

Heil als Gemeinschaft

VON ERHARD GRIESE

An die Kirche werden heute zweierlei verschiedene kritische Anfragen gestellt: 1. Was leistet sie für den einzelnen Menschen? 2. Was leistet sie zur Veränderung unserer Gesellschaft? Die erste Frage schließt den heimlichen Vorwurf ein, die Kirche treibe zu viel Veräußerlichtes, etwa eine Zweckenfremdung des Evangeliums in Richtung Politik und soziale Revolution. Die zweite Frage setzt den Verdacht voraus, die Kirche treibe zu viel Verinnerlichung und bloße Seelenpflege.

Formal gesehen, heben sich die beiden einander gegenläufigen kritischen Fragen gegenseitig auf. Trotzdem wird kaum jemand leugnen, daß *beide* den Finger auf einen wunden Punkt legen. Die Kirche ist eine sehr komplexe, verschiedengestaltige Größe. Schon deshalb sind beide Fragen berechtigt. Wie aber verhalten sie sich zueinander? Gibt es eine Antwort, die beide Anfragen berücksichtigt?

Zunächst einmal ist soziologisch zu antworten, daß bei näherem Zusehen das Problem des einzelnen und das der Gesellschaft nicht so weit voneinander entfernt sind. Der einzelne lebt ja ständig in sozialen Interaktionen. Vor allem aber: Er findet sein Individuum-Sein gerade im Prozeß sozialer Kontakte. Wenn ein Kind nicht genügend Sozialkontakte hat, dann erfährt es seine Individualität nicht genügend und ist damit entscheidend benachteiligt. Andererseits besteht unsere Gesellschaft nicht nur aus einzelnen (das wäre eine Binsenwahrheit), sondern sie ist auch durch einen jahrhundertelangen Prozeß der Bewußtwerdung der individuellen menschlichen Existenz geprägt, der niemals wieder rückgängig gemacht werden kann. Christentum, Renaissance und Aufklärung waren zu je ihrem Teil daran beteiligt bzw. sind selbst von ihm geprägt worden.

Einer soziologischen Analyse des Christentums — im großen Maßstab — drängt sich die Tatsache auf, daß das Christentum ungleich mehr, ja qualitativ anders als jede andere Weltanschauung, Philosophie, Kultur und Religion die beiden äußersten Punkte dieser Koordinate thematisiert hat, die vom Individuum zum Kollektiv reicht. Diese Spannung der beiden Positionen liegt bereits in der neutestamentlichen Ausprägung der christlichen Botschaft deutlich und voll ausgebildet vor. Nirgendwo sonst wird der Mensch so auf seine persönliche

Existenz hin angeredet wie in der Botschaft Jesu und der Apostel. Zugleich aber wird, etwa in dem Bilde des *einen* Leibes Christi, dargestellt in dem einen Brot, zu dem die vielen Körner zusammengebacken sind („*ein* Kuchen“ sind die Christen untereinander und mit Christus, sagt Luther einmal) eine Wirklichkeit dargestellt, die an kommunikativem Charakter von keiner anderen soziologischen Größe zu übertreffen ist und die ihrem Wesen nach *communio*, Gemeinschaft, schlechthin ist.

Diese Spannung des Individualaspekts und des Sozial- oder kommunikativen Aspekts, beide in äußerster Exposition, macht das soziologische Charakteristikum des Christentums aus. Die Sakramente sind Zeichen dieser Spannung. Die Taufhandlung redet den einzelnen persönlich-namentlich an und bezieht ihn zugleich in den „Leib“ der Kirche ein. Die Symbolik des einen Brotes und des einen Kelches beim Abendmahl ist selbst Außenstehenden deutlich; zugleich ist es nicht verwunderlich, wenn die Gemeindefrömmigkeit den Abendmahls Empfang immer als die ganz persönliche Zueignung des Heils versteht.

„Gemeinschaft“ kann und darf hier aber nicht universalistisch mit der Gesamtgesellschaft verwechselt werden. Dieses Mißverständnis würde gerade die individualisierende Funktion der Kommunität aufheben. Pseudomoderne Ekklesiologien scheinen dieses Mißverständnis freilich vorauszusetzen, wenn sie die Unterscheidung (nicht Scheidung) von Kirche und (übriger) Welt hintanstellen oder gar bekämpfen. Religionssoziologische Untersuchungen (z. B. von Will Herberg) vor allem in Amerika legen aber die Erkenntnis nahe, daß gerade mit der anonymen, den einzelnen einblendenden Massengesellschaft die Bedeutung der religiösen Gemeinschaft wächst, die dem einzelnen zu seiner Identität verhilft. Dem neuzeitlichen Liberalismus dagegen scheint das notwendige Gegengewicht zu seinem individualistischen Menschenbild zu fehlen. Religionen haben Kultstätten und -amphyktionien, Weltanschauungen haben Schulungsstätten und Auditorien, Philosophien haben eine Schüler- und Anhängerschaft, aber in der Struktur ist das alles etwas wesentlich anderes als „Gemeinde“. Das Wesen der Gemeinde ist nicht nur ein definiens, sondern auch ein *specificum* des Christentums.

