

Grenzgänge der Gemeinschaft

Herausgegeben von
ELISABETH GRÄB-SCHMIDT
und FERDINANDO G. MENGA

Dogmatik in der Moderne

17

Mohr Siebeck

Dogmatik in der Moderne

herausgegeben von
CHRISTIAN DANZ, JÖRG DIERKEN, HANS-PETER GROSSHANS
UND FRIEDERIKE NÜSSEL

17

herausgegeben von

Grab-Schmidt und Ferdinando G. Menga



Dogmatik in der Moderne

herausgegeben von
CHRISTIAN DANZ, JÖRG DIRKEN, HANS-PETER GROSSHANS
UND FRIEDRIKE NÖSSEL

17



Grenzgänge der Gemeinschaft

Eine interdisziplinäre Begegnung zwischen
sozial-politischer und theologisch-religiöser
Perspektive

herausgegeben von
Elisabeth Gräß-Schmidt und Ferdinando G. Menga

Mohr Siebeck

ELISABETH GRÄB-SCHMIDT, geboren 1956; Studium der Ev. Theologie in Göttingen, Heidelberg und Mainz; 1992 Promotion, 2001 Habilitation, 2002–10 Professorin für Systematische Theologie an der Universität Gießen; 2007–09 Direktorin des Instituts für Religionsphilosophische Forschung der Universität Frankfurt; seit 2010 Professorin für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Ethik an der Ev.-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

FERDINANDO G. MENGA, geboren 1974; Dr. Phil., Dr. iur. et pol. rer. und habilitiert nach dem italienischen Hochschulsystem als „associate professor“ in den Bereichen: Moral-, Rechts-, politische und theoretische Philosophie; zur Zeit Post-Doc Forscher am Institut für Ethik, Ev.-Theologische Fakultät, Universität Tübingen.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Fritz Thyssen Stiftung für Wissenschaftsförderung.

ISBN 978-3-16-154743-0

ISSN 1869-3962 (Dogmatik in der Moderne)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 Mohr Siebeck, Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von Nädle in Nehren gebunden.

Vorwort

Dieser Band versammelt die Beiträge einer internationalen Tagung, die sich im September 2013 am Institut für Ethik der Ev.-Theologische Fakultät der Universität Tübingen unter dem Titel »Gemeinschaft: Ort der Krise, Ort der Chancen« dem aktuellen Thema der Gemeinschaft gewidmet hat.¹ Es handelte sich dabei um den exploratorischen Versuch, den äußerst problematischen Charakter der heutigen, hoch-komplexen Gesellschaften aus einer interdisziplinären Perspektive zu thematisieren, die nicht nur – wie üblich – sozial- und politisch-philosophischen Positionen Rechnung trägt, sondern diese auch mit religiös-theologischen Perspektiven ins Gespräch bringt. Ermöglicht werden soll die Erörterung einer radikal multi-perspektivischen Lektüre der pluralen Züge des heutigen Zusammenlebens in all ihren – befreienden wie auch beunruhigenden – Dimensionen, die einen Blick auf ein Gemeinsames nicht verstellen, sondern eröffnen.

Höchste Aktualität gewinnt dieses Thema im Jahre 2016 durch die erhöhten Spannungen im Feld der Migrationspolitik, die angesichts kulturell-religiöser Dynamiken mehr und mehr defensive und fremdfeindliche Gemeinschaftsstrategien hervorrufen, bis hin zu einer Eskalation in einem neuen *clash of civilizations*, der – wie im Fall Brexit – sogar epochale Errungenschaften der europäischen politischen Kultur aufzugeben sich nicht scheut.

Alle Beiträge im vorliegenden Band versuchen dieses Thema einer Pluralität der Gemeinschaft und einer Gemeinschaft der Pluralität aus verschiedenen Perspektiven und theoretischen Ansätzen zu behandeln, ohne den Anspruch zu erheben, eine endgültige Antwort zu liefern. Ganz im Gegenteil wird vielmehr in allen Aufsätzen der Versuch unternommen, diese Frage aufs Neue zu stellen und offen zu halten. Gewehrt werden soll der Erstarrung von Positionen in der öffentlichen Sphäre, die alte und gefährliche Gigantomachien ins Leben rufen. Eine endgültige einheitliche Hypostasierung des Sozialen wird dadurch in Frage gestellt, als man die *Grenzgänge der Gemeinschaft* auf die Kontingenz ihrer Stiftung und damit ihre konstitutiv transformative Verfasstheit verweist, die Bewegung und Veränderung immer wieder reaktiviert, ohne den Blick auf das Gemeinsame zu verlieren.

