. 8), 54.

3. Die Dimension der *Gnaden*theologie

Es ist vor allem Ottmar Fuchs zu verdanken, dass die Frage der Gnaden

theologie für die Praktische Theologie zum wichtigen Thema geworden ist.¹⁷ Was sich in der Sakramentenpastoral verdichtet, hat die gesamte pastorale Grundhaltung zu durchziehen: Gott kommt dem Menschen mit seiner bedingungslosen Gnade entgegen ohne dass der Mensch auch nur irgendeinen Zwang erfahren oder durchleben muss. Die Gnaden

theologie ist in der Tat das innerste „Überraschungsmoment“ der Gott-Mensch-Beziehung: Der Mensch darf sich in all seinen Potentialen als ein durch und durch von Gott Beschenkter erfahren. Er darf aus diesem Gnadenangebot schöpfen, ohne Vorleistungen, Forderungen oder Zwänge. Nur in diesem Sinn ermöglicht Gott die wirklich freie Glaubensantwort des Menschen und erzwingt sie nicht. Oder mit den Worten Ottmar Fuchs ausgedrückt:

„Gott fordert nichts, was er nicht schon im Übermaß geschenkt hätte. Forderungen allein geben niemals die Ermöglichung und vor allem nicht die Kraft, sie in Freiheit zu erfüllen. Gott verzichtet darauf, zum Guten zu zwingen; er schenkt stattdessen die das Gute ermöglichende Gnade“¹⁸.

Es ist diese bedingungslose und forderungsfreie Gnade Gottes, die dem Menschen in seinem Hier und Heute als „Gnade des Gehaltenseins im Offenwerden neuer Möglichkeiten“ zum Leben kommt, um eine Formulierung des eingangs erwähnten Picasso zu verwenden. Anders gesagt: An die bedingungslose Gnade Gottes zu glauben bedeutet, jede pastorale Praxis dahingehend zu hinterfragen, ob sie Menschen wirklich so begegnet, dass diese die Begegnungs- und Beziehungswirklichkeit mit Gott nicht als Zwang und Selbstverlust, sondern als Freiheit und „Selbstgewinn“¹⁹ ungeahnter Potentiale erfahren.

Es ist diese Frage des Selbstgewinns, die nach der *Leben und Glauben zeugenden Pastoral* und der *Praktischen Gnaden*theologie die dritte Dimension einer eschatopraktischen Pastoral anzeigt: die Dimension der *Eschatologie*.

¹⁷ Vgl. Ottmar Fuchs, Gnadenjahr ist jedes Jahr. Überlegungen zur Globalisierung und Radikalisierung christlicher und kirchlicher Existenz, in: ders. (Hg.), *Pastoraltheologische Intervention im Quintett – Zukunft des Evangeliums in Kirche und Gesellschaft*. Mit einem Dokumentationsteil bisheriger Stellungnahmen. Norbert Greinacher zum 70. Geburtstag, Münster 2001 (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 11), 97–152, hier 99; ders., Predigt als Gnadenerfahrung. Aspekte einer indikativen Homiletik, in: *ThQ* 4 (2006), 313–335; Loiero, *Fundamentalmetanoia* (s. Anm. 2), 111–120; ders., „Ernstfall Umkehr“ unter der „Kritik praktischer Gnade“, in: *TThZ* 121 (2012), 72–78.

¹⁸ Fuchs, *Predigt als Gnadenerfahrung* (s. Anm. 17), 316.

¹⁹ Dietrich Korsch, Buße. Zur theologischen Rekonstruktion einer religiösen Lebensform, in: Volker Drehsen u. a. (Hg.), *Der „ganze Mensch“*. Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität. Festschrift für Dietrich Rössler zum 70. Geburtstag, Berlin 1997, 249–262, hier 259. Vgl. Loiero, *Fundamentalmetanoia* (s. Anm. 2), 158–177, 226–232.

4. Die Dimension der *Eschatologie*

Wissen Sie warum ich die Welt des Advents so mag und mich immer wieder ärgere, wenn sie – auch liturgisch – reduziert wird auf kindliche bis kindische Erfahrungsmuster? Weil ich im Advent die Sprengkraft gegen eine allzu „verbürgerlichte Religion“ sehe. Der Begriff der „verbürgerlichten Religion“ stammt vom ehemaligen Münsteraner Fundamentaltheologen Johann-Baptist Metz.²⁰ Ohne auf Metz näher eingehen zu wollen, möchte ich diese „verbürgerlichte Religion“ in unserem Kontext so verstehen: In ihr bündelt sich alles, was das Gespür für den „Überraschungseffekt“ Gottes und der Menschen im Hier und Heute verloren hat. In einer ausgefeilten Taktik setzt sie die Möglichkeiten und Potentiale der Menschen berechnend ein, ohne sich wirklich von ihnen überraschen lassen zu wollen. Sie reaktiviert dafür gerne auch Vergangenes oder entwickelt fiktive Szenarien, ohne aber dass sich das Hier und Heute dadurch wesentlich verändert. Das Ziel einer *verbürgerlichten Religion* ist also, sich im Hier und Heute so abzusichern und zu beruhigen, dass nichts und niemand sie beunruhigen kann – nicht einmal Gott selbst.