Man kann Buddhist sein ebenso wie Kantianer oder Marxist, ohne einer entsprechenden Gemeinschaft anzugehören. Die asiatischen Hochreligionen (nicht freilich die „christliche Häresie“ des Islam) wollen zwar auch das Glück des einzelnen Menschen, aber sie streben es auf dem Wege des Ich-Verlustes an. Ihre religiöse Praxis zielt auf Minderung der individuellen Existenz. Im Christentum ist es umgekehrt, wenn es auch von außen kommende mystische Strömungen gegeben hat, die dem Typ nach dem asiatischen Verständnis ähneln. Aber eine Mystik, die den einzelnen aufgehen läßt in Gott, im All oder in der Kollektivexistenz der Menschheit ist nicht genuin christlich. Christ-

liche Frömmigkeit ist ich-stärkend, sie macht die individuelle Existenz mehr bewußt, und zwar gerade dadurch, daß der Mensch Gemeinschaft erfährt — mit Gott und mit der Glaubensgemeinde. „Nun lebe denn nicht ich, sondern Christus lebt in mir“ — das hat bei Paulus nicht wie bei manchen Mystikern zur Verminderung seines Ichbewußtseins geführt, sondern zu einem klareren und stärkeren Erfassen seiner persönlichen Existenz.

Der orthodoxe Theologe Sergij Bulgakow (Dialog zwischen Gott und Mensch, Marburg 1961, 35 f.) hat auf eine in der westlichen Christenheit kursierende Fehlvorstellung über den Heiligen Geist hingewiesen: Er mindere die Personalität des Menschen, in dem er wirkt. Vielmehr schaffe der Geist Gottes eine noch stärker profilierte Originalität des jeweiligen inspirierten Menschen. (Hier läge auch eine Lösung der Fragen zwischen Schriftinspiration und historisch-kritischer Forschung.)

An vielen Stellen ergeht heute die Aufforderung, die überholte Alternative Individualismus-Kollektivismus zu überwinden. Die Größe „Gemeinschaft“, zwischen diesen Alternativen gelegen und doch die propria der beiden Extreme umfassend, zeigt den Weg dorthin. Sie läßt den Menschen nicht allein und hilft ihm doch zu seiner jeweils eigenen Identität.

Bis hierher freilich ist noch von dem theoretischen Soll die Rede. Wie steht es mit dem praktischen „Haben“, mit dem kommunitären Element in der empirischen Christenheit? Adolf von Harnack hatte bereits erkannt, daß das stärkste missionarische Moment in der Urkirche ihr Gemeinschaftsleben, nicht ihre Wortverkündigung war. Genauer wäre heute zu sagen: Die Korrespondenz, ja Kongruenz von beiden, von Kerygma und Kommunität, machte ihre Anziehungskraft aus.

Schon die ersten Mönchsgemeinschaften sind dann aber ein Indiz und ein notwendiger, wenngleich problematischer Ersatz dafür gewesen, daß die Koinonia aus dem Leben der nachkonstantinischen Gemeinde geschwunden war. Vielleicht hat der Klerus selbst gelegentlich noch ein entsprechendes Gemeinschaftsempfinden gehabt. Er war ja selbst längst Ersatz für die fehlende Gemeinde geworden. Als alle Welt christlich wurde (oder werden mußte), da konnte die Kirche nicht mehr der Welt gegenüberstehen; da diese Gegenüberfunktion aber zum Wesen der Kirche gehört, brach sie sich eine neue Bahn in der Klerikalisierung als dem Gegenüber von Amtsträgern und Laien in der Reichskirche des Mittelalters. In gewissem Sinne war das ein notwendiger Vorgang, um Wesentliches am Evangelium festzuhalten. Jede Staats- und Volkskirche kommt von diesem Modell her, gleichgültig welche theoretische Amtslehre sie entwickelt. Selbst die cluniazensische Reform, die die Laien aus den kirchlichen Rechten verdrängt und dem Klerus die alleinige Entscheidung gibt, hat geschichtliche Notwendigkeiten für sich. Ähnliches gilt für den kuria-

len Kirchenstaat, der (im Unterschied zu den Ostkirchen) wenigstens die Eigenexistenz der Kirche gegenüber der weltlichen Macht und den Nationalstaaten festhält.