Zu danken haben wir vielfältig. Zunächst sei denen gedankt, die der Einladung zur Tagung gefolgt sind und Ihre Vorträge zur Publikation zur Verfügung gestellt haben. Unser besonderer Dank gilt Herrn Dr. Henning Ziebritzki, dass dieser Band beim Verlag Mohr Siebeck erscheinen kann, sowie Frau

¹ Ausnahmen sind die Beiträge von Jean-Luc Nancy und Roberto Esposito. Diese Autoren, die an der Tagung nicht teilnehmen konnten, haben dennoch zwei für das Thema einschlägige Texte für die Publikation bereitgestellt.

Rebekka Zech für die verlagstechnische Betreuung. Unser Dank gilt auch in besonderer Weise dem Herausgeberkreis der Reihe *Dogmatik in der Moderne* Christian Danz, Jörg Dierken, Hans-Peter Großhans und Friederike Nüssel für die Aufnahme in ihre Reihe. Ferner möchten wir denen danken, die bei der Herausgabe des Bandes geholfen haben: Tobias Zeeb, Julian Zeyher und Christian Schumacher, die Korrektur gelesen haben. Darüber hinaus war Christian Schumacher für die Erstellung des Registers und der Druckvorstufe verantwortlich. Schließlich gebührt unser Dank der Fritz Thyssen Stiftung, die diese Publikation durch einen namhaften Druckkostenzuschuss unterstützt hat.

Tübingen, im Juni 2016 Elisabeth Gräß-Schmidt, Ferdinando G. Menga

Höchste Aktualität gewinnt dieses Thema im Jahre 2016 durch die erhöhten Spannungen im Feld der Migrationspolitik, die angesichts kulturell-religiöser Dynamiken mehr und mehr defensive und fremdenfeindliche Gemeinschaftscharaktere hervorruft, bis hin zu einer Eskalation in einem neuen Stadium der Zivilisationskritik – wie im Fall Brexit – sogar epochale Eintragungen in die europäische politische Kultur aufzuweisen sich nicht scheut. Alle Beiträge im vorliegenden Band versuchen dieses Thema einer Pluralität von Perspektiven und theoretischen Ansätzen zu behandeln, ohne den Anspruch zu erheben, eine endgültige Antwort zu liefern. Ganz im Gegenteil wird vielmehr in allen Aufsätzen der Versuch unternommen, diese Frage nicht nur zu stellen und offen zu halten, sondern vielmehr auf der Grundlage von Positionen in der öffentlichen Sphäre die standortgebundene Eigenheit der Sozialen und dadurch in Frage gestellt als man die Universalität der Gemeinschaft auf die Kontingenz ihrer Stellung und damit ihre konstante transformativ Veränderlichkeit verweist, die Bewegung und Veränderung immer wieder reaktiviert, ohne den Blick auf das Gemeinsame zu verlieren. Zu danken haben wir mehreren Verlegern, die diesen Band, die der Öffentlichkeit zum ersten Mal und ihre Fortsetzung zur Verfügung zu stellen. Einem besonderen Dank gilt Herrn Dr. Heiner Ziehm, dass dieser Band beim Verlag Mohr Siebeck erscheinen konnte sowie Frau Dr. Ingrid Schmitt, die die Publikation ermöglichte.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort V

Elisabeth Gräß-Schmidt / Ferdinando G. Menga
 Einleitung
 Gemeinschaft an der Schnittstelle des sozialphilosophischen
 und theologischen Diskurses 1

*I. Sozial- und politisch-philosophische Perspektiven
 zur Gemeinschaft*

Burkhard Liebsch
 Vergemeinschaftung und sozialer Tod
 Gehör finden und Einbeziehen in politischer Perspektive – ohne Gewähr 17

Thomas Bedorf
 Risiken (in) der Anerkennung 49

Sofia Näsström
 »We, the people«: The Problem of Foundation 63

Ferdinando G. Menga
 How Much and What Kind of Radical Democracy Can a Community
 Withstand? 79

Fabio Ciaramelli
 The Seduction of Immediacy and the Risk of Unanimity in Political
 Community 95

Jean-Luc Nancy
 Brüderlichkeit 105

Roberto Esposito
 Von Gemeinschaft zu Biopolitik 113

II. Theologische Perspektiven zur Gemeinschaft

Michael Moxter

Das Unsichtbare der Gemeinschaft und die Verborgtheit der Kirche .. 127

Philipp Stoellger

Kirche am Ende oder am Ende Kirche?