Gerade dagegen wendet sich die Welt des Advents. Sie steht für die Möglichkeit eines bewusstseinsverändernden Glaubens ein, der uns das Hier und Heute in seiner eigentlichen Qualität immer wieder neu erfahren lassen will. Nämlich als Ort solcher Erfahrungen, in denen sich antizipativ etwas von dem verdichtet, was wir mit *Lebensfülle* zu umschreiben suchen. Erfahrungen also, deren transformative Kraft so stark ist, dass das Erfahrene von nichts und niemandem überwältigt werden kann – nicht einmal von der Zukunft selbst. Ein aussagestarkes Beispiel einer solchen Erfahrung bietet das Hohelied der Liebe, wenn es dort heißt: „Stark wie der Tod ist die Liebe“ (Hld 8,6). In diesem Sinn ist der zweite Abschnitt des oben schon gehörten Schillebeeckx-Zitats zu verstehen, wenn er schreibt:

„Gott ist jeden Augenblick neu. Immer Quell neuer Möglichkeiten. Das gilt im Hinblick auf die Geschichte, das gilt auch, wenn es um das Ende der Geschichte geht, um das Eschaton: Gott bleibt unsere Begegnung. Ich meine, auch wenn wir sterben. Er ist die Perspektive auf ein Leben über den Tod hinaus.“²¹

Wer also Gott als den *jeden Augenblick neuen* erfahren und glauben darf, der immer wieder *Quell neuer Möglichkeiten* ist und sein will, für den wird diese befreiende, weil tragende Erfahrung im Hier und Jetzt so stark sein, dass keine Grenzerfahrung diese zunichtemachen kann. Unter dieser Perspektive ent-

²⁰ Vgl. Johann B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977, ²1978, 41–59.

²¹ Schillebeeckx, *Gott ist jeden Tag neu* (s. Anm. 6), 50f. [Hervorhebung: im Original].

spricht die Welt des Advents auf eigene Art und Weise dem Lebensgefühl heutiger Menschen, wenn Christoph Schröbel meint:

„Während die Menschen in vormodernen Kulturen sich selbst aus ihren Ursprüngen und Überlieferungen definieren, verstehen die Menschen in modernen Kulturen ihre Selbstdefinition als zukünftige Verwirklichung ihrer Möglichkeiten.“²²

Entsprechend der Welt des Advents ist uns also mitten im Hier und Heute ein befreiender Selbstgewinn möglich, der das, was die Liturgiewissenschaft mit dem Begriff des *Paschamysteriums* zu fassen sucht, auch außerliturgisch relevant macht. Wir dürfen im Hier und Heute den *Vorgeschmack unserer Erlösung* auskosten – unter dem Vorbehalt des Endlichen, aber unter der transformativen Kraft des Unendlichen (Gottes). In diesem Sinn vermag eingelöst zu werden, was uns Dietrich Bonhoeffer immer wieder zu erinnern gibt, wenn er schreibt:

„[N]icht erst an den Grenzen unserer Möglichkeiten, sondern mitten im Leben muß Gott erkannt werden; im Leben und nicht erst im Sterben, in Gesundheit und Kraft und nicht erst im Leiden, im Handeln und nicht erst in der Sünde will Gott erkannt werden.“²³

Gerade darin liegt die bewusstseinsverändernde Sprengkraft der Eschatologie für die Pastoraltheologie, wie sie in der Welt des Advents erahnbar und greifbar wird. Um die Wirklichkeit Gottes als „jeden Augenblick neu“ glauben zu dürfen, brauchen wir weder das Hier und Heute dem Zukünftigen opfern noch müssen wir es für das Zukünftige konservieren. Vielmehr dürfen wir es auf eine solche Intensität hin leben, in der sich etwas von dem bleibend erschließt, was uns immer wieder neu leben lässt, weil es uns trägt und immer wieder neu antreibt.

Lassen Sie mich diesen Gedankengang wieder mit einem Künstler beschließen, der das, was ich mit der transformativen Kraft der Welt des Advents meinte, auf seine Weise zusammenfasst. Es ist der Ausschnitt eines Gedichtes des für viele eher unbekannteren Jochen Klepper aus dem Jahr 1937. Das Gedicht ist vertont worden und als Adventslied auch ins Schweizerische Gesangbuch aufgenommen worden.²⁴

²² Christoph Schwöbel, Die letzten Dinge zuerst? Das Jahrhundert der Eschatologie im Rückblick, in: ders., Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik, Tübingen 2002, 437–468, hier 438.

²³ Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Gütersloh 1994, 162–163, hier 163.

²⁴ Vgl. zum Ganzen Heinz Grosch, „Die Nacht ist vorgedrungen ...“, in: Quatember 50 (1986), 197–203; Hildegard Klepper, Unter dem Schatten deiner Flügel. Aus den Tagebüchern der Jahre 1932–1942, Stuttgart 1956; Martin Johannes Wecht, Jochen Klepper – ein christlicher Schriftsteller im jüdischen Schicksal (Studien zur schlesischen und Oberlausitzer Kirchengeschichte 3), Düsseldorf 1998; Oliver Kohler, Wir werden sein wie die Träumenden. Jochen Klepper – eine Spurensuche, Neukirchen-Vluyn 2003.