Von diesem „Sitz im Leben“ ist nicht nur die römisch-katholische Kirche, sondern sind auch die Volkskirchen der Reformation geprägt. Hier aber brechen heute die Fragen auf. Unsere Ekklesiologie, unser Amtsverständnis, unsere Konzeptionen von Seelsorge und Volksmission sind bestimmt von dem Modell, das sich im Gefolge von konstantinischer Reichskirche, Germanenmission und dem Corpus Christianum des Mittelalters herausbildete. Eine „klerikale“ Kernorganisation, gelegentlich von freiwilligen Frommen unterstützt, beherrscht, bedient und betreut die träge Masse der nominellen Mitglieder. Die üblichen Reformbestrebungen ändern daran nichts. Sie setzen nur anstelle der Sakramente säkulare Dienstleistungen. Das ist noch fragwürdiger.

Die Gründe, die diese alte Struktur erschüttert haben, mögen sehr vielfältig sein. Sie mögen auch noch nicht allorten zutreffen. Gerade das ist für die derzeitige Situation des Umbruchs kennzeichnend, daß verschiedene Situationen nebeneinander bestehen. Das wird an manchen Orten noch eine erhebliche Zeit der Fall sein. Schon darin liegt die Notwendigkeit eines Pluralismus in den Strukturen von Gemeinden und Parochien begründet. Besser als Halbheiten und Scheinreformen mag es daher unter Umständen sein, wenigstens konsequent und mit ganzem Einsatz der alten Situation gemäß die kirchliche Praxis zu gestalten.

Aber wir müssen auf das Neue vorbereitet sein. Die Lage beginnt sich zu ändern. Das institutionelle Gefüge der überkommenen Kirchenstrukturen ist nicht nur den Kritikern von links fragwürdig geworden, sondern längst auch den neuen „frommen“ Strömungen unter der Jugend. *Die Chance der Kirche von Morgen ist die konsequente Wiederentdeckung ihres Koinonia-Charakters.*

Jede Erneuerungsbewegung hat immer auch eine frühere Epoche als Vorbild und Modell vor Augen — wenn es richtig läuft, nicht als Ideal, das zu kopieren wäre, sondern als Skizze und Grundriß, die mit gegenwartsgemäßen Mitteln auszufüllen sind. So hat die Neubesinnung in den zwanziger Jahren und im Kirchenkampf an die ursprüngliche Reformation angeknüpft. Manche Gruppen der liturgischen Bewegung haben „hinter 1517“ zurückgeschaut und sich am frühen Mittelalter orientiert. Jetzt geht unser suchender Blick noch weiter zurück und überschreitet die konstantinische Wende. Johann Christoph Hampe hat (in einem m. W. noch unveröffentlichten Vortrag) dafür als Symbol einen Kirchbau aus dem frühen 4. Jahrhundert herangezogen: San Stefano rotondo in Rom, eine Rundkirche eigener Art, einziges Bauwerk zwischen Toleranzedikt und Reichskirche. *Vorher* war die Kirche eine unterdrückte Minorität, *nachher* eine herrschende Majorität. Nur in dieser kurzen Zwischenphase, als

sie den Katakomben entstieg und die erste Freiheit atmete, war sie Minorität und frei zugleich. Wie jeder Kirchbau eine theologische Aussage enthält und zugleich einer bestimmten sozialstrukturellen Situation von Kirche und Gesellschaft entspricht, so auch hier: die Kirche der Brüder, die zum Gottesdienst im Rund sitzen, jeder gleichweit entfernt von dem Block in der Mitte, der Thron des gegenwärtigen Christus und Altar zugleich ist.

Auch Fragen der Liturgie erscheinen in einem neuen Licht. Es ist erstaunlich, wie sehr unter der Jugend, vor allem etwa unter Theologiestudenten (soweit sie beten) die pietistischen und die liturgischen Traditionen zusammengewachsen sind. Eine Komplet, längst nicht so exakt gesungen wie ehemals, sondern eher verhalten, verinnerlicht, mit einer Lesung zum Tag des heiligen Johannes Chrysostomus und einer Zeit freier Gebetsgemeinschaft, ist ein Beispiel dafür. Nicht mehr die Formen sind das Problem, sondern wo Vertiefung und innere Beteiligung gesucht wird und Elemente einer *vita communis* vorausgesetzt werden können, da sind viele Formen möglich und werden von allen Beteiligten angenommen. Mit dem Entdecken der *Koinonia* als des unverzichtbaren Katalysators alles gemeinsamen Gottesdienstes löst sich manches „liturgische“ Problem von ehemals. Man entdeckt, daß nicht einmal die Altertümlichkeit oder die schwere Verständlichkeit der Sprache das entscheidende Handicap in der Vermittlung darstellen, sondern der fehlende Bezug auf gelebte Gemeinschaft. Warum war den liturgischen Gruppen die Meßliturgie oder das Stundengebet so eindrücklich — selbst wenn auch sie „sintemalen“ und „benedeien“ für schwer verdauliche Brocken hielten? Sie erlebten diese Worte und Riten in einem Gesamtzusammenhang, in einer Atmosphäre, die (die positiven Beispiele vorausgesetzt) auch solche Schwierigkeiten und noch ganz andere erträgt. Die Liturgie war zum Signal eines Erlebnisses geworden, das sie nicht nur aus sich selbst heraus produzierte, sondern das seine Quellen gerade in dem Miteinanderleben rund um den Gottesdienst herum hatte. Nach dem Schema des bedingten Reflexes vermochten Wort und Ritus vorher miterlebte Erfahrungen und Gefühle wiederum „abzurufen“.

Die Relevanz eines Gottesdienstes hängt nicht ab von der agendengetreuen Abfolge oder der Zahl der liturgisch gewandeten Zelebranten, sondern davon, **ob er eine vorhandene *Koinonia* auszudrücken** (und damit zu artikulieren, zu vertiefen und neu zu beleben) vermag. Hängt er auch ab von der Aktualität der aufgeworfenen Themen?

Es gibt zwei verschiedene, nicht unbedingt gegensätzliche, aber doch in ihrer Zielsetzung und dem daraus resultierenden Bemühen unterschiedliche Reformbestrebungen:

die *Extensivierung*: Differenzierung und Spezialisierung des Service, den die Kirche leistet, analog zu dem, was ein moderner Dienstleistungsbetrieb zu

tun hat, samt den entsprechenden Reformen: Imagepflege, Markt- und Kommunikationsforschung;

die *Intensivierung*: das Wiederfinden und Praktizieren der zugleich gottesdienstlichen wie lebensumspannenden Koinonia.

Haben wir den Mut, diese letzte Aufgabe zu sehen und anzugehen? Nur die in Koinonia lebende und selbstverantwortliche Gemeinde wird in der kommenden urbanen Welt die Chance haben, glaubwürdig zu sein. Vorläufig werden Dienstgruppen, Personalgemeinden, Hauskreise und Kommunitäten ihren Platz halten müssen. Aber das Ziel sehen wir nur klar, wenn wir erkennen, daß wir über die sakramentalistische ebenso wie über die gesellschaftsdiakonische Versorgungskirche hinauskommen müssen.

Die beiden Fragen, die zu Beginn aufgeworfen wurden, bestehen zu recht. Die Christenheit wird dann recht auf sie antworten, wenn sie dem einzelnen das Bewußtsein und das Akzeptiertwerden seiner persönlichen Existenz in der Koinonia der Gruppe, der Gemeinde, anbieten und wenn sie damit zugleich dem Anliegen der Veränderung der Gesellschaft entgegen kann: Der Kirche ist nicht die universale Veränderung der ganzen Welt verheißen, sondern sie soll Modell für eine erneuerte Welt, Angebot einer Gegengesellschaft sein, die in sich die Inhumanität der Welt überwindet. Sie kann immer nur *partem pro toto* die Welt heiligen. Ihr Leben muß Angebot sein und bleiben, Angebot gerade auch in dem Sinne, daß es jedem die Freiheit läßt, es abzulehnen. Sie darf nicht die Welt universalistisch vereinnahmen, gerade auch nicht im Sinne einer sanften, unsichtbaren Neuaufgabe eines Corpus Christianum. Die Gemeinschaft der Christen ist Modell, vorläufig, auf ständige Reformation hin angelegt, aber zugleich berufen, die ganze Fülle der kommenden Herrlichkeit vorwegzunehmen und zu erahnen, einer Herrlichkeit, die im Zeugnis der Bibel immer wieder beschrieben wird als Teilhabe, als Partizipation, als Miteinander, als Koinonia zwischen Gott und seinen Kindern.