

Soziallehren für eine gemeinschaftsfähige Kirche

Theologische Relecture der soziologischen Klassiker¹

1. Religion: fähig und gemeinschaftsfähige Kirche

Schon seit einiger Zeit vertritt Wilhelm Gräb engagiert die These, die Kirche der Gegenwart sei nicht »religionsfähig«.² Sie verpasse es, die Gegenwartskultur zu deuten und Brücken zur gelebten Religion zu schlagen. Hinter dem Vorwurf steckt der Verdacht, dass die Kirche eine Art Theologen-Theologie treibe, die mit dem Leben der Menschen nichts zu tun habe. Anstatt die ewiggleichen Floskeln zu wiederholen, soll sie Lebenswelten erkunden und nach den Spuren des Evangeliums in den populären Medien, im Film und in der Kunst forschen – immer bereit, die darin angelegte Sinnsuche als »Religion« zu identifizieren und zu deuten.

Das kulturhermeneutische Programm hat die Praktische Theologie im deutschen Sprachraum stark geprägt. Es ist sicher nicht falsch von einer *Schule* zu sprechen – eine Schule die Respekt verdient. Geht es doch um ein Kernanliegen der

1 Ich habe diesen Beitrag bewusst im Duktus einer *religiösen* Rede belassen. Es geht nicht um reine Theologie.

2 Gemeint ist Kirche als »Ort religiöser Deutungskultur«. Vgl. Wilhelm Gräb, *Lebensgeschichten, Lebensentwürfe, Sinndeutungen. Eine praktische Theologie der gelebten Religion*, Gütersloh 2000, 79. Wilhelm Gräb knüpft an bei Volker Drehsen, *Wie religionsfähig ist die Volkskirche?*, Gütersloh 1994.

Kommunikation des Evangeliums: Gottvertrauen und Leben zu vermitteln, also, was den Menschen unbedingt wichtig ist, nachzuspüren und eine Sprache dafür zu finden.

Einige Lehrerinnen und Lehrer der kulturhermeneutischen Schule zeigen allerdings eine starke Aversion gegen jene, die nach einer *gemeinschaftsfähigen Kirche* fragen. Wer sich für das Gemeinschaftliche des christlichen Glaubens interessiert, gerät in Verdacht, der kritisierten Theologien-Theologie das Wort zu reden. Und so stehen sich zwei Schulen oder zwei Lager gegenüber. Auf der einen Seite fürchtet man um die Substanz und auf der anderen fordert man die Entsubstantialisierung.³ Es ist daher sicher nicht ganz falsch von einem *Schulstreit* zu sprechen. Dieser hat allerdings viele Facetten und lässt sich nicht auf einen Nenner bringen.⁴ Je nach Lesart wird er von den Kontrahenten unterschiedlich gedeutet: als ein Streit zwischen einer konservativen und einer modernen Theologie oder als eine Fortsetzung des alten Zwists zwischen der altprotestantischen Orthodoxie und einer neuprotestantischen Orthopraxie oder als eine Auseinandersetzung von kirchlichen Lagern, für die man Etiketten, wie »evangelikal kontra liberal« oder »missionarisch kontra volksgläubig«, zur Hand hat.

Es gibt diese Schulen, aber möchten wir Schüler sein? Was interessieren uns Grabenkämpfe? Uns geht es doch um etwas anderes? Ich erlaube mir die Unterstellung, weil mir an der Sensibilisierung für unsere »Wir-Rede« gelegen ist und weil ich es für hermeneutisch relevant halte, die postmoder-

3 Kritisch zum Programm der »Entsubstantialisierung« äußert sich Michael Meyer-Blanck, Religion mit Substanz! Zu Wilhelm Gräbs Bestimmung der Religion in der Mediengesellschaft, in: *EvTh* 63 (2003), 468–479.

4 Vgl. dazu Hans-Martin Rieger, *Theologie als Funktion der Kirche. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Kirche in der Moderne*, Berlin/New York 2007.

ne Gretchenfrage neu zu betonen: Wie haben *wir* es mit der Religion? Wer sind *wir*, die wir uns über die gemeinschaftsfähige Kirche unterhalten und religionsfähig Evangelium kommunizieren wollen?

Ich mache einen Versuch, mein (!) *Wir* zu bestimmen: *Wir sind die Weggemeinschaft, die glaubt, dass sie zum Leib Christi gehört. Wir kommen von ihm, sind unterwegs mit ihm und gehen zu ihm. Und wir haben es uns zur Lebensaufgabe gemacht, andere einzuladen, mit uns zusammen zu pilgern.*⁵ Theologie entscheidet mit darüber, welche Gemeinschaft ich sehen will und welche Gemeinschaft neu entstehen soll. Und unsere Gemeinschaftszugehörigkeit entscheidet mit darüber, welche Theologie wir treiben. Ich gehe davon aus, dass eine praktische Ekklesiologie immer kontextuell gestrickt ist und biografisch-existenziell verstrickt bleibt. Das ist ein Paradox. Was uns in unserer Wahrnehmung begrenzt, macht uns für andere erst wahrnehmbar. Blendet man die emische Perspektive der *Wir*-Rede aus, produziert man das, was in der Forschung ein »Bias« genannt wird – eine verzerrte Wahrnehmung. Anders gesagt: Es ist entscheidend, für *wen* die Theologie theologisiert. Was treibt sie an? Welche Praxis nimmt sie in den Blick und welche Veränderungen möchte sie auf den Weg bringen? Wie bestimmt sie ihr Verhältnis zur Kirche? Wer sind wir und wer sind sie?

Der Versuch einer solchen Klärung kommt möglicherweise zum Schluss, dass der innerevangelische Richtungsstreit *tiefer* geht, als man meinen könnte.⁶ Vielleicht trennt uns

5 Zu den Hintergründen dieser ekklesiologischen Formel vgl. Ralph Kunz, Vom Aufbau der Gemeinde im Umbau der Kirche, Zürich 2015, 61–63. Walter Mostert, Jesus Christus – Anfänger und Vollender der Kirche. Eine evangelische Lehre von der Kirche, Zürich 2006, 35.

6 Man kann die Differenz der Schulen mit Rieger, Theologie als Funktion,

mehr, als wir meinen? Vielleicht sind »wir« schon lange keine reale *communio viatorum* mehr. Vielleicht eint uns aber doch mehr, als wir ahnen? Die Formel der *Gemeinschaftsfähigkeit* würde dann doppelt bedeutsam: einerseits als Bekenntnis für eine Theologie, die sich zur Gemeinschaft der Kirche bekennt, und andererseits als ein Signal für *dialogfähige* Theologie, die nicht verschult denkt.

Das ist, ich gebe es zu, ein umständlicher Anlauf zum Thema, aber es erklärt mein Vorgehen. Ich möchte beim *pièce de résistance* ansetzen. Was ist – auf dem Hintergrund sich wandelnder Dynamiken der Vergemeinschaftung – mit *Gemeinschaft* gemeint? Welche Funktion hat der Begriff in Relation zur Gesellschaft übernommen? Wofür steht er? Ich schlage vor, ein paar Klassiker noch einmal neu zu lesen. Von diesem ersten Schritt der Problemanalyse komme ich zu einer Dekonstruktion der Gemeinschaftlichkeit und zu einer attraktiven Leitmetapher für deren Rekonstruktion. Ich sehe »Resonanz« als ein Brückenkonzept, das uns hilft, die Entstehung der Gemeinschaft – theologisch gesprochen: ihre Wiedergeburt – besser zu verstehen. Schließlich lande ich da, wo ich gerne landen würde, weil ich dort anfangen möchte: bei der Kirche als Weggemeinschaft.

Berlin 2007, 220, auch als Differenz des systematisch-theologischen und des praktisch-theologischen Zugangs sehen. Eine systematisch-theologische Ekklesiologie tendiert aufgrund des leitenden Anforderungsprofils der »Identitätsreflexion« eher dazu, Gemeinschaft zu betonen, während eine praktisch-theologische Ekklesiologie, aufgrund des leitenden Anforderungsprofils der »Realitätsanalyse«, dazu neigt, die individuelle Religiosität der Kirchenmitglieder in den Fokus zu rücken.

2. Tatsachen?

Warum soll man die Klassiker der Soziologie noch einmal lesen? Warum nicht im Direktgang mit den bekannten Megatrends beginnen und über Digitalisierung, Mobilisierung und Säkularisierung nachdenken? Wir leben doch in einer postchristlichen Welt! Wir befinden uns in der Spätzeit der Volkskirche! Was gibt es daran zu rütteln? Welchen Sinn macht es, von einer Wandertruppe aus Galiläa zu schwärmen oder den vollen Dorfkirchen nachzutruern?

Wenn die soziologischen Auguren, die etwas von Gesellschaftsbeobachtung und Kulturdeutung der Gegenwart verstehen, uns weißmachen, dass Vergemeinschaftung heute *posttraditional* läuft, wird es wohl so sein. Die Praktische Theologie hat das schon lange verstanden. Wo von Kirchenentwicklung die Rede ist, geht das Diktum der Gesellschaftswissenschaften immer schon voraus.⁷ Denn dieses Diktum – oder ist es ein Diktat? – liefert gleichsam das negative Vorzeichen für die *notae ecclesiae*. Die vier Wesensmerkmale der universalen Kirche, also ihre Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität, sind allenfalls Stoff für dogmengeschichtliche Seminare, aber kaum geeignet, einen Weg in die Zukunft zu weisen. Es gibt einen »garstigen Graben« zwischen dem theologischen Konstrukt »Kirche« und der realexistierenden Institution.⁸ Es liegt etwas Gespenstisches über der Lehre von der Kirche. Ich vermute, dass wir beherrscht sind von mächtigen Bildern, von Frames, die uns

7 Ralph Kunz/Thomas Schlag, Diskurslandschaften gegenwärtiger Kirchen- und Gemeindeentwicklung, in: Dies. (Hg.), Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Neukirchen-Vluyn 2014, 9–27.

8 Lessings garstiger Graben der Geschichte hatte eine chronologische, metaphysische und existenzielle Dimension.

starke Rahmentheorien bereitstellen und dass wir darum nicht neutral und schon gar nicht distanziert über unsere Kirche sprechen können.

Und wieder dieses »Wir«. Wer sind *wir*? Die Geister scheiden sich, wenn ich sage: *Wir*, die wir uns als Gemeinschaft von Menschen sehen, die versuchen, Christus nachzufolgen, und sich freuen an der geschwisterlichen Eintracht unterwegs, *wir*, die wir keine Angst haben vor dem Untergang der bestehenden Kirche, weil wir auf neu entstehende Gemeinden hoffen, *wir*, die an der Kirche leiden, weil wir die Kirche lieben, *wir*, die begriffen haben, dass wir zur Kirche gehören, aber die Kirche uns nicht gehört.