Weil Klepper sich von seiner jüdischen Frau nicht scheiden lassen wollte, war er vom Naziregime mit einem Arbeitsverbot belegt und aus der Reichskulturkammer ausgeschlossen worden. In dieser Zeit schreibt er das Gedicht, das durch ein weiteres Moment eine ungemeine Dichte erfährt: Klepper wählte fast auf den Tag genau fünf Jahre nach dem Verfassen dieses Gedichtes zusammen mit seiner Frau Johanna und seiner Stieftochter Renate den Freitod, um der für den 12. Dezember 1942 festgesetzten Deportation ins Konzentrationslager zu entgehen.

Das Lebens- und Glaubenszeugnis Jochen Kleppers verdichtet auf seine Weise das, was ich mit der transformativen Kraft und bewusstseinsverändernden Dimension der Eschatologie meinte. Wer im Hier und Heute erfahren und glauben darf, dass Gott immer wieder „Quell neuer Möglichkeiten“ ist und dass er „jeden Augenblick neu“ um diesen Glauben in uns ringt, dem kann dieser Glaube zum befreienden „Selbstgewinn“ insofern werden, dass er auch angesichts der Radikalität von Grenzerfahrungen mit erhobenen Haupt den Ungewissheiten und Unabwägbarkeiten des Leben entgegentritt. In diesem Sinn schreibt Klepper:

„Die Nacht ist vorgedrungen,
 der Tag ist nicht mehr fern.
 So sei nun Lob gesungen
 dem hellen Morgenstern.
 Auch wer zur Nacht geweinet,
 der stimme froh mit ein.
 Der Morgenstern bescheinet
 auch deine Angst und Pein.
 Noch manche Nacht wird fallen
 auf Menschenleid und -schuld.
 Doch wandert nun mit allen
 der Stern der Gotteshuld.
 Beglänzt von seinem Lichte,
 hält euch kein Dunkel mehr.
 Von Gottes Angesichte
 kam euch die Rettung her.“²⁵

²⁵ Katholisches Gesangbuch. Gesang- und Gebetbuch der deutschsprachigen Schweiz, hg. im Auftr. der Schweizer Bischofskonferenz, Zug 1998, Nr. 310.

5. Zusammenführung

Zweifelsfrei stellt in den spätmodernen Kontexten die Pastoral mit den entsprechenden Aktivitäten einen, wenn nicht sogar den entscheidenden Modus dar, ob, wann und wie heutige Menschen Gott und sein Evangelium als Kraftfeld für ihr Leben erfahren können oder nicht.²⁶ In ihrer Praxis realisiert Kirche ihre Glaubwürdigkeit oder sie verwirkt sie. Weil Menschen sich die Freiheit nehmen, Kirche an ihrer Glaubwürdigkeit zu messen, behalten sie sich vor, Mt 7,20 („An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen“) auf die Kirche selbst zu beziehen.

Unter den Vorzeichen heutiger Kontexte darf Kirche also keinen praktischen Dualismus zwischen ihrer pastoralen Grundhaltung und ihrer Praxis zulassen – weder innerkirchlich noch außerkirchlich. Sie muss vielmehr immer wieder darum ringen, die Weite und Offenheit des Evangeliums als „Grund und Quell“ ihres Selbstverständnisses in die Weite und Offenheit ihrer Pastoral zu transformieren. Dies bedeutet allerdings dann auch den Abschied von jeglichen pastoralen Berechnungen und Zwängen. Kirche darf sich nicht von Berührungs- oder Verlustängsten leiten lassen, sondern sie darf und kann verschiedene und doch gleichrangige, individuelle und doch ohne ihren Gemeinschaftsbezug nicht denkbare Ereignisformen von Kirche-Sein zuzulassen. Und dies nicht allein aufgrund soziologischer Veränderungsprozesse, sondern schon aufgrund ihres Selbstverständnisses als *Zeichen und Werkzeug* eines Gottes, der sich selbst, weil er „jeden Augenblick neu“ ist, nicht einzwängen, reduzieren und fixieren lässt auf punktuelle Verwirklichungsmomente und der dasselbe auch für den pastoralen Umgang mit den Menschen einfordert.

Wenn Kirche diese Offenheit und Weite Gottes als „Grund und Quell“ ihrer pastoralen Grundhaltung (*pastoralité*) versteht, wird sie Gnade auf kein huldvolles Gebaren reduzieren, sondern um wirkliche Barmherzigkeit im Sinne Jesu ringen. Sie wird Versagen und Schuld nicht schönreden, aber sie wird ihnen die letztgültige Beurteilungsmacht über Menschen absprechen.²⁷ Sie wird Andersdenkende und Anderslebende nicht zu Feinden stilisieren, sondern als Anfrage und Herausforderung an das eigene Denk- und Argumentationsvermögen identifizieren. Sie wird schließlich eine pastorale Grundhaltung (zurück-)gewinnen, nach der jeder Mensch vor Gott eine genuine Erfahrungs-, Lebens- und Glaubenskompetenz besitzt, die es zu achten, fördern und auch herauszufordern gilt.

²⁶ Vgl. Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralen Konstitution über die Kirche, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, Freiburg/Br. u. a. 2005, 581–886, hier 827–869.

²⁷ Vgl. Loiero, *Fundamentalmetanoia* (s. Anm. 2), 158–211.