Auf welche Gemeinschaft dürfen wir hoffen? 149

Rachel Muers

Welcoming the Future: Community, Hospitality and Future Generations 187

Eilert Herms

Kirche als gestiftete Gemeinschaft durch das Wort 199

Georg Pfleiderer

Communio Sanctorum

Kirche als Ethos-Gemeinschaft und Ethos-Produzentin? 215

Autorenverzeichnis 233

Namenregister 235

Sachregister 241

Einleitung

Gemeinschaft an der Schnittstelle des sozialphilosophischen und theologischen Diskurses

Elisabeth Gräß-Schmidt und Ferdinando G. Menga

Das Thema der Gemeinschaft rückt in der Gegenwart erneut in den Vordergrund politiktheoretischer Debatten und gemahnt nicht von ungefähr an längst abgegoltene, überholte Versprechen. Die Kontroverse um Gesellschaft und Gemeinschaft ist schließlich nicht neu, sondern sie hat sich vor gut 100 Jahren mit der einschlägigen Schrift von Ferdinand Tönnies¹ zum kontroversen Thema entwickelt. Jedoch hat die Thematik der Gemeinschaft nicht selten reaktionäre Tendenz entfaltet, ist sie doch aus der Konstitution der Gemeinschaft gegenüber ihren Abgrenzungen nach außen im Sinne des Freund-Feind-Schemas² bestimmt. Der Begriff enthält mithin atavistische Konnotationen, die jedenfalls der Freiheit und Mündigkeit des aufgeklärten Subjekts entgegenzustehen scheinen, insofern er auf scheinbar unvernünftige Stimmungen und Sehnsüchte verweist.

Wird also mit diesem Thema eine reaktionäre Sehnsucht bedient, die sich aus massiven Abgrenzungen speist und Exklusion statt Inklusion befördert? Ist das Thema damit eines, das dezidiert pluralismusfeindlich ist, einem engen Gemeingeist verpflichtet, bis hin zur völkischen Gemeinheitsfantasie? Diese Fragen sind berechtigt, die Befürchtungen können jedoch – soweit wir sehen – ausgeräumt werden. Das Ziel der in diesem Band versammelten Untersuchungen ist jedenfalls nicht das der Etablierung einer archaischen Gemeinschaft, sondern einer Gesellschaft, die um die Notwendigkeit ihres Handlungsvermögens weiß und darum besorgt ist, dieses zu erhalten. Wie dies gelingen kann, darüber meint man sich Gedanken machen zu müssen unter Einschluss, aber auch jenseits der Vergewisserung der Freiheit und Mündigkeit des aufgeklärten Subjekts, das jedenfalls selbst mit der Bewältigung der ausdifferenzierten, hochkomplexen Moderne überfordert ist. Wie sich seit längerem zeigt, betrifft diese Überforderung auch das Feld der Politik. Einige Faktoren, die dafür verantwortlich zeichnen, seien hier genannt.

¹ F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Grundbegriffe der reinen Soziologie (1887), Darmstadt 2010 (Nachdr. d. 8. Aufl., Leipzig 1935).

² Vgl. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 2002 (Nachdr. d. 5. Ausg. v. 1963), S. 26.

der in systematischer Beziehung zu dem steht, was oben als konstitutive Nicht-Identität von Sein und Bedeutung bezeichnet wurde.

Abschließend ist Folgendes festzuhalten: Wer von sozialer »Gemeinschaft« spricht, fokussiert sein Interesse auf sichtbare Größen, die unter empirischen Bedingungen identifizierbar sind. Gemeinschaften sind soziale Phänomene und als solche beobachtbar. Das ist der Grund, warum man von der Gemeinschaft aller Steuerzahler nicht spricht, sondern den gemeinten Sachverhalt mengentheoretisch reformuliert. Obwohl Gemeinschaften sichtbar sind, operieren sie auf der Grenze zwischen sichtbarem und unsichtbarem, zwischen Realem und Imaginärem. Daraus resultieren Ambivalenzen wie etwa die, dass Mitgliedschaft klar und deutlich bestimmt (weil sie rechtlich geregelt ist), während Zugehörigkeit und Verbundenheit vage bleiben, aber überhaupt erst den Begriff der Glaubensgemeinschaft konkretisieren.

Die Kirche ist eine menschliche Gemeinschaft, für die es konstitutiv ist, um ihre eigene Unverfügbarkeit zu wissen und dieses Wissen in ihrem Symbolsystem auch zur Darstellung zu bringen. Von der Entfaltung einer Ekklesiologie wird man – abgesehen von den komplexen ökumenischen Fragen – erwarten dürfen, dass sie einen spezifischen Blick auf die Eigenart menschlicher Gemeinschaft erlaubt. Darin begründet sich ihre Relevanz für die Allgemeinheit. Sie