Das Ende der gegenwärtigen Kirchengestalt erschreckt uns nicht. Denn die Kirche war schon in Bewegung, bevor sie Institution war und Organisation wurde. Uns kümmert viel mehr, wie Kirche eine Bewegung bleiben kann! Das wiederum hängt davon ab, welche institutionelle und organisationale Gestalt sich die Kirche gibt. So wird sie unweigerlich auf die Herausforderung der Vergemeinschaftung unter gegenwärtigen Bedingungen stoßen, weil unbestritten ist, dass bisherige Sozialisierungs- und Tradierungsprozesse nicht mehr funktionieren. Ebenso unbestritten ist, dass die Praktische Theologie, die weiterhin auf das klassisch volkskirchliche Programm fokussiert bleibt, entweder ein missionarisches Rückeroberungs- oder ein defensives Rückzugsgefecht unterstützen muss.

Ich denke, beide Strategien haben dasselbe Problem. Sie sind chancenlos. Mehr noch: Das Hin und Her zwischen Rückeroberung und Rückzug ist ein Problem. Es macht uns krank. Isolde Karle hat Recht: Das Changieren zwischen Hektik und Resignation ist ungesund. Sie spricht von Stress.⁹ Möglicher-

9 Vgl. dazu Isolde Karle, *Kirche im Reformstress*, Gütersloh 2010.

weise ist die Diagnose zu verschärfen. Es scheint fast, als ob das »actuose Subject« Symptome einer manisch-depressiven Persönlichkeit hat.

Ich meine das nicht polemisch. Ich rede von *uns*, die wir uns *nicht* von der Institution verabschieden wollen. Schließlich sehen wir ein Selbstporträt, wenn wir unsere Kirche betrachten. Wir sehen eine alte *Institution*, die sich nicht entscheiden kann, ob sie sich auf Anti-Aging oder auf Sterbehilfe einstellen soll.

Wir haben eine Verpflichtung, über die *Organisation* nachzudenken – im Wissen, dass sich die *Bewegung*, die sich auf Jesus Christus beruft, schon immer im Clinch befunden hat. Wir sitzen im selben Boot, wenn es darum geht, die *Lebensform des Glaubens* den rechtlichen, sozialen und kulturellen *Bedingungen der Lebenswelt* an- und einzupassen. Es ist der Übergang von der vorfindlichen zur utopischen Welt, den alle, die das Vaterunser beten, auswendig kennen. Dass der nostalgische Rückwärtsgang, der Traum vom Jahrhundert der Kirche, keine Option sein kann, soll uns nicht daran hindern, diesen Übergang zum Reich, das kommen soll, sorgfältig zu analysieren.

Die Zeichen der Zeit lassen keinen anderen Schluss zu: Die Großkirchen schmelzen und schrumpfen dahin wie die Gletscher in den Alpen. Die Parallelen zum Klimawandel sind nicht ganz aus der Luft gegriffen. Gletscher verlieren jährlich rund 3% ihres Volumens und werden in linearer Fortschreibung der gegenwärtigen Entwicklung in ein paar Jahren – bis auf ein paar klägliche Schneefelder in hohen Regionen – ganz verschwunden sein. Die Klimametapher hat einen beklemmenden Realitätsgehalt. Die Beschleunigung der Moderne weist Merkmale einer kulturellen Erhitzung auf, die den Aggregatzustand der Institutionen verändert. Was einmal fest war, hat sich verflüssigt und droht sich ganz

zu verflüchtigen. Wer daran Zweifel äußert, muss sich den Vorwurf gefallen lassen, Tatsachen zu verkennen.

Wenn es denn Tatsachen sind! Sachgemäßer ist es, von Megatrends zu sprechen, die zu Reaktionen führen können, die sich lokal – in bestimmten Communities – stark unterscheiden. Das wiederum bedeutet, dass wir bereit sind, gewisse Erkenntnisse der Gesellschaftswissenschaften für die Kirche kritisch zu befragen. Nicht als fromme Besserwisser, die mit dogmatischem Geschütz aufwarten, weil uns die Analyse nicht passt. Sonst bleiben wir im Kippmodus der Zweifler und Verzweifelten, die bei anderen Verschwörungstheorien vermuten und den anderen Beschwörungsrhetorik zumuten. Wir müssen kritischer als die Kritiker sein, weil wir die Hoffnung als »einen sicheren und festen Anker der Seele« (Hebr 6,19) haben, dass die Kirche nicht im Untergang, sondern im Übergang begriffen ist.

Wir wissen jedoch nicht, wie sich das, was ich einmal probalber die neue *Sozialgestalt der Kommunikation des Evangeliums* nenne, in der Postmoderne entwickeln wird. Darum halte ich es für sinnlos, die Auswirkungen des kulturellen Klimawandels nur in Richtung eines kirchlichen Niedergangs zu antizipieren oder ebenso einseitig und trotzig vom Wachsen gegen den Trend zu sprechen.¹⁰ Interessanter und aussichtsreicher ist es, nach neuen Möglichkeiten der Vergemeinschaftung zu fragen, also nach dem Spielraum Ausschau zu halten, der entsteht und den wir noch nicht sehen. Dabei hilft uns

10 Siehe dazu das Interview von Martin Rothe mit Isolde Karle unter dem Titel: »Wachsen gegen den Trend führt ins Burnout« (20.06.2013, <<https://evangelisch.de/inhalte/85227/20-06-2013/isolde-karle-wachsen-gegen-den-trend-fuehrt-ins-burn-out>>). Es ist vielleicht nicht ganz zufällig, dass sich diese bekannte Trotzformel ursprünglich auf Gletscher bezieht, die auf der Südinsel Neuseelands gegen den Trend wuchsen.

die Soziologie auch mit ihrem Nichtwissen. Denn die *Wechselwirkungen*, die sich aus klimatischen Veränderungen in den diversen Teilsystemen der Gesellschaft ergeben, lassen Wettervorhersagen unsicher werden und schaffen eine »soziologische Meteorologie«, die so komplex ist, dass sie theoretisch nicht so leicht gebändigt werden kann."

Die alten Prognosen der Gesellschaftstheorien sind mindestens so interessant wie die Analysen der Gegenwart. Darum will ich die Klassiker noch einmal lesen! Sie helfen der Theologie, die Komplexität der »Gemeinschaftstheorien« besser zu verstehen und gewissen Komplexitätsreduktionsstrategien, die Schule gemacht haben, zu misstrauen.

3. Gemeinschaft als Zankapfel der Gesellschaftstheorie

3.1 Theoriedefizit

Dazu passt durchaus, dass das Thema *Gemeinschaft* der *eigentliche Zankapfel der Soziologie* ist oder eine harte Nuss, die sie nicht knacken kann. Auffällig ist die Ambivalenz des Begriffs! Lars Gertenbach, Henning Laux, Hartmut Rosa und David Strecker haben 2010 ein sehr lesenswertes Bändchen herausgegeben, das wichtige Stationen der Gemeinschaftstheorie benennt, eine grobe Systematisierung bietet und den

11 Ich verweise auf die dynamische Diskussion, die sich um Stichworte wie »Gemeinde auf Zeit«, »Interaktion« und »Netzwerk« drehen. Zum Stichwort »Netzwerk« vgl. Birgit Weyel, Reflektierte Praxis dynamischer Selbststeuerung, in: Konrad Merzyn/Ricarda Schnelle/Christian Stäblein (Hg.), Reflektierte Kirche. Beiträge zur Kirchentheorie (APTh 73), Leipzig 2018, 15–29, bes. 23–29. Zum Stichwort »Gemeinde auf Zeit« vgl. Peter Bubmann, Gemeinde auf Zeit. Gelebte Kirchlichkeit wahrnehmen, Stuttgart 2019.

Eindruck bestätigt.¹² Die Soziologen konstatieren ein Theoriedefizit und stellen fest, dass Gemeinschaft selten oder nie Gegenstand systematischer Theoriebildung wurde. Ebenso aufschlussreich ist ihre Begründung: Die Gemeinschaft sei »widerspenstig«, weil sie *überall anzutreffen* sei und *überall vermisst* werde. Um es mit dem Paradox von Watzlawick zu sagen: Wir können nicht nicht-sozial sein, selbst wenn wir uns asozial verhalten.

Mit Bezug auf unser erkenntnisleitendes Interesse an der Kirche stellt sich daher auch die Frage, welche Gemeinschaftlichkeit wir anstreben, wenn wir von der *gemeinschaftsfähigen Kirche* reden. Das kann, wie Christian Grethlein in seinem Beitrag sehr schön zeigt, durch die räumliche Metapher der Nähe qualifiziert werden. Denkbar sind auch Faktoren wie Interaktionsdichte oder Festigkeit bzw. Verbindlichkeit, Tiefe oder auch Dauer der Beziehungen, die eine Gemeinschaft bildet. Nur von der *Geselligkeit* zu sprechen oder nur von der *Gesinnung* zu handeln, wäre je nach Gemeinschaft zu wenig oder zu viel. Es geht um einen Innen- und Außenbezug, also das, was die Menschen, die eine Gemeinschaft bilden, *nach innen* miteinander teilen und was sie *nach außen* mitteilen, um als eine Gemeinschaft erkannt und anerkannt zu werden. Mit dem Ingroup-Outgroup-Muster ist die Frage nach der Identität einer Gemeinschaft und ihrer *Zugehörigkeit* oder Zuordnung zur *Gesellschaft* gestellt.

3.2 Ferdinand Tönnies – Gemeinschaft und Gesellschaft

Das bringt uns zum ersten Klassiker. Denn das Begriffspaar »Gemeinschaft und Gesellschaft« verdanken wir Ferdinand

12 Lars Gertenbach/Henning Laux/Hartmut Rosa/David Strecker, Theorien der Gemeinschaft. Zur Einführung, Hamburg 2010.

Tönnies' gleichnamigen Hauptwerk aus dem Jahr 1887, der Epoche also, als die Soziologie entstand. Am Ende des langen 19. Jahrhunderts verstand sich die Soziologie als Krisenwissenschaft. Man könnte auch, in Umkehrung zur eben gemachten Beobachtung, sagen, dass Gesellschaft als das Ambivalente und Gemeinschaft als das Wertvolle verhandelt wurde. Unter dem Eindruck der Vermassung und des Klassenkampfes entwickelte sich »Gemeinschaft« zur politischen Kampfvokabel.¹³

»Alles vertraute, heimliche, ausschliessliche Zusammenleben (so finden wir) wird als Leben in Gemeinschaft verstanden. Gesellschaft ist die Öffentlichkeit, ist die Welt. In Gemeinschaft mit den Seinen befindet man sich, von Geburt an, mit allem Wohl und Wehe daran gebunden. Man geht in die Gesellschaft wie in die Fremde.«¹⁴

Tönnies' Gemeinschaftsbegriff nährt sich einerseits aus dem Kommunismus und der Romantik, in der sich die Sehnsucht nach Gemeinschaft (Heimat) mit einer Kritik an der Moderne (Fremde) verbinden konnte. Andererseits entwickelte Tönnies ein eigenes, komplexes Begriffsfeld, in dem sich anthropologische, zeitdiagnostische, aber auch ethische Elemente vermischen. Eine soziale Verbindung entstehe dann, meint er, *wenn* der Wille von Individuen in eine gemeinsame Richtung gehe. Prototyp der Gemeinschaft sei darum die *Familie*, weil sich hier eine natürliche Neigung zur gemeinsamen Willensbildung zeige. Ihre erste Erweiterung hat die Familie in der *Nachbarschaft*, ihre zweite in der *Freundschaft*. Das Band, das die Gemeinschaft im äußersten Ring dieses

¹³ A.a.O., 35.