Eine eschato-praktisch geerdete Pastoraltheologie zielt schließlich darauf, Kirche niemals das Gespür für den „Überraschungseffekt Gottes und der Menschen“ verlieren zu lassen. Sie wendet sich gegen eine kirchliche Praxis, die sich nicht mehr von der Offenheit und Möglichkeit der Zukunft und den Potentialen der Menschen überraschen lassen will, sondern lieber „Strukturkommissionen“ errichtet, um die Offenheit und Möglichkeit der Zukunft und schließlich Gott selbst handsam zu machen. Eine eschato-praktisch geerdete Pastoraltheologie will vielmehr die Menschen und die Kirche selbst – wie dies Paul Hoffmann betont – zu solchen Schritten ermutigen, „jede Chance“ zu „nutzen, ein Mehr an Menschlichkeit, ein Mehr an Freiheit, ein Mehr an Güte, ein Mehr an Herrschaftsverzicht, auch in der Kirche zu realisieren“²⁸.

Es sind diese konkreten Schritte zu einem *Mehr an Menschlichkeit, Freiheit, Güte und Herrschaftsverzicht*, die eine eschato-praktisch geerdete Pastoraltheologie der Kirche als Grundhaltung zutraut. Hierfür muss Kirche nicht zwanghaft und bis in die Belanglosigkeit hinein nach Orten und Räumen *suchen*, sie muss diese nicht zwanghaft und bis in die Belanglosigkeit hinein konstruieren und inszenieren, sondern sie darf sie mitten im Hier und Heute in der Offenheit und Weite der menschlichen Potentiale und Möglichkeiten *finden*. Hierin bündelt sich die eschato-praktische Herausforderung und das Wagnis einer Kirche, die dem *Überraschungseffekt* des eigenen Glaubens traut.

6. Schluss

Was Picasso das „Wesenhafte des modernen Menschen“ genannt hat, „der in aller Angst des Loslassens doch die Gnade des Gehaltenseins im Offenwerden neuer Möglichkeiten erfährt“, lässt sich im Kontext einer eschato-praktisch geerdeten Pastoraltheologie auch und besonders auf die Kirche und ihre Pastoral uminterpretieren. Alles, was sie hierfür braucht, ist ihr als Potential mitgegeben: im Vertrauen auf die Kraft des Evangeliums eines *jeden Augenblick neuen Gottes* und in den Mut der Menschen.

Auf den Punkt gebracht hat dies Papst Franziskus in einer seiner ersten Pfingstpredigten.²⁹ Wir sollten die Kraft und den Mut finden, so der Papst, lieber eine „verunfallte Kirche“ zu wagen, als eine modrige zu bewahren.³⁰ Und er

²⁸ Paul Hoffmann, Studien zur Frühgeschichte der Jesus-Bewegung, Stuttgart 1994, 168.

²⁹ Vgl. die Ansprache von Papst Franziskus am Samstag, 18. Mai 2013, in: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/may/documents/papa-rancesco_20130518_veglia-pentecoste.html.

³⁰ Das Bild einer *modrigen Kirche* findet sich nicht in der Druckfassung seines Textes, wohl aber auf dem Filmdokument in italienischer Sprache.

bündelte schließlich diese Kraft und diesen Mut in dem Aufruf: *Avanti* – Hindurch!

Ja, *Hindurch!* ist in der Tat auch *die* Chiffre einer eschato-praktisch geerdeten Pastoraltheologie. Denn sie sieht das Praxispotential der Kirche darin, als „passeuse“³¹ (Übersetzerin) des *Überraschungseffekts Gottes* Menschen im Kraftfeld des Evangeliums immer wieder so zu begegnen, dass diese der Offenheit und Weite ihres Wesens und den Möglichkeiten ihrer Potentiale zu trauen beginnen. Menschen sollten freigesetzt werden, anstatt pathologisch nach vermeintlichen Erfolgsstrategien und erfolgsversprechenden Sicherheiten zu suchen, im Angesicht der „Gnade des Gehaltenseins im Offenwerden neuer Möglichkeiten“ immer wieder so viel Kraft und Mut zu finden, sich angstfrei ins „heilige Abenteuer“ ihres Lebens zu wagen – ganz so, wie schon August Heinrich Hofmann von Fallersleben meinte:

„Ihr wollet vorwärts schreiten, und suchet einen Weg?
Im wilden Meer der Zeiten ist weder Weg noch Steg.

Da gilt nur keckes Springen, da gilt nur Kraft und Mut
und ein beharrlich Ringen mit sturmbewegter Flut.

Hindurch trotz allen Winden und trotz der Wellen Spiel!
Wir suchen nicht, wir finden – Hindurch! ist unser Ziel.“³²

Prof. Dr. Salvatore Loiero Lehrstuhl für Pastoraltheologie, Religionspädagogik und Homiletik Av. Europe 20 CH-1700 Fribourg Fon: +41 (0)26 300 74 24 Fax: +41 (0)26 300 97 E-Mail: salvatore.loiero(at)unifr(dot)ch Web: http://www.unifr.ch/pastoral/de/

³¹ Vgl. Theobald, *C'est aujourd'hui* (s. Anm. 8), 68 u. ö.

³² August Heinrich Hofmann von Fallersleben, *Maitrank*. Neue Lieder mit Melodien, Paris 1844, 16°. Dieses Gedicht wurde von Wolfgang Schwartz eigens für die Antrittsvorlesung als Sprechmotette komponiert und von den Studierenden Manuela Fux, Alin Teutu, Pavel Zupan, Robert Hafenrichter und Martin Steiner aufgeführt. An dieser Stelle sei auch meinem Assistenten Jörg Schwartzki gedankt, der den von mir angeführten Zitaten Stimme und Ausdruck verlieh.

Neuerscheinungen zum 50. Jahrestag der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils

- 1.) Dirk Ansorge (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil. Impulse und Perspektiven, Münster 2013, 473 S.
- 2.) Mariano Delgado – Michael Sievernich (Hg.), Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg/Br. u. a. 2013, 455 S.
- 3.) Margit Eckholt, Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen. Der Aufbruch des Konzils und die Zeichen der Zeit, Ostfildern 2012, 231 S.
- 4.) Margit Eckholt – Saskia Wendel (Hg.), Aggiornamento heute. Diversität als Horizont einer Theologie der Welt, Ostfildern 2012, 319 S.
- 5.) Thomas Eggensperger – Ulrich Engel (Hg.), Mutig in die Zukunft. Dominikanische Beiträge zum Vatikanum II, Leipzig 2007, 275 S.
- 6.) Konrad Hilpert (Hg.), Generation Konzil – Zeitzeugen berichten, Freiburg/Br. u. a. 2013, 287 S.
- 7.) Peter Hofmann – Klaus M. Becker – Jürgen Eberle (Hg.), Taufberufung und Weltverantwortung. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil, Paderborn 2013, 264 S.
- 8.) Papst Benedikt XVI. und sein Schülerkreis – Kurt Kardinal Koch, Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform, Augsburg 2012, 159 S.
- 9.) Karl Rahner, Sämtliche Werke Band 21/1 und 21/2. Das Zweite Vatikanum. Beiträge zum Konzil und seiner Interpretation, Freiburg/Br. u. a. 2013, 1153 S.

Um es gleich vorwegzunehmen: Auch eine Sammelbesprechung kann die Fülle an Neuerscheinungen zum 50. Jahrestag der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht annähernd vollständig in den Blick nehmen. So ist die Auswahl auf zehn Bände gefallen, die exemplarisch für verschiedene Kategorien von Neuerscheinungen zum Konzil stehen, und die zugleich unmittelbare Relevanz für Praktische Theologie und christliche Praxis aufweisen.

Eine erste Kategorie wird exemplarisch, aber mit aller Entschiedenheit ausgewählt, durch die beiden Bände von *Karl Rahner, Das Zweite Vatikanum* (Nr. 9), vertreten. Es geht ohne Wenn und Aber um die Treue zum Konzil, indem Texte versammelt werden, die Rahner im Vorfeld, während oder unmittelbar nach dem Konzil verfasst hat. Die Bände führen Vorträge im Blick auf das beginnende Konzil, Gutachten für Kardinal König, als dessen persönlicher Konzilsberater aus der Vorbereitungszeit des Konzils, Vorträge und Aufsätze aus der Konzilszeit selbst, die gemeinsam mit Herbert Vorgrimler verfassten Kommentare zu den Konzilstexten (als „Kleines Konzilskompandium“ in unzähligen Auf-

lagen ebenfalls im Herder Verlag erschienen) und Vorträge und Aufsätze sowie viele „kleine Beiträge“ nach dem Konzil zusammen. Die Abfolge der Texte bietet die Möglichkeit, die theologische Zeitgeschichte, Entstehung, Entwicklung und Intention der Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen mit den Augen Rahners mitzuvollziehen und sich ein eigenes theologisches Urteil zu erarbeiten. Die Spannweite von den konzilsvorbereitenden Texten *Zur Theologie des Konzils* (1962) und *Löscht den Geist nicht aus!* (Festvortrag auf dem österreichischen Katholikentag 1962) atmen die Hoffnung und Erwartungen an das Konzil und sind bis heute Pflichtlektüre für alle, die den „Geist des Konzils“ verstehen wollen; die letzten Beiträge des Doppelbandes nach dem Konzil verweisen schon auf die zentrale Problematik des Konzils, das die Diskussion gegenwärtig bestimmt, die Deutungsoffenheit vieler Aussagen und die Ambivalenz der Konzilstheologie als „Theologie eines Übergangs“ (Band 21/2, S. 962). Die Beiträge Karl Rahners zum Konzil und seiner Interpretation in einer schönen doppelbändigen Ausgabe neu vorgelegt zu haben, ist das Verdienst der Karl-Rahner-Stiftung und des Herder Verlags, die damit zum Neu- und Wiederentdecken und zur Treue zum Konzil auffordern.

Eine zweite Kategorie betrifft Bücher, die dezidiert aus der Perspektive von Beteiligten, Augenzeuginnen und (Mit-)Verantwortlichen aus ihrer heutigen Position und Sicht auf das Konzil schauen.

Unter diesen Neuerscheinungen der Beteiligten und Zeitzeuginnen, die die Intention benennen, zentrale Ergebnisse zu sichern und für die Herausforderungen von Gegenwart und Zukunft zu verflüssigen, ragt der, auf eine Ringvorlesung im Wintersemester 2012/13 an der LMU München zurückgehende, zusammen mit dem dortigen Seniorenstudium herausgegebene Band *Generation Konzil* (Nr. 6) heraus. Dieser Band sucht, wie Herausgeber Konrad Hilpert formuliert, vier zentrale Anliegen gerade für junge Theologiestudierende zu erschließen, für die das Konzil „unendlich weit zurück, in der ‚Vorzeit‘“ (S. 7) liegt. Es geht dabei um folgende Anliegen: „erstens um die Rückbesinnung und den Versuch der Wiedergewinnung der ursprünglichen Quellen, zweitens um den Willen zur Wahrhaftigkeit des kirchlichen Handelns, Feierns und Sprechens, und drittens um die Bereitschaft, das Viele, was sich im Laufe der letzten Jahrhunderte angesammelt hat, daraufhin zu überprüfen, ob und inwieweit es transparent ist auf das Evangelium. Denn Kirche sieht sich viertens unter dem Auftrag, Zeichen des Heils für alle Menschen zu sein“. Dies buchstabieren u. a. mit Peter Hünermann, Leo Karrer, Helmut Krätzl, Franz-Josef Nocke oder Ehrenfried Schulz theologische „Schwergewichte“ durch, die als „Generation Konzil“ das Konzil produktiv zu tradieren in der Lage sind. Ehrenwert ist der Versuch der Veranstalter, mit Rita Süßmuth wenigstens eine Frau und Zeitzeugin zu Wort kommen zu lassen – ihr Beitrag zeigt aber nur zu deutlich eines

der gravierendsten Defizite dieses Konzils, das eben kein „Konzil der Frauen“ gewesen ist.

Mit *Generation Konzil* ist ein lebendiges und zukunftsweisendes Buch gelungen, das nicht nur TheologInnen, sondern allen engagierten ChristInnen (nicht nur den katholischen unter ihnen!) zu empfehlen ist. Was Leo Karrer der Kirche hier ins Stammbuch schreibt, darf als Fazit des Buches gelten: „Gott nicht zu klein (und Kirche nicht zu groß) denken. [...] Sie kann in ihrer Selbst-evangelisierung als Konversion zur christlichen Tiefe offen und gelassen werden, weil sie Gott nicht ängstlich zu klein denkt, sondern immer größer als alle unsere eigenen Möglichkeiten mit ihren Chancen und Tücken. Dann wird Kirche ökumenisch und offen für andere Religionen; sie wird dialogisch und heilend; sie wird politisch engagiert im Kontext von sozialer Gerechtigkeit, Freiheit, Menschenwürde und Solidarität; sie wird eine Gemeinschaft von Pilgern auf dem Weg und nicht von passiven Passagieren im schwerfälligen Kirchenkahn“ (Karrer, *Kirche wohin?*, S. 233f.).

Ebenfalls als Dokument einer Diskussion kommt der *Band von Papst Benedikt XVI. und seinem Schülerkreis* daher (Nr. 8). Der Schülerkreis des (emertierten) Papstes hat sein Jahrestreffen 2010 in Castel Gandolfo der Thematik der „Hermeneutik des Konzils“ gewidmet. Als Referent dazu geladen wurde Kurt Kardinal Koch, der zwei Referate als Diskussionsgrundlage beisteuert: Einen zur Hermeneutik des Konzils, einen zur Liturgiereform. Diskussionsbeiträge kommen u. a. von Siegfried Wiedenhofer, Vincent Twomey, Ludwig Weimer, Vinzenz Pfnür oder Christoph Kardinal Schönborn. Die einleitend von Papst Benedikt gestellten Fragen zum Konzilsjubiläum zeigen die Intention des Bandes in aller Deutlichkeit: „Ist es richtig rezipiert worden? Was war an der Rezeption des Konzils gut, was unzulänglich oder falsch? Was muss noch getan werden? (S. 9) Es geht um den Anspruch der Deutungshoheit, in vielen Beiträgen verbunden mit Vorbehalten und Ängsten, was das Konzil ausgelöst hat, wie exemplarisch Christoph Kardinal Schönborn deutlich macht: „Viele von uns haben die nachkonziliare Zeit nicht nur als Aufbruch, sondern auch als traumatisierenden Abbruch erlebt. Warum sind so viele zu Professor Ratzinger gegangen, fast bin ich versucht zu sagen ‚geflüchtet‘?“ (S. 59). Der Gastreferent Kardinal Koch arbeitet sich vor allem an Vorwürfen gegen Papst Benedikt und seine Konzilshermeneutik ab, warnt vor einem „gefährlichen Subjektivismus bei der Interpretation des Konzils“ (S. 107) und scheut vor Schuldvorwürfen gegen Peter Hünermann, Konrad Hilpert (vgl. S. 27) oder Hans Küng (vgl. S. 33) nicht zurück. Für alle, die verstehen wollen, wie Papst Benedikt und seine Schüler die Hermeneutik des Konzils lesen und rezipieren, liefert der kleine Band eine Fundgrube theologisch-biografischer Aussagen.

Ebenfalls einen ausgewählten Theologenkreis nimmt der von den Berliner Dominikanertheologen Thomas Eggensperger und Ulrich Engel herausgegebene Band zum Thema *Dominikanische Beiträge zum Vatikanum II* (Nr. 5) in den Blick. Dabei geht es den Herausgebern nicht nur um die Sicherung der Bedeutung von Beiträgen „berühmter“ Dominikaner wie Yves Congar, Henri-Marie Féret, Marie-Dominique Chenu oder Edward Schillebeeckx u. a. und ihrer „fast immer die systematisch-dogmatischen Fragen auf dem Hintergrund des gesellschaftlichen Lebens“ (S. 7) fortschrittlich vorangetriebenen Positionen, die der Orden nachdrücklich mit Dankbarkeit herausstellt, sondern darin zugleich um die Sicherung der von ihnen (mit-)errungenen bleibenden Leistungen des Konzils für die Zukunft: die Neubestimmung des Standortes der Kirche in der (nach-)modernen Gesellschaft, die neue Hermeneutik des Gesprächs mit dem Islam, die Auseinandersetzung mit der Säkularisierung und die Erneuerung des „theologischen Diskurs[es] in geradezu bahnbrechender Weise“ (S. 29) – kurz: Aggiornamento inhaltlich wie im Stil (vgl. S. 29). Die biografisch-theologischen Beiträge leisten, was die Herausgeber als Anspruch formulieren, und sie nehmen bewusst junge TheologInnen mit, für die „das Vatikanum II nur noch eine – mehr oder weniger wichtige – Fußnote der Kirchengeschichte ist“ (S. 30).

Mit einem anderen Ansatz verfolgt auch der von Mariano Delgado und Michael Sievernich herausgegebene Band *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Nr. 2) diese Intention, geht es doch um die Bedeutung der wegweisenden Kategorien des Konzils im Horizont einer „Hermeneutik der Evangelisierung“, (S. 9 u. ö.), die in vier Abteilungen eingeordnet erarbeitet wird: „(1) Hermeneutik des Konzils, (2) Kirche und Liturgie, (3) Welt und Kultur und (4) Evangelisierung, Religionen und Spiritualität“ (S. 10). Anders als alle bisher besprochenen Bände führt dieser AutorInnen zusammen, die nicht alle entweder einer reformorientierten oder einer traditionellen Richtung zuzuordnen sind; vielmehr verbindet so unterschiedliche AutorInnen wie u. a. Michael Sievernich, Margit Eckholt, Gerhard Ludwig Müller, Werner Simon oder Gustavo Gutiérrez mit den Herausgebern, dass alle Beiträge die spirituelle und missionarische Perspektive der Konzilsmetaphern für die Konzilshermeneutik als „Hermeneutik der Evangelisierung“ zu erschließen suchen. Damit gelingt diesem umfangreichen Band, trotz seiner hohen Vielfalt an Themen, Positionen und Beiträgen, ein orientierender und klarer, sowie zukunftsweisender „roter Faden“.

Den *Impulsen und Perspektiven* des Zweiten Vatikanischen Konzils widmet sich der von Dirk Ansorge herausgegebene Band (Nr. 1). Erschienen in der Reihe der Frankfurter Theologischen Studien ist er richtig platziert, wird er doch deutlich geprägt vom Engagement der Philosophisch-Theologischen

Hochschule St. Georgen. Im Zentrum der Diskussion stehen, nach den Grundsatzbeiträgen von Michael Sievernich zum „pastoralen Grundzug“ des Konzils und Peter Hünermann zu den „zentralen theologischen Aussagen“, eindeutig jene Dokumente, die den Dialog mit „den anderen“ aufnehmen: den Kirchen der Reformation, Judentum und Islam. Mit Daniel Krochmalnik kommt allerdings auch in diesem Band nur ein jüdischer Theologe authentisch zu Wort. Ähnliches hätte man sich für den Dialog mit dem Islam gewünscht; auch ein Beitrag aus evangelischer Sicht hätte dem Band sicher nicht geschadet. Stark fallen hingegen die Beiträge aus, in denen das theologische „Lebenswerk“ eines Autors greifbar wird, so besonders bei Hans Hermann Henrix, der die spannende und sicher weiter zu diskutierende These wagt, wirkungsgeschichtlich und rezeptionsdynamisch sei der kürzeste Text des Zweiten Vatikanums, *Nostra aetate*, „zum vielleicht bedeutendsten Dokument des Konzils“ (S. 241) geworden.

Deutlich zu kurz unter den behandelten Dokumenten des Konzils kommt *Gaudium et Spes*, trotz der Einführung von Michael Sievernich. Durchgängig überzeugt die wissenschaftliche Akribie und Sorgfalt der Aufarbeitung von Quellentexten sowie die Fülle an verarbeiteter fachwissenschaftlicher Literatur. Das Buch gehört in die Hand aller TheologInnen, die gründlich Gegenwartsfragen nach den nachkonziliaren Entwicklungen, gerade auch im Blick auf Inkulturation, Ökumene und die Beziehungen zu den nichtchristlichen Weltreligionen aufarbeiten wollen.

Dass es möglich ist, auch ganz andere theologische Themen im Horizont einer Konzilshermeneutik starkzumachen, zeigt der von Peter Hofmann, Klaus M. Becker und Jürgen Eberle herausgegebene Band zur *Taufberufung und Weltverantwortung* (Nr. 7), der „die sakramentale Taufberufung aller Christgläubigen“ (S. 7) neu ins Licht zu rücken trachtet, indem der enge Zusammenhang von gemeinsamem Priestertum der Gläubigen, der Bestimmung der Kirche als universales Heilssakrament und der Taufe erschlossen wird. Aus der Taufe erwächst die Weltverantwortung und die Sendung der ChristInnen, die in drei Schwerpunkten, Taufberufung und Weltbezug, biblische und historische Klärungen und Konkretionen der Weltverantwortung und Welt дистанz, erörtert werden. Der Band hinterlässt einen ambivalenten Eindruck. Es wird nicht recht deutlich, wer die AdressatInnen dieses Bandes sein sollen, sind doch die meisten Beiträge Überarbeitungen von Vorträgen, die bei internationalen Priestertreffen gehalten wurden. Bei diesem Thema auf die Perspektive von Frauen zu verzichten, erscheint ebenso unverständlich wie das Fehlen von Beiträgen zur Taufpastoral, so dass die Subjekte, „die Getauften“, „die Christgläubigen“, „der Laie“ seltsam unbestimmt bleiben, unbeschadet der Tatsache, dass der Band spannende und gewinnbringende Einzelbeiträge aufweist.

Nach der Lektüre so vieler Neuerscheinungen wächst das Unwohlsein angesichts der, meist unkommentiert bleibenden, Abwesenheit der Frauen nicht nur beim Konzil selbst, sondern eben auch bei seiner Rezeption. Umso wohltuender ist der Band *Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen*, den Margit Eckholt vorlegt (Nr. 3). Wenngleich das Konzil kein „Konzil der Frauen“ (S. 8) gewesen ist, so sieht sie doch die „neue Präsenz von Frauen in Gesellschaft und Kirche“ (S. 8) als von diesem bzw. seiner Rezeption mitverursacht. Drei Thesen leiten den ebenso spannenden wie ermutigenden Band: Die Kirche kann und darf nicht auf den *Sensus fidelium* und den *Sensus ecclesiae* der Frauen verzichten; Frauen sind, wenngleich nur als Auditorinnen und informell, beim Konzil präsent und mitprägend gewesen, vor allem aber verlangt die Konzilsrezeption, die Perspektive von Frauen für Gegenwart und Zukunft der Kirche in der Einen Welt zur Geltung zu bringen. Akribisch und mit großer Detailkenntnis zeichnet Eckholt die „Frauenfrage“ als Zeichen der Zeit, beginnend mit *Pacem in terris*, nach, stellt aber vor allem die „Konzilsmütter“ (S. 22), unter ihnen Gertrud Ehrle, Elisabeth Gössmann, Theresia Hauser oder Marianne Uhl, in die Mitte. Auch die Frauenverbände KDFB und kfd erfahren theologische Wertschätzung, als die, die das Konzil nicht nur bewusst miterlebt haben, sondern Konzil und Nachkonzilszeit kreativ und selbstbewusst als Frauen und für Frauen interpretieren.

Aggiornamento, die Annahme der Moderne, von Welt und Kultur, vor allem der sozialen und diakonischen Herausforderungen, ist ohne Frauen nicht denkbar. Wenngleich Texte bedeutender Theologinnen wie Elisabeth Gössmann oder Elisabeth Schüssler lange kaum oder gar nicht rezipiert wurden, sind ihre wissenschaftlichen Leistungen auf dem Weg der aktiven und pastoralen Rezeption durch Frauen bewahrt worden, längst bevor sie – spät, hoffentlich nicht zu spät – auch theologisch zur Geltung gekommen sind. Eckholt hat recht, wenn sie resümiert: „Die Frauenfrage ist vielleicht sogar der größte Prüfstein für eine wirkliche Rezeption der Moderne durch die Kirche. Aus schöpferischer- und gnadentheologischer Perspektive und dem Reich-Gottes-Horizont der Kirche kommt allen Gläubigen die gleiche Würde zu; als Kindern Gottes ist allen Gottesfreundschaft geschenkt, es gibt keine Bürger und Bürgerinnen erster oder zweiter Klasse.“ (S. 185).

Dies einzulösen ist und bleibt Aufgabe der Theologie, der sich gerade Frauen stellen, wie der abschließend zu besprechende, von Margit Eckholt und Saskia Wendel verantwortete Band *Aggiornamento heute* (Nr. 4) zeigt. Es gibt sie, die Theologinnen, die sich den Herausforderungen kultureller und religiöser Diversität stellen. AGENDA, das „Forum Katholischer Theologinnen“, das Wendel und Eckholt geleitet haben, hat 2011 seine Fachtagung „Aggiornamento heute: Diversität als Horizont einer Theologie der Welt“ (S. 9) gewidmet. Die kontextuel-

len Theologien von Frauen seit dem Zweiten Vatikanum, feministische und befreiungstheologische zumal, werden fruchtbar gemacht von Theologinnen aus der Einen Welt und der katholischen Weltkirche. Der Band atmet Freiheit und Geist des Zweiten Vatikanums und löst nicht nur theologisch, sondern auch in seiner kommunikativen und pastoralen Grundausrichtung seinen Titel eines Aggiornamento ein, das ohne die Phänomene von Säkularisierung, Multikulturalität und -religiosität nicht auf dem Niveau des Geistes des Zweiten Vatikanischen Konzils wahrgenommen werden kann.

Es sind Bücher wie die beiden zuletzt besprochenen, zusammen mit den produktiven Erinnerungen der „Generation Konzil“, die Ernst machen mit der Wahrnehmung der Zeichen der Zeit und zugleich die Freude und Hoffnung in der Welt von heute nicht verlieren, wirkliche Geschenke zum 50. Geburtstag des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Prof. Dr. Martina Blasberg-Kuhnke
Inhaberin der Professur für Pastoraltheologie / Religionspädagogik
Institut für Katholische Theologie
Universität Osnabrück
Schloßstr. 4
D-49069 Osnabrück
Fon: +49 (0)541 969-4288
Fax:+49 (0)541 969-4376
E-Mail: mblasber(at)uni-osnabrueck(dot)de