¹⁴ Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Grundbegriffe der reinen Soziologie, Nachdruck der achten Auflage von 1935, Darmstadt 2005, 3.

konzentrischen Modells zusammenhält, ist die geteilte Gesinnung.

»Gegenseitig-gemeinsame, verbindende Gesinnung, als eigener Wille einer Gemeinschaft, ist das, was hier als Verständnis (consensus) begriffen werden soll. Sie ist die besondere soziale Kraft und Sympathie, die Menschen als Glieder eines Ganzen zusammenhält.«¹⁵

Tönnies subsumiert unter Gemeinschaften alle dauerhaften, naturwüchsigen, echten, gefühlsmäßigen, traditionellen, warmen, selbstzweckhaften, organischen und lebendigen Verbindungen von Menschen. Gesellschaft hingegen bezeichnet eine temporäre, gemachte, künstliche, rationale, zweckgerichtete, vertragliche, abstrakte, mechanische und kalte Assoziation – eine Schale, die mit Leben gefüllt oder ein Vertrag, der durch vertrauensvolle Beziehungen kultiviert werden muss. Geschieht das nicht, wird die Gemeinschaft der Gemeinschaft seelenlos:

»Die Theorie der Gesellschaft konstruiert einen Kreis von Menschen, welche nie in Gemeinschaft, auf friedliche Art nebeneinander leben und wohnen, aber nicht wesentlich verbunden, sondern wesentlich getrennt, und während dort verbunden bleibend trotz aller Trennungen, hier getrennt bleiben trotz aller Verbundenheiten.«¹⁶

Es liegt auf der Hand, dass in dieser sogenannten reinen Soziologie eine Wertung mitläuft, in der sich Schlacken der romantischen Volksidee wiederfinden lassen. Tönnies ist ein Kulturpessimist. Er schreibt:

15 A.a.O., 17.

16 A.a.O., 34.

»Da die gesamte Kultur in gesellschaftliche und staatliche Zivilisation umgeschlagen ist, so geht in dieser ihrer verwandelten Gestalt die Kultur selbst zu Ende: es sei denn, dass ihre zerstreuten Keime lebendig bleiben, dass Wesen und Ideen der Gemeinschaft wiederum genährt werden und neue Kultur innerhalb der untergehenden heimlich entfalten.«¹⁷

Das Zitat macht deutlich, dass der Hoffnungsbegriff »Gemeinschaft« erst auf der Folie einer Verfallsdiagnose seine Kontur erhält. Was hier als »Keime« einer *neuen Kultur*, die sich heimlich entfaltet, beschworen wird, hat sich in der Folge zu einer unheimlichen Bewegung ausgewachsen. Tönnies' Gedanken fielen in den 1930er Jahren auf den Nährboden des Nationalsozialismus.¹⁸

In der Zeit der Weimarer Republik avancierte Gemeinschaft – auch mit Hilfe der Jugendbewegung – zum Kampfbegriff gegen die Demokratie. »Von dieser Vereinnahmung hat sich das Gemeinschaftsdenken nie ganz erholt.«¹⁹ Es ist sicherlich wichtig, sich daran zu erinnern. Wer den Schatten der totalitären Vergemeinschaftung leugnet, hat einen blinden Fleck. So gesehen ist Tönnies' Gegenüberstellung im höchsten Maße ambivalent und missverständlich.

Wenn er die Wärme der organischen Gemeinschaft preist und gegen die Kälte der Gesellschaft polemisiert, wird uns

17 A.a.O., 251.

18 Die »neue Kultur« entpuppte sich als »Unkultur«. Tönnies erschrak über diese unheimliche Entwicklung und trat 1930 der SPD bei! Inwiefern Tönnies mit seinem dreistufigen Modell des Kulturzerfalls und -wiederaufbaus zur geistigen Wegbereitung beitrug, ist Gegenstand der Diskussion. Vgl. dazu Balint Balla, Das Drei-Stadien-Denken, ein Grundmuster von Sozialtheorien und seine Elemente bei Ferdinand Tönnies, in: Carsten Schlüter/Lars Clausen (Hg.), Renaissance der Gemeinschaft? Stabile Theorien und neue Theoreme, Berlin 1990, 93–129.

19 Rosa u.a., Theorien der Gemeinschaft, 45.

heute kalt und heiß. Aber das ist nur die halbe Miete. Denn auch die Kontaminierung des Gemeinschaftsbegriffs macht uns – auch und gerade in der Theologie – bis heute das Leben schwer. Ich denke an die Polemik rund um das Programm des Gemeindeaufbaus und an die Ängste, die sich mit dem Begriff der Mission verbinden. So problematisch die Idealisierung der Gemeinschaft auch sein mag, so dumm wäre es, ihre Bedeutung für die Glaubensbildung zu leugnen.

3.3 Max Weber – Charismatische Herrschaft

Werfen wir einen kurzen Blick auf das Schaffen und Denken von Max Weber. Wir entdecken eine ähnlich starke, wenn auch gänzlich anders gelagerte Ambivalenz des Gemeinschaftlichen in seiner Theorie der *charismatischen Herrschaft*. Sie wurde ebenfalls vom Sog des nationalsozialistischen Führerkults erfasst und nachhaltig vergiftet.

Unter Charisma ist eine Personalmacht zu verstehen und charismatische Herrschaft meint eine Führungsposition, die sich auf die Autorität, Ausstrahlung und Aura eines Menschen beruft. Der Aspekt der Macht betont als Aspekt der Nähe und des kulturellen Wandels eine *gemeinschaftsbildende* Kraft. Charismatische Gemeinschaften glauben an die Sendung ihres Führers und entwickeln – in Ableitung der Ausstrahlung des Senders – als Gesendete, Erwählte oder Berufene eine Aura der Bewegung. Die Herrschaft beruht auf der hohen Identifikation der Charismagläubigen mit den Zielen und Visionen des Charismaträgers. In einer vorwiegend emotionalen und ideellen Führer-Geführten-Beziehung entsteht eine durch gemeinsame Werte und Tugenden verstärkte Bindung. Charisma ist eine Lebensform insofern, als es die formgebenden Kohäsionskräfte bezeichnet, die das, was in der Gesellschaft getrennt ist, wieder zusammen-

hält. Der politische Missbrauch dieses Modells hat nicht verhindert, dass das Konzept der charismatischen Herrschaft in der Politik, der Schule, der Wirtschaft und der Religion breit rezipiert und adaptiert wurde. Denn überall, wo Personen auftreten und zur Nachfolge aufrufen, ist ihre Begeisterung, ihre Leidenschaft – ihr Charisma – gefragt. Die religiösen Wurzeln der Begrifflichkeit sind kein Zufall! Wir reden von begnadeten Politikern, Lehrerinnen oder Pfarrerinnen.

Max Weber arbeitet sich mit dem Begriff an einem Phänomen ab, das ihn – den religiös unmusikalischen Geisteswissenschaftler – faszinierte: Gemeinschaften sind Macht- und Kraftfelder. Es gibt Menschen, die bringen andere dazu, ihr Leben hinzugeben – die sagen: »Folge mir nach.« Und sie finden andere, die ihnen nachfolgen. Das können wir nicht ignorieren. Hat nicht alles so angefangen? Da war eine kleine Schar von zerstreuten Fantasten, die am Rand eines Imperiums durchs Land zogen und von Dingen redeten, die sich noch erfüllen sollen und Dinge taten, die noch niemand getan hatte. Es waren Nachfolger, die einen Lehrer verehrten, den andere verachteten. Verglichen mit ihren realen und potenziellen Gegnern war die Zahl der Anhänger lächerlich klein. Aber diese Schar wuchs zum Giganten, der das Imperium fällte.

Was macht die Kraft aus? Max Weber sagte zwar über sich selbst, er sei »religiös unmusikalisch«, aber er war mitnichten ein Atheist. Pietistisch erzogen, blieb er von der Kraft der christlichen Religion zeitlebens fasziniert. Die drei Bände seiner Religionssoziologie zeigen, wie intensiv er sich mit der tiefgreifenden Wirkung der Religion auf die Menschen und die Entwicklung verschiedenster Gesellschaften beschäftigte. Weber war zweifellos ein Genie. Er entdeckte in seinen religionsgeschichtlichen Diagnosen ein Prinzip, dass er »Entzauberung der Welt« nannte. Es ist ein evolutionäres Prinzip,

will heißen, Entzauberung hat sich als Richtung des kulturellen Wandels durchgesetzt und bestimmt durch die Macht der Gedanken und der Personen den Zeitgeist.

»Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also nicht eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt. Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muss man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten. Sondern technische Mittel und Berechnung leisten das. Dies vor allem bedeutet die Intellektualisierung als solche.«²⁰

Es ist sozusagen das wissenschaftliche Programm zur rechtshegelianischen These, dass ein Geist in der Geschichte waltet und sich in eine bestimmte Richtung bewegt: weg von der Magie, weg vom Aberglauben, weg vom Zauber und hin zur Rationalisierung, zum Zweckdenken und zum Vertrag.

»Dabei stand Weber dem Prozess der Rationalisierung und Entzauberung eher skeptisch gegenüber. Der Ausdruck ›Fortschritt‹ steht in seinen Schriften meist in Anführungszeichen. Für Weber stellte sich insbesondere die Frage, welchen Preis wir für den Prozess der Entzauberung zahlen und welche Auswirkungen er auf menschliches Handeln und gesellschaftliche Institutionen hat. Seine Bilanz fiel eher gemischt aus. Der Soziologe erhoffte sich jedenfalls keine Freiheitsgewinne, sondern befürchtete vielmehr eine zunehmende Reglemen-

20 Max Weber, Wissenschaft als Beruf (1919), in: Max Weber: Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1988, 594.

tierung und Bevormundung: die Entstehung eines neuen ›Gehäuses der Hörigkeit.«²¹

Die Skepsis kommt uns bekannt vor. Es ist kein Zufall, dass wir bei Weber den kulturkritischen Unterton finden, den wir bei Tönnies wie bei Simmel oder Durkheim antreffen. Aber wir finden auch eine Art Residuum für das Heilige, das ein anderer Zeitgenosse, Friedrich Heiler, mit der Dialektik des erhabenen Gefühls als »fascinosum et tremendum« beschrieben hat. Die Zurückdrängung der Magie durch den abendländischen Rationalismus setzte nicht erst in der Moderne ein, sondern begann schon im antiken Judentum – das personale Charisma der Gottesvorstellung, die Weisheit und der Gesetzesglaube einer Religion, die ohne Kult auskommen musste, ist Teil und Trigger der Entzauberung.

Wenn Weber diese Linie auszieht und zeigt, wie sie sich in der jüdisch-christlichen Tradition entfaltete und sich mit dem hellenistischen Denken verband, um im reformierten Protestantismus ihren Höhepunkt und Abschluss zu erreichen, hat er im Religiösen ein Schlupfloch gefunden, durch das andere geschlüpft sind. Es ist der dunkle Schrank im Haus der Moderne, durch den man in eine andere Welt tritt, die heimlich unheimlich präsent ist. Vielleicht kann das Charisma der Personalmacht in einer entzauberten Welt sogar mehr punkten, als es uns lieb ist. Vielleicht schwappt die Verehrung für das Charisma des Führers, wenn sie nicht durch ein Amtscharisma gebremst wird, ins Fanatische? Das kann uns nicht egal sein – das muss uns interessieren. Glauben wir im Ernst, dass es religiöse Vergemeinschaftung ohne

21 Vgl. Andreas Anter, Entzauberung und Berechenbarkeit, in: NZZ 18.04.2014: <<https://www.nzz.ch/entzauberung-und-berechenbarkeit-1.18286303>> (letzter Aufruf: 24.06.2019); vgl. ders., Theorien der Macht, Hamburg 2012.

charismatische Personen geben kann? Ohne Zeichen und Wunder? Ohne die Kraft des Heiligen Geistes?

Winfried Gebhard, ein Konstanzer Soziologe, hat ein höchst bemerkenswertes Buch zu Webers Theorie geschrieben.²² Die Quintessenz von »Charisma als Lebensform«: Man kann die Geschichte des Christentums als ein Hin und Her zwischen charismatischem Aufbruch und dem Bemühen, das Heilige durch Regeln zu schützen, begreifen. Es ist bezeichnend, dass diese Aufbrüche einen Sog zur Revitalisierung der jesuanischen Weggemeinschaft entwickelten: von den Wüstenvätern über die monastische Bewegung, dem linken Flügel der Reformation, dem Pietismus, der Erweckung bis hin zum New Monasticism der Gegenwart. Und es ist bezeichnend, dass jede Revitalisierung im Laufe der Zeit lahmmer wurde, *weil* man sie schützen wollte. Es ist offensichtlich so, dass der Prozess der Institutionalisierung für die Erhaltung des Charismas nicht eindeutig ist. Zwiespältig ist die Ordination, die Festlegung der Sakramente, der Dogmen, und zwiespältig sind die Regeln für den Orden, der nach den Geboten Jesu leben will und einen ruhigen Ort hinter Mauern sucht. Zwiespältig ist aber auch das Projekt der Evangelischen, aus der Welt ein Kloster zu machen. Genauso wie es zwiespältig war, die Kolonialisierung der neuen Welt mit der Missionierung fremder Völker zu verbinden.

Die Theorie der charismatischen Herrschaft macht aufmerksam für die Geschichte ihrer ständigen Wiederkehr und ihrer Bändigung. Darum sollen wir Max Weber lesen. Der Klassiker führt uns zur Einsicht, dass die gemeinschaftsfähige Kirche nicht von allein entsteht und in ihrer Entstehungs-

22 Ich folge hier der Max-Weber-Interpretation von Winfried Gebhardt, Charisma als Lebensform. Zur Soziologie des alternativen Lebens, in: Schriften zur Kultursoziologie, Bd. 14, Berlin 1994.

dynamik natürliche Kräfte mitwirken. Es ist gewiss wahr, dem Gotteswort zuzutrauen, dass es begeistert, beflügelt und – mit Tönnies zu sprechen – durch den gemeinsamen Willen Gemeinschaft bildet. Aber es wäre naiv anzunehmen, man könne diese Kraft quasi rein ergreifen und fein säuberlich trennen von menschlicher Bemächtigung und Ermächtigung. Max Weber lehrt uns auch, der Skepsis zu trauen, die wir gegenüber einer Institution hegen, die in erster Linie ihre eigene Macht und ihren Einfluss erhalten will. Die Priorisierung des zweckrationalen Idealtypus des sozialen Handelns, den wir mit »Organisation« in Verbindung bringen, vertreibt das Charisma und treibt die Entstehung eines neuen »Gehäuses der Hörigkeit« voran. Und das wiederum nährt den Verdacht, dass eine Kirche, die sich selbst komplett entzaubert, am Ende mehr Angst vor dem Religiösen entwickelt, als die sogenannte säkulare Welt je hatte.

3.4 Ernst Troeltsch – Sekte, Anstalt und Mystik

Kommen wir zum dritten Klassiker. Ernst Troeltsch hatte sich seit Beginn seiner akademischen Arbeit mit konfessionshistorischen Fragen beschäftigt. Über die Grenzen der Theologie bekannt wurde er mit seinem großen Beitrag »Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit«²³ und seinem berühmten Vortrag über »Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt«²⁴. Troeltsch

23 Ernst Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, in: Volker Drehsen unter Mitarbeit von Christian Albrecht (Hg.), Kritische Gesamtausgabe, Bd. 7, Berlin/New York 2004.

24 Ernst Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, in: Trutz Rendtorff (Hg.), Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, Bd. 7, Berlin 2001, 183–315.

provozierte, weil er der liberalen national-protestantischen Auffassung widersprach, dass die Reformation eine Bewegung sei, die kontinuierlich in die Moderne geführt habe.²⁵ Die geistige Nähe zu Weber, mit dem er freundschaftlich verbunden war, ist offensichtlich. Die beiden beeinflussten sich gegenseitig.

1912 erschienen die »Soziallehren«.²⁶ Es ging Troeltsch zunächst um die Frage, welchen Anteil »die christlichen Ideen und Organisationen an der Lösung der eigentümlichen sozialen Probleme der Gegenwart« hätten. Von da ausgehend erweiterte sich die »Frage zu einer umfassenden Untersuchung nach dem Wesen der religiösen Gemeinschaftsbildung selbst und nach dem Verhältnis dieser Bildungen zu den Interessen und sozialen Bildungen der profanen Kultur«.²⁷ Mit Webers Diktion gesagt: Troeltsch wollte herausfinden, wie es dem jesuanischen Charisma im Laufe der Geschichte ergangen ist – ein wahrhaft monumentales Projekt, das immer mehr ausuferte.

Der Anfang ist bemerkenswert: Zu Beginn der »Soziallehren« analysiert Troeltsch die aus dem Evangelium Jesu gewonnene *reine christliche Idee*, die notwendigerweise

25 Er erteilte der Meinung, dass die Reformation wie die »alles verklärende Sonne [...] auf die Morgenröte am Ende des Mittelalters folgt« (G. W. F. Hegel), eine Absage.

26 Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1912), in: Friedrich Wilhelm Graf in Zusammenarbeit mit D. Feßl und H. Loidl (Hg.), Kritische Gesamtausgabe, Bd. 9, 1–3, Berlin/Boston 2015. Das opus magnum ist abrufbar unter: <https://www.badw.de/fileadmin/pub/akademieAktuell/2015/52/0115_07_Pautler_V05.pdf> (letzter Aufruf: 07.03. 2019)

27 Abgedruckt in Horst Renz, Auf der alten Brücke. Beobachtungen zu Ernst Troeltschs Heidelberger Jahren 1894–1915, in: Ders. (Hg.), Ernst Troeltsch zwischen Heidelberg und Berlin (Troeltsch-Studien 2), Gütersloh 2001, 9–87, hier 66 f.

in Spannung zu den innerweltlichen Kulturwerten stehe. Es ist »die von der Gnade« Gottes im Menschen »gewirkte Liebe Gottes, die sich auswirke in der Reinheit des Herzens vor Gott und in der Bruderliebe um Gottes Willen«. Man hört das dreifaltige Liebesgebot. Troeltsch verortet in dieser »christlichen Idee« allerdings auch ein Problem. Sie lasse sich als eine einheitliche Idee nur begreifen, solange sie in ihrer reinen Innerlichkeit bei sich selber bleibe. In der Alten Kirche habe diese christliche Idee, »die rein auf die innere Erneuerung, die religiöse Persönlichkeit und die Gemeinschaft der Persönlichkeiten untereinander« ausgerichtet gewesen sei, die »innerweltlichen Lebensorganisationen« lediglich zu »benützbaren Stützpunkten« gemacht, denen jedoch bloß der Charakter von »nur zu duldenden und innerlich fremden Provisorien« zukomme. Die »christliche Idee« der Liebe konstituiere demnach eine »Doppelstruktur« von »absolutem Individualismus«, der aus der Gottesunmittelbarkeit des Gläubigen resultiert und einem »absoluten Universalismus«, der aus der Liebesgemeinschaft und dem Brüderlichkeitsethos des Nazareners stamme.²⁸

Diese Analyse beschreibt die Spannung, die in der Gleichursprünglichkeit von Individuum und Gemeinschaft gegeben ist. Die Christusgemeinschaft ist nämlich beides: Eine Einheit, in der das einzigartige Potenzial eines jedes Menschen bewahrt und gewürdigt wird, und eine Einheit, die durch Vergemeinschaftung mit dem Stifter erst entsteht. Für Troeltsch ist es ein Ideal. Denn es sei »nicht so einfach, auf den überweltlichen Werten der Gottesliebe und Bruderliebe eine Kultur und eine Gesellschaft aufzubauen«. Mit Gottesliebe verbunden ist die »Selbst- und Weltverleugnung«,

²⁸ Zitiert aus Stefan Pautler, Ernst Troeltschs »Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen«, in: akademie aktuell 01/2015, 30–34, 31.

mit Bruderliebe der »Verzicht auf Recht und Gewalt«. Beide Werte stellen keine »Kulturprinzipien« dar, »sondern radikale und universale religiös-ethische Ideen, die sich nur sehr schwer in die Gebilde weltlicher Zweckmäßigkeit und in die Schutzvorrichtungen einfügen, die der Kampf ums Dasein gegen sich selbst hervorgebracht hat«. ²⁹

Mit diesem Kompass geht Troeltsch durch die Geschichte und entdeckt sozusagen drei große Sozialformen: die *Sekte*, die *Anstalt* und die *Mystik*. Mit der ersten Form ist die rigide Gemeinschaft gemeint, die das radikale Charisma der christlichen Idee nach innen zu bewahren versuchte. Mit der *Heilsanstalt* ist die mittelalterliche Kirche beschrieben, die eine christliche Kultur geschaffen hat: einen Machtapparat im Rahmen des Imperiums. Das Prinzip der Heilsanstalt wurde, so die These von Troeltsch, vom Altprotestantismus übernommen und in geistige Hierarchien der Orthodoxie übersetzt. Darum hat erst der Neuprottestantismus das »Katholische« überwunden. Eine deutliche Sympathie zeigte Troeltsch für den dritten Typus: die *Mystik*. Es ist eine ungebundene Religiosität, die dem neuzeitlichen Individualitätstypus am ehesten entspricht. Ihn faszinierte die Parallele dieser Religiosität zur Erotik. Im Spiritualismus und in der *Mystik* sei es zu einer eigentümlichen und unkonventionellen »Zusammenschmelzung des Erotischen mit dem Ethisch-Religiösen« gekommen.

Wie Weber und Tönnies versucht auch Troeltsch die Entwicklung zu verstehen, die zur Moderne geführt hat und lässt wie seine Kollegen mit der individuellen Religion der spiritualistischen *Mystik* ebenfalls ein Schlupfloch. Er bejaht sie, wird zum Fürsprecher des Neuprottestantismus

²⁹ Zit. aus ebd.; zum Ganzen vgl. die Troeltsch-Interpretation, in: Ralph Kunz, *Theorie des Gemeindeaufbaus*, Zürich 1996, 280 ff.

und beeinflusste die Theologie seiner Zeit nachhaltig. Aber er sieht auch das Problem des religiösen Individualismus. Diese neue Form der Religion sei nicht mehr gemeinschaftsfähig. Sie sei flüchtig und flüchtig, ungebunden und bindungsscheu. Die »Bruderliebe« bleibe auf der Strecke. Und das bringe die Institution, die mit Mitteln des Zwangs funktioniert, in eine schwierige Lage. Schon die alte Heilsanstalt hatte ihre liebe Mühe mit den Mystikern. Als katholische Kirche schaffte sie es, die Mystik im Orden anzubinden – und sich sozusagen auch das radikale Erbe der Sekte vom Leib bzw. an der langen Leine zu halten. Mit der Reformation ist die Klammer der Anstalt zerbrochen. Das Gemeinschaftliche hat sich in Sekten, Gruppen oder Flügeln verselbständigt. Aus der *Una Sancta* wurde eine lockere Gemeinschaft von Teilkirchen. Man nennt sie seit hundert Jahren *Ökumene*.

3.5 Zwischenfazit

Ziehen wir ein Zwischenfazit aus der Relecture: Keines der drei Modelle kann der Komplexität der Gemeinschaftsfrage gerecht werden. Aber sie offerieren ganz unterschiedliche Sichtweisen auf Probleme der Vergemeinschaftung, die uns auch heute noch beschäftigen: Mit Ferdinand Tönnies sehen wir die Lichtgestalt bzw. den *Schattenwurf der übersichtlichen, vermissten und ersehnten Gemeinschaft*, die im Kontrast zu einer unübersichtlichen Gesellschaft erkennbar wird. Was bei Tönnies in der Nähe der natürlichen Bande oder der gemeinsamen Gesinnung entsteht, ist aber immer nur im Wandel begriffen, einen Wandel, den Max Weber einerseits als Entzauberung deutet und für den er eine säkulare Richtung ausmacht – einen Wandel aber, in dem gleichzeitig eine Spannung erkennbar wird, die sich als vergehende und *wiederkehrende charismatische Herrschaft* zeigt. Ernst

Troeltschs Soziallehren der Kirche erhöhen die Komplexität der Analyse, weil er darauf hinweist, dass in derselben Organisation Kirche *unterschiedliche Sozialformen* in gleichzeitiger Ungleichzeitigkeit koexistieren können. Die Institution bewahrt die Kirche zwar vor dem Zerfall in Gruppen und der Auflösung in einen religiösen Individualismus, aber was ihren Zusammenhalt garantiert, spannt Kirche zugleich zum Zerreißen.

Es gilt, was auch immer »wir« für richtig halten, dass die Kirche das Ideal der gemeinschaftlichen *Lebensform* weder erzwingen noch darauf verzichten kann. Eine Kirche, die das Gedächtnis der radikalen Botschaft der Nachfolge löscht, hört auf Kirche zu sein und löst sich auf in einen religiösen Nebel. Eine Kirche, die aber meint, sie könne die »christliche Idee« in die Köpfe der Menschen hineinhämmern, ist von allen guten Geistern verlassen. Vor allem widerspricht sie sich selber. Die Idee von der gnadenhaften Liebe Gottes, die sich in der Reinheit des Herzens vor Gott und in der Bruderliebe um Gottes Willen auswirkt, erträgt keine Gewalt.

Soweit der Befund. Hat sich die Mühe gelohnt?

4. Dekonstruktion und Rekonstruktion – »Resonanz« als sozialphilosophische Quinte

4.1 These

Es versteht sich von selbst, dass Klassiker keine Antworten auf die Herausforderungen der Gegenwartskultur, sondern Denkanstöße liefern. Die Beschäftigung mit der Soziologie und ihrem methodischen Inventar hat den Zweck, das Problembewusstsein zu vertiefen. Dies bringt uns jedoch nur dann weiter, wenn wir bereit sind, auch die impliziten Dogmen in unseren Wunschbildkirchen soziologisch auf-

zuklären. Sind wir bereit für eine Revision? Können wir uns von lieb gewonnenen Vorstellungen verabschieden, die wir in den letzten Jahrzehnten zu Konstanten unserer eigenen christlichen Soziallehre erklärt haben? Und genauso wichtig: Können wir die Zerrbilder von Kirche, die wir möglicherweise auch lieb gewonnen haben, revidieren?

Dann ist es sicher richtig zu betonen, dass eine *Kirche, die gemeinschaftsfähig sein will, religionsfähig werden muss und eine Kirche, die religionsfähig sein will, ihre Scheu vor der Vergemeinschaftung überwinden sollte*. Bevor ich diese These entfalte, möchte ich das Gespräch mit Gemeinschaftstheorien an zwei Stellen vertiefen. Zuerst mit einem dekonstruktiven und danach mit einem [re]konstruktiven Ansatz.

4.2 Jean-Luc Nancy – Dekonstruktion der Gemeinschaft

Jean-Luc Nancy ist ein französischer Denker, der in den 1980er Jahren eine Debatte um den »Gemeinschaftsbegriff« angestoßen hat.³⁰ Es ging in dieser Debatte um eine Neubestimmung des Gemeinschaftsdenkens. Nancy setzte sich sowohl von liberalistischen als auch kommunitaristischen Positionen ab, aber nahm auch Anliegen aus beiden Ansätzen auf, indem er sie kritisch vermittelte. Mit dem Kommunitarismus teilt er das Anliegen der politischen Gemeinschaftsforderung. Aber er wehrt sich gleichzeitig gegen ein problematisches Konzept der Gemeinschaft, das dem *Identitätsdenken* entspringt. Was ist damit gemeint?

Gemeinschaften, so lässt sich seine Kritik zusammenfassen, bauen nicht auf der *Vereinigung von Gleichen* auf.

30 Ich folge hier dem Duktus der Argumentation von Rosa u. a., Theorien der Gemeinschaft, und dem Aufsatz von Thomas Beford/Jean-Luc Nancy, Das Politische zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft, in: Ulrich Bröckling (Hg.), Das Politische denken, Bielefeld 2010, 145–157.

Das Ziel der Gemeinschaft ist keine Angleichung oder Verschmelzung des Zusammenseins, sondern ein *Mit-Sein*. Mit Bezug auf Heidegger geht es Nancy um das Da-Sein der Gemeinschaft, das er jedoch als Mit-Sein der Gemeinschaftlichkeit interpretiert. Gemeinschaftlichkeit ist das grundlegende Fundament der Philosophie – und nicht das Subjekt und nicht das Sein.

»So gibt es Nancy zufolge ›nicht zuerst das Sein des Seienden und dann das Seiende selbst als ein Mit-ein-ander‹, vielmehr muss ›das Seiende [...] in seinem Sein als Mit-ein-ander seiend‹ begriffen werden.«³¹

Nancys Mit-Sein besitzt weder die Form einer bestimmten Gemeinschaft noch lässt sich aus der prinzipiellen Vorordnung der Gemeinschaftlichkeit eine positive Wertung ableiten. Der dekonstruktive Ansatz will die existenzielle Gemeinschaftlichkeit *offen* halten.

»Die Gemeinschaft ist ›uns‹ gegeben, das heisst, uns ist ein ›wir‹ gegeben, ehe wir ein ›wir‹ artikulieren oder gar rechtfertigen können.«³²

Gerade weil er eine nüchterne Distanz zur bestimmten Gemeinschaft hält, ist der dekonstruktive Ansatz theologisch interessant. Er kann dadurch die Erzählung vom Gemeinschaftsverlust als eine Illusion entlarven, die auf der *falschen Gegenüberstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft* beruht. Denn weder verschwinden die Grundlagen der sozialen Formation noch ihre ständige Korruption und Deforma-

31 Rosa u. a., Theorien der Gemeinschaft, 161, mit Bezug auf Jan-Luc Nancy, *singulär plural sein*, Berlin 2004, 61.

32 Jan-Luc Nancy, *Die herausgeforderte Gemeinschaft*, Berlin 2007, 38.

tion in der posttraditionalen Gesellschaft.³³ Warum ist das interessant?

Die Behauptung, dass das Mit-Sein ein konstitutives Merkmal der menschlichen Existenz ist, will die *Offenheit* bewahren und damit den Schaden vermeiden, den eine gewaltsame, obsessive und totalitäre Gemeinschaftsforderung verursacht. Da ist es wieder, das Paradox.

Dass ausgerechnet die Gemeinschaftsförderer – Völker hört die Signale! – eine produktive Gemeinschaftlichkeit zerstören, muss zu denken geben. Es sind tatsächlich zwei Denkfehler im Narrativ des Gemeinschaftsverlusts, die dafür mitverantwortlich zeichnen und das Kippen in eine totale Vergemeinschaftung – sei es nationalsozialistisch oder internationalsozialistisch – befördern: die Idee der *Ursprünglichkeit* und die Idee einer *Vollendung* oder Einheit oder Geschlossenheit von Gemeinschaft. Beides ist gefährlich, weil damit die Vorstellung einer vormals geglückten Gemeinschaft, die sich wiederherstellen lässt, transportiert wird. *Gemeinschaft ist aber nicht etwas, das man besitzen, verteidigen oder wieder reparieren kann.* Der Philosoph Roberto Esposito, der diesen Gedanken weitergesponnen hat, spricht von der »Mythologie des Ursprungs«.³⁴

Genauso fatal ist aber auch die Idee einer kollektiven Einheit, die alle zu Gleichen macht. Denn diese Einheit gibt es nicht oder nur um den Preis einer repressiven Vernichtung der Unterschiede. Es ist die dunkle Seite der Identitätsforderung, eine abstrakte Utopie, die unter dem totalisierenden

33 Vgl. dazu Ronald Hitzler, »Ärgerliche« Gesellungsgebilde?, in: Ders. u. a. (Hg.), Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnographische Studien (Erlebniswelten, Bd. 14), Wiesbaden 2008, 9–31.

34 Rosa u. a., Theorien der Gemeinschaft, 165. Dort auch der Verweis auf Roberto Esposito, *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*, Berlin 2004, 31.

Diktat abstrakter Gleichheit reale Vielfalt und Differenzen für gleich gültig und damit de facto gleichgültig erklärt, wie dies Theodor Adorno in den *Minima Moralia* in großer Denkschärfe betont.

»Die abstrakte Utopie wäre allzuleicht mit den abgefeimtesten Tendenzen der Gesellschaft vereinbar. Dass alle Menschen einander gleichen, ist es gerade, was dieser so passte. Sie betrachtet die tatsächlichen oder eingeübten Differenzen als Schandmale, die bezeugen, dass man es noch nicht weit genug gebracht hat. [...] Eine emanzipierte Gesellschaft jedoch wäre [...] die Verwirklichung des Allgemeinen in der Versöhnung der Differenzen. Politik, der es darum im Ernst noch ginge, sollte deswegen die abstrakte Gleichheit der Menschen nicht einmal als Idee propagieren. Sie sollte statt dessen [...] den besseren Zustand aber denken als den, in dem man ohne Angst verschieden sein kann.«³⁵

Es ist die Pointe der dekonstruktiven Gemeinschaftstheorie, dass sie *differenzlogisch* denkt und darum auf die Durchsetzung einer abstrakten Gemeinschaftlichkeit verzichtet:

»Es geht nicht darum, eine Gemeinschaft zu bilden, herzustellen oder einzurichten, auch nicht darum, in ihr eine heilige Macht zu verehren oder zu fürchten – vielmehr geht es darum, ihre Mit-Teilung nicht zur Vollendung zu bringen.«³⁶

Homogenität ist nicht nur problematisch, es ist geradezu das Gegenmodell zu Nancys Idee der Gemeinschaftlichkeit. Roberto Esposito geht in seinem Buch »*Communitas*« so weit zu behaupten, dass »die Gemeinschaft nichts anderes

35 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Reflexionen aus dem beschädigten Leben (GS Bd. 4), Frankfurt a. M. 2003, 114.

36 Jean-Luc Nancy, *Die undarstellbare Gemeinschaft*, Stuttgart 1988, 77.

als jener Zwischenraum [ist]: in dem Sinne, dass das, was die Menschen miteinander teilen, genau ihr Unvermögen ist, die Gemeinschaft zu ›bilden‹, die sie bereits ›sind‹.«³⁷ Die homogene Gemeinschaft verpasst darum die eigentliche Pointe der Gemeinschaftlichkeit, weil sie den Leerraum zu füllen versucht! Das Einheitsdenken negiert die Differenzen und sieht nicht, dass Gemeinschaft etwas grundlegend Unvollendbares ist. Ziel der Dekonstruktion ist eine permanente *Öffnung auf eine Anerkennung der Differenz* hin.³⁸

Ich habe schon betont, dass ich die Dekonstruktion der Gemeinschaft für theologisch relevant halte. Mich fasziniert die Idee der *Offenheit*. Nancys Beharren auf der Leerstelle lässt Raum für den Anderen und die Mitmenschlichkeit und wird so auch zum Spielraum für das Charisma. Letztlich ist es der Zwischenraum, der die Differenz im Mit-Sein bewahrt. Man *kann* darin auch eine transzendente Figur erblicken. Dietrich Bonhoeffer zum Beispiel spricht in »Gemeinsames Leben« vom Christus-zwischen-uns.

»Christliche Bruderschaft ist nicht ein Ideal, das wir zu verwirklichen hätten, sondern es ist eine von Gott in Christus geschaffene Wirklichkeit, an der wir teilhaben dürfen. Je klarer wir den Grund und die Kraft und die Verheißung aller unserer Gemeinschaft allein an Jesus Christus erkennen lernen, desto ruhiger lernen wir auch über unsere Gemeinschaft denken und für sie beten und hoffen [...]. Weil Christus an meinem Bruder schon längst entscheidend gehandelt hat, bevor ich anfangen konnte zu handeln, darum soll ich den Bruder

37 Esposito, *Communitas*, 144.

38 Hier sind Anchlüsse zum *Inklusionsdiskurs* gegeben. Vgl. dazu Ralph Kunz, *Inklusive Gemeinde. Die christliche Gemeinde im Horizont ihrer gesellschaftlichen Verortung*, in: Ders./Ulf Liedke (Hg.), *Handbuch Inklusion in der Kirchengemeinde*, Göttingen 2013, 53–85.

freigeben für Christus, er soll mir nur noch als der begegnen,
der er für Christus schon ist.«³⁹

Christus trennt und verbindet die Glieder seines Leibes auf heilsame Weise. Christliche Gemeinschaft klebt nicht aneinander. Im Zwischenraum geschieht etwas, das sich nicht herstellen und nicht beherrschen lässt. Darum bleibt denn auch *jede* Gemeinschaft Fragment. Was Henning Luther in Anlehnung an Emanuel Lévinas für das Subjekt sagt, gilt auch für jedes Miteinander. Die Unabgeschlossenheit der Identität ist Zeichen einer Existenz im Vorletzten. Anders gesagt: Die christliche Gemeinschaft bleibt wie jede andere Gemeinschaft ein unvollendetes Projekt – aber sie weiß es und bekennt es demütig und betet: Die Gemeinschaft Deines Reiches komme!

Ich glaube, hier ist ein theologischer Schlüssel der Deutung für das, was die soziologische Dekonstruktion erschließt: Die christliche Gemeinschaft lebt von der Offenheit für den Geist, der einwohnen kann, wenn wir ihn anrufen und uns für ihn öffnen: Für die Liebe, die Hoffnung und den Glauben, den wir nicht haben, aber so sehnlichst erwarten. Die Frage ist nur, wie wir diese Offenheit von der *Leere* unterscheiden. Liebe ist nicht beliebig. Wie können wir gemeinschaftsfähig werden? Wie kommunizieren wir die Qualität, die diesen Zwischenraum geisterfüllt macht?

4.3 Die Resonanz der Quinte

Eine attraktive Möglichkeit, die Füllung zu denken, bietet die Resonanztheorie des Jenaer Sozialphilosophen Hartmut Rosa. Es ist sicher kein Zufall, dass sein Ansatz in der Theolo-

39 Dietrich Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, Berlin 1962, 17, 21.

gie auf großes Interesse gestoßen ist. Denn Rosas Resonanztheorie zielt kritisch auf die *Leerstelle* einer kontaktlosen Betriebsamkeit. Ihm geht es um gelingende Weltbeziehung. Damit gelingt es ihm, ein zentrales Anliegen der Theologie in »neutrale« Sprache einzukleiden.⁴⁰

»Resonanz« ist freilich eine wohlklingende Allerweltsmetapher. Wo die Aufgabe der Soziologie enden muss, wenn sie nicht religiös werden will, beginnt die Aufgabe der Theologie, die sich nicht auf eine Soziallehre reduzieren möchte. Sie muss den Zwischenraum inhaltlich qualifizieren. Resonanz, so meine These, beschreibt eine idealtypische Gemeinschaft, weil sie eine *Beziehungsqualität* bezeichnet. Und der Gottesbezug der resonanten Beziehungen, von dem beim Sozialphilosophen nur verhalten die Rede sein kann, ist das Thema der Theologie.

Hartmut Rosas Resonanzbuch hat eine fulminante Rezeption erfahren. Warum? Zum einen, weil es ihm gelingt, die Kritik an der zirkulären Beschleunigung und Entleerung gesellschaftlicher Mechanismen mit einem konstruktiven Anliegen zu verknüpfen.

Sein Projekt macht sich »auf die Suche nach einer besseren Daseinsform«.⁴¹

Im Hintergrund ist die kritische Theorie. Sie gibt der Opposition gegen die Eigenbewegung der neo-kapitalistischen Moderne den nötigen Dreh. Die nervtötende Steigerungslogik ist nicht aus dem Nichts gekommen. Sie ist ein Wachstums- und Fortschrittsphänomen. Sie ist der Ausdruck einer instrumentell-verdinglichenden Weltbeherrschung, die nicht nur eine ökonomische Krise, sondern auch eine Öko-

40 Zu Hartmut Rosa, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Frankfurt a. M. 2016; vgl. das Themenheft »Resonanz« PTh 107 (2018/9).

41 Rosa, Resonanz, 740.

Psycho- und Demokratiekrise provoziert. Darauf will Rosa eine Antwort geben: »Wenn Beschleunigung das Problem ist, dann ist Resonanz vielleicht die Lösung.«⁴²

Interessant sind die Oppositionen, die in dieser Lösung auftauchen. Auf der einen Seite ist der Resonanzverlust einer kalten, gefühllosen, kontaktarmen und stummen Welt. Auf der anderen Seite gibt es ein intersubjektives gegründetes Getragen- oder sogar Geborgensein.⁴³ Resonanz fungiert als eine »Metapher zur Beschreibung von Beziehungsqualitäten«.⁴⁴ »Resonanz ist kein Gefühlszustand, sondern ein Beziehungsmodus.«⁴⁵ Die Nähe zu Tönnies ist unübersehbar.

Rosa will zwar keine *Heilslehre* schreiben.⁴⁶ Er hat die Lektion der Dekonstruktivisten gelernt. So betont er, dass Resonanzerfahrungen nicht die »dazwischen liegenden Formen der Fremdheit und Unverfügbarkeit [beseitigen]«.⁴⁷ In den Schlusspassagen seines Opus steht aber der geheimnisvolle Satz: »Eine bessere Welt ist möglich und sie lässt sich daran erkennen, dass ihr zentraler Maßstab nicht mehr Beherrschen und Verfügen ist, sondern das Hören und Antworten.«⁴⁸ Dem Projekt der Weltverbesserung liegen Erfahrungen zugrunde, die »das Versprechen auf eine andere Form der Weltbeziehung« bergen. Sie vermitteln die Ahnung von einer tiefen Verbundenheit. Resonanz blitzt auf »in der

42 A. a. O., 13.

43 A. a. O., 59.

44 A. a. O., 281.

45 A. a. O., 288.

46 A. a. O., 750.

47 A. a. O., 317.

48 A. a. O., 762.

momenthaften, nur erahnten Gewissheit eines aufhebenden ›Dennoch‹.⁴⁹

Was sagt die Metapher? Sie steht für eine spezifische Beziehung zwischen zwei schwingungsfähigen Körpern, bei der die Schwingung des einen Körpers die ›Eigentätigkeit‹ beziehungsweise die Eigenschwingung des anderen anregt.⁵⁰ Das ist eine Füllung, die nicht schließt. Denn der Kontakt ist nicht nahtlos, sondern »aufeinander antwortend, zugleich aber auch mit eigener Stimme sprechend«.⁵¹ Der Resonanz liegt die Erfahrung eines sprechenden Anderen zugrunde, der »Urgrund von Sozialität, Selbst und Welt« ist.⁵²

Wer Ohren hat zu hören, hört jetzt den Klang, den diese Theorie für Theologen attraktiv macht. Es sind Spurenelemente einer Gotteslehre, die ohne religiöse Begrifflichkeit auskommt, wie dies Martin Laube in einer klugen Auslegung herausarbeitet.⁵³ Es ist zum einen das Moment der Unverfügbarkeit⁵⁴ und zum anderen ein »transformatives Element, das unsere Autonomiefähigkeit übersteigt«.⁵⁵ Wenn uns etwas begegnet, das uns etwas zu sagen hat, werden wir berührt, begeistert, erschüttert und gewandelt. Die Nähe zu Webers Charisma ist unübersehbar.

Natürlich ist dieses Etwas noch nicht Gott. Es ist ein vorerst unbestimmtes ES, das sich in der Natur, in der Kultur oder in der Religion zeigen kann. Aber eine Anschlussstel-

49 A. a. O., 322.

50 A. a. O., 282.

51 A. a. O., 285.

52 A. a. O., 653.

53 Martin Laube, Theologische Überlegungen zur Resonanztheorie H. Rosas, in: PTh 107 (2018), 356–370. Meine Ausführungen beruhen weitgehend auf dieser brillanten Analyse.

54 Rosa, Resonanz, 259.

55 A. a. O., 756.

le wird erkennbar; es wird eine Brücke geschlagen, die verspricht, die Leere zu überwinden. Man kann die Resonanztheorie theologisch durchdeklinieren. Dann ist dort, wo Rosa von der verstummten, kalten oder kontaktlosen Welt spricht, eigentlich von der Sünde die Rede. Rosa spricht hemmungslos vom guten Leben und seiner Gefährdung und entspricht damit quasi einem religiösen Bedürfnis, ohne sich mit den Stricken einer institutionell gebundenen Religion binden zu müssen. Der Verzicht auf religiöse Deutungs- und Symboltraditionen macht ihn anschlussfähig für alle, die sich vor der Gottesfurcht fürchten.⁵⁶

Für die Theologie ist die Brücke, die der Philosoph baut, gerade weil sie ein kritisch-konstruktives Potenzial hat, dennoch riskant. Wohin führt diese Brücke? Ich fürchte, sie führt – wenn das, was die Theologie zu sagen hat, viel plausibler vom Sozialphilosophen gesagt wird – in die Selbstauflösung einer ungebundenen Mystik, vor der sich selbst ein Troeltsch fürchtete. Aber vielleicht gehört das zum Risiko einer anschlussfähigen – und ich sage bewusst: *religionsfähigen* – Übersetzung von Glaubensaussagen in eine postchristliche Denkwelt.

4.4 Der theologische Dreiklang

Es ist das Charisma der eleganten Resonanz-Metapher, dass sie, weil sie *strikt relational* gedacht wird,⁵⁷ offen bleibt für ein Drittes, das erscheint. Aus der wechselseitigen Anregung und Beeinflussung – der Responseresonanz – entsteht ein Neues – die *Synchronresonanz*. Dieser Gleichklang, in dem

56 Laube, Theologische Überlegungen, 362 f.

57 Rosa, Resonanz, 285.

zwei sich finden, ist letztlich ein Dreiklang oder eine Dreieinheit.⁵⁸ Denn die Eigenschwingung der drei ist eine Voraussetzung des Zusammenstimmens und Einstimmens. Und jetzt hört, wer es hören will, die theologische Terz. Der dritte Ton ist schöpferisch *und* geschaffen. Er ist mehr als das Produkt aus zwei.

Ich höre in der Resonanz eine *Quinte*, die sich in die Harmonie des Dreiklangs wandeln kann. Wir können den Dreiklang mit einem schwachen Gottesbegriff füllen und landen irgendwo zwischen Schleiermacher und neueren Ansätzen einer negativen Theologie, die meistens über Glauben und höchstens über Religion reden, weil sie nicht mehr von Gott reden kann oder reden will. Wir können die Resonanz aber auch mit der robusten Christologie Bonhoeffers füllen und hören dann jenen vollen Klang der Welt, die sich unsichtbar um uns weitet, all deiner Kinder hohen Lobgesang.⁵⁹

Es ist der Vollklang des Evangeliums, der Freude beschert. Denn es ist die Freundschaft Gottes, die unsere Gemeinschaft qualifiziert. Denn dorthin wollen wir: zu einer Ekklesiologie, die offen bleibt für die Fülle, für den Wohlgeruch Christi und seine Inkarnation, für den Tisch, auf dem Brot und Wein bereitstehen, die offen bleibt für die Weggemeinschaft, die unterwegs ist mit dem Auferstandenen, der uns nicht gehört, aber dem wir gehören im Leben und im Sterben.

Das muss ich bekennen. Denn das, was uns unbedingt angeht und anspricht, also das, was der Soziologe nicht benennt, hat einen Namen, es ist das Du, das uns etwas zu sagen hat, weil es ein Dritter ist, der erscheint und unsere Dissonanz in Resonanz verwandelt. *Gott schafft Gemeinschaft und hat sie in Jesus Christus schon erschaffen.* In der Begeg-

58 A.a.O., 283.

59 In Anspielung auf das berühmte Neujahrs Gedicht »Von guten Mächten«.

nung mit dem schöpferischen Du ist eine *transformative Dimension vorhanden*, die Autonomie relativiert, aber unsere Eigenschwingung als Wohlklang hörbar macht – als jene feine und liebeliche Eintracht der Schwestern und Brüder, die sich auf der Wallfahrt befinden. Für den vollen Klang braucht es zwei oder drei, die sich in seinem Namen versammeln. Das ist die Verheißung! Darum ist auch die feine und liebeliche *Eintracht* kein Gleich und Gleich, das sich gerne gesellt. Eintracht – das wunderbare Wort, das uns Luther geschenkt hat – bezeichnet die Synchronresonanz einer geschwisterlichen Gemeinschaft, die unterwegs ist zum Tempel (Ps 133). Die Eintracht ist eine Erfüllung, die das Kind erwartet, das ahnt auch das Weihnachtschristentum.

Wir nähern uns dem Ziel und fragen uns vielleicht, warum es einen so langen Anfahrtsweg braucht, um da zu landen, wo alles seinen Anfang genommen hat: bei Gott, der uns in Jesus Christus entgegenkommt und mit uns unterwegs ist. Meine Antwort: Um das Verfahren ansichtig zu machen! Um über den Umweg der Konstruktion, Dekonstruktion und Rekonstruktion der Lebenswelt die Aufgabe der kirchlichen Gemeinschaftsfähigkeit besser zu verstehen. Um denen, die meinen, Gemeinschaftsfähigkeit sei ohne Gesellschaftsfähigkeit zu haben, einen Denkkzettel zu verpassen. Einen zweiten Denkkzettel geben wir auch denen, die meinen, man müsse Gemeinschaftsförderung verhindern oder verpönen.

Ich plädiere für eine Kombination. Wenn es gelingt, durch die Dekonstruktion der Gemeinschaft den Raum *für eine andere Gemeinschaftlichkeit* aufzuschließen, hält sie diesen Raum auch für Gott offen. Es wäre darum falsch, die offene Beziehungsfigur zu schnell zu definieren und festzulegen, was alles erfüllt sein muss, um als »christlich« zu gelten. Die Offenheit ist kulturhermeneutisch höchst fruchtbar und sie ist theologisch mehr als notwendig. Denn die Offenheit für

die religionsfähigen anderen, die wir am Sonntagmorgen nicht in der Kirche sehen, verlangt nach einer starken Offenbarungstheologie. Erst die Gottesrede *erfüllt* die religionsoffene Quinte.

5. Gemeinschaft – eine theologische Deutung

5.1 Durchkreuzte Erwartung

Ich komme zum letzten Teil, dem Versuch einer theologischen Deutung. Gebracht hat die Lektüre der Klassiker in erster Linie ein kritisches Sensorium für die Gemeinschaftsfähigkeit und Gemeinschaftsunfähigkeit der Kirche. Für die Theorie der Gemeinschaft ist es ein Anfang, für die theologische Praxis der Vergemeinschaftung zu wenig greifbar. Es braucht die Konkretion einer Gemeinschaftsbefähigung – das Ziel jedes Theologisierens für die Kirche. *Denn die Kirche ist die Gemeinschaft derjenigen, die einander helfen, mit Christus und miteinander eine Gemeinschaft aufzubauen.*⁶⁰ Die soziologische Aufklärung wäre umsonst, wenn sie nicht die theologische Klärung miteinschließt, die sich als kritische Erkenntnis zusammenfassen lässt, dass der Herr sein Haus baut (Ps 127,1). Mit anderen Worten: Die christliche Gemeinschaft entsteht. Sie ist weder reiner Akt noch reines Sein. Sie lebt, wie ihr Herr, eine transitorische Existenz und lässt sich weder durch Fortschritt noch durch Rückschritt vollenden. Wir sind von Haus aus gemeinschaftsunfähig, aber wünschen uns, gemeinschaftsfähig zu werden, wie wir uns auch danach sehnen, von anderen geliebt und geachtet zu werden. Weil wir nicht können, was wir wollen, müssen wir die Erfüllung unserer Wünsche theologisch – also chris-

60 Zur Formel siehe Anmerkung bei Fußnote 6.

tologisch, soteriologisch und eschatologisch – durchdenken.

Die *Gemeinschaft derjenigen, die einander helfen, mit Christus und miteinander eine Gemeinschaft aufzubauen*, ist keine naturwüchsige Sozialformation wie *Familie*, keine kulturelle Fiktion wie die *Nation*, aber auch kein ex-karniertes Netzwerk für religiöse Nerds.

Das hat schon Troeltsch in seinen Soziallehren eingesehen: Die Idee von der gnadenhaften Liebe Gottes, die sich in der Reinheit des Herzens vor Gott und in der Bruderliebe um Gottes Willen auswirkt, bleibt ein Luftgespinnst, wenn die Liebe nicht zur Welt kommt. Darum verbindet sich die *sanc-torum communio* mit Vergemeinschaftungen. Sie wird zur christlichen Familie oder zur christlichen Nation oder zum christlichen World Wide Web. Sie kann gar nicht anders und bleibt darum ein Wagnis. Jede *formation sociale* kann zur *deformation spirituelle* mutieren. Die *nationalistische Kirche* verwechselt das Fundament Christi mit Blut und Boden, die digitalisierte Religion macht Christus zum Avatar im Evangelium-Game, die familienreligiöse Kirche erklärt den Heiligen Geist zur Zimmerlinde.

Darum ist die Geburt der christlichen Gemeinschaft eine *Wiedergeburt*, wie das Romano Guardini in seinen ekklesiologischen Schriften immer wieder erklärt. Wiedergeburt heißt: Wenn wir beim Thema Gemeinschaftsfähigkeit auf den Bauch von Mutter Kirche fixiert sind, bleiben wir genauso begriffsstutzig wie Nikodemus. Denn die Gemeinschaft, die Gott in sich aufnimmt, ist die Gemeinschaft, die Gott zuvor gezeugt hat. Sie bleibt sein *Geschöpf*, weil sie durch den Logos geschaffen, geboren und genährt wird. Glauben wir es oder sind wir Nikodemus-Jünger?

Möglicherweise bestreiten wir es und tun so, als ob Gott das Produkt der Kirche ist und verhalten uns entsprechend.

Als ob die Kirche es vermag, die *Gemeinschaft derjenigen, die einander helfen, mit Christus und miteinander eine Gemeinschaft aufzubauen* selber zu schaffen: durch pastorale Kompetenz und professionelle Konzeptarbeit. Nein, die christliche Gemeinschaft wird wiedergeboren durch das Wort, die Taufe und das Abendmahl.

Was heißt das aber? Wie wird das greifbar? Wo sehen wir Gott am Werk? Ich antworte klassisch katholisch. Sichtbar wird die *Gemeinschaft derjenigen, die einander helfen, mit Christus Gemeinschaft zu pflegen*, im Abendmahl oder etwas allgemeiner und weiter gefasst: als sakramentale Gemeinschaft. Das mag aus dem Munde eines eingefleischten Reformierten etwas eigenartig klingen. Aber ich habe gute Gründe zu sagen, dass Zwingli, Bullinger und Calvin mir zustimmen würden.

Schließlich gibt es nicht nur soziologische Klassiker, die man wieder lesen kann. Dietrich Bonhoeffer, den ich schon zitiert habe, ist nach seiner Lektüre von Tönnies, Weber und Troeltsch auch auf ein konzentrisches Modell gekommen, dass ein sakramentales Zentrum hat.

- Gemeinschaft entsteht, indem wir glauben, dass Jesus für uns betet.
- Gemeinschaft entsteht, indem wir in Gott hineinverpflanzt werden, in den Zwischenraum hinein, der durch das Mit-Sein Jesu eröffnet wurde.
- Gemeinschaft entsteht, indem wir zwischen uns einen Raum lassen für den Christus, den wir uns symbolisch einverleiben.

Die Gemeinschaft, die entsteht, wird Fleisch und Blut. Sie bleibt keine »reine Idee« und war von Anfang an und wird nie etwas anderes sein als eine Gemeinschaft der begnade-

ten Sünder. Aber eben *als* solche menschliche Gemeinschaft *ist* sie simultan Christi Leib. Also ist der Widerspruch gegen das romantische Missverständnis keine Kopfgeburt von Jean-Luc Nancy! Christliche Gemeinschaft *muss* neu geboren werden, weil sie eine *communitas* ist, die sich von einer bestehenden Gemeinschaft ablöst und erst im Übergang entsteht – manchmal dramatisch, wie das Beispiel der Bekennenden Kirche, die sich von einer nationalen Kirche trennen musste! Sie braucht das Widerspiel von Struktur *und* Antistruktur, weil unsere Erwartungen, unsere Träume und Alpträume von Gemeinschaft durchkreuzt werden müssen.

5.2 Gemeinschaft konkret erfahren

Das ist groß gedacht und muss doch immer in kleiner Münze gewagt werden. Gemeinschaft *entsteht* in der Gegenwart. Was das heißt, muss aber *in* einer *bestehenden* Gemeinschaft und einer gegebenen kulturellen Situation realisiert werden. Damit komme ich zum Schluss noch einmal auf den Anfang zurück: die Herausforderung der kulturellen Übersetzung, die mit der Formel der Religionsfähigkeit verbunden ist. Es sind Beispiele aus meinem sozialen Umfeld als Hochschullehrer und Gemeindeglied einer evangelischen Kirchengemeinde.

a) Abendmahl im Rahmen einer universitären Übung

Seit drei Semestern habe ich in meiner Lehre eine Übung eingebaut, die es in sich hat. Jeden Donnerstagabend wird – in Anlehnung an die englische Evensongliturgie mit viel Gesang, einer kurzen Auslegung der Herrnhuter Losung und einer konzentrierten Eucharistie – ein Abendmahlsgottesdienst gefeiert. Fünf bis zehn Studierende buchen die Übung, die anderen – Gäste von auswärts, Dozierende und

Assistierende – kommen, weil sie mitfeiern wollen. Die Studierenden lernen predigen, singen und beten. Und sie erfahren, dass die sakramentale Gemeinschaft eine Wirkung hat. Wir stehen im Kreis, sprechen einander den Frieden Christi zu, teilen Brot und Wein. Und jeden Donnerstag beten wir, dass Gott die Gaben auf dem Tisch segnet und heiligt und wir uns verwandeln in den Leib Christi. Wir sind nicht nur eine Lerngemeinschaft, die sich um intellektuelle Redlichkeit bemüht und sich Gedanken macht. Wir sind auch eine Weggemeinschaft, die gemeinsam unterwegs ist und einander hilft, Christen zu werden.

b) Weggemeinschaft in einer Hauskirche

Mein zweites Beispiel ist ebenfalls ein Selbstversuch: Ich bin Mitglied einer Quartiergemeinde in Winterthur. Vor einem Jahr fragte ich in der Gemeinde, wer Lust hätte, regelmäßig unter der Woche Abendmahl zu feiern. Eine bunt zusammengewürfelte Gruppe fand sich zusammen. Die ursprüngliche Idee veränderte sich, dehnte sich aus. Die Treffen finden alle zwei Wochen statt. Es wuchs das Bedürfnis, einander Anteil zu geben, aus unserem Alltag zu erzählen, Leid und Freud zu teilen, füreinander zu beten und auf die Bibel zu hören. Wir sind verschieden. Kein Abend, an dem nicht einer leer schlucken muss, weil wir unterschiedliche theologische Ansichten haben, und kein Abend, an dem wir uns nicht wiederfinden in der Eucharistie. Weil wir erfahren, dass diese Gemeinschaft uns gemeinschaftsfähig macht. Wir *empfangen* Gemeinschaft, wir machen sie nicht.

c) Missionales Experiment

Ein letztes Beispiel: Ich bin Mitglied des Zentrums für Kirchenentwicklung. Wir wurden gebeten, ein Startup-Projekt in einer Neubausiedlung in Zürich zu begleiten. Eine Pfar-

rerin mit einem 50%-Pensum soll in einem Komplex mit einigen hundert Wohnungen einen kirchlichen Ort eröffnen – eine Art Andockstelle für die Gemeinde. Sie führte Interviews durch, um die Bedürfnisse zu klären. Sie klopfte auch bei der Leitung der Wohnbaugenossenschaft an. Man erklärte ihr, dass absolut kein Interesse bestehe an Kirche. Religion sei Privatsache. Und es gebe schon ein paar Leute, die Yoga machen. Außerdem habe man keine leeren Räume. Es sei schon alles besetzt.

Die Pfarrerin gab nicht so schnell auf. Sie fand einen Kellerraum und startete mit einer diakonischen Initiative. Ob überhaupt und wie explizit kirchlich, christlich oder auch interreligiös dieses Gemeinschaftsangebot unter dem Namen *Green City Spirit* werden soll, weiß sie noch nicht. Es wird sich weisen. Bislang ist es rein diakonisch.⁶¹

Das Beispiel zeigt, wie schwierig es sein kann, einen Raum für Kirche offen zu halten, wenn das Umfeld feindselig ist. *Green City Spirit* zieht die Konsequenz, dass sich die Kirche bis zur Unkenntlichkeit öffnet. Sie bietet Diakonie in den Katakomben einer Wohnbausiedlung, deren Leitung sich selbst für gemeinschaftsfähig hält.

5.3 Gemeinschaftsfähige Kirchen sind gesellschaftsfähig

Welche Soziallehren lassen sich aus den drei Fallbeispielen ziehen? Offensichtlich keine Lehre im Singular. Gemeinschaftsbildung im Milieu einer theologischen Fakultät ist etwas anderes als Gemeinschaftsbildung in einem Neubauquartier. Was an dem einen Ort geboten ist, kann am anderen Ort falsch sein. Für die Lern- und Weggemeinschaft an der Universität und in der Gemeinde hat sich die sakra-

⁶¹ Vgl. <<http://green-city-spirit.ch>> (letzter Aufruf: 24.06.2019).

mentale Substanz als Anstoß einer Gemeinschaftsbildung, die Nähe erlaubt und Distanz hält, bewährt. In der urbanen Quartierdiakonie käme man mit einem solchen Ansatz nicht weit.

Wenn Ernst Troeltsch heute eine Neuauflage seiner Soziallehren herausgeben müsste, würde er im Vorwort festhalten, dass er den Einbruch der traditionellen Kirchlichkeit vorausgesehen hat. Aber er würde vielleicht auch seine Mühe bekunden, die verwirrende Vielfalt an Aufbrüchen einzuordnen, denen wir heute begegnen. Eine soziologische Theorie der Gemeinschaft stößt an Grenzen!

Das macht Theologinnen und Theologen doppelt vorsichtig, aber soll *uns* nicht daran hindern, unser Vertrauen in die Gemeinschaft zu setzen, die entsteht, weil Gott sich finden lässt. Wir wollen nicht unter uns bleiben, sondern laden andere zur Gemeinschaft ein, die einander hilft, Gemeinschaft mit Gott zu pflegen. Das ist noch einmal etwas anderes, als Zeitgenossen nachzurennen und ihnen Fragen zu beantworten, die sie gar nicht gestellt haben. Es ist umgekehrt: Wenn wir Gemeinschaft mit Christus erfahren haben, stellen wir das »Wir« im »Wir« in Frage; dann beginnen wir schärfer nachzudenken, weil wir merken, dass vorgefertigte Antworten, was kirchliche Gemeinschaft ist, die anderen nur abfertigen.

Michael Moynagh schreibt in seinem neuesten Buch »Church in Life«, dass die Kirche lernen muss, sich selber zu verschenken. Das ist eine gewagte Formulierung und sicher keine allgemeine Lehre! Aber sie trifft den Nerv oder vielleicht eher das Herz einer praktischen Umsetzung der dekonstruktiven Analyse, die konstruktiv sein will:

»The church is not in the business of selling hamburgers. It is about community. And you cannot reduce community to a set

of recipes and processes. Each community has its own dynamics and personality. You cannot multiply identical communities [...] Through the Spirit, recipients of the church express the coming kingdom in their own way. Innovation occurs as each new community is led to display Christian love in form that works for its particular setting.⁶²

Wer Gott findet, wird so erfinderisch, dass sie oder er gar nicht in Versuchung kommt, sich anzubiedern. Und wer Gemeinschaft sucht, geht eine Verpflichtung ein, sich hineinzusetzen in die Welt der anderen! Auf Englisch sagt es sich leichter: Community ist das Commitment, sich zu binden, formen zu lassen und für Gott offen zu bleiben. Eine *gemeinschaftsfähige* Kirche, die aus Gottes Gemeinschaft lebt, bildet genau darum keinen Gegensatz zur *gesellschaftsfähigen* Kirche, die das Beste der Stadt sucht. Eine *religionsfähige* Kirche, die das Übersetzen übt, kann wiederum nicht auf die geglaubte Kirche, die Überlieferung weitergibt, verzichten. Wer Theologie treibt, achte darauf, *dialogfähig* zu bleiben. Ich hoffe, diese Kombination macht Schule!

62 Michael Moynagh, *Church in Life: Innovation, Mission and Ecclesiology*, London 2018, 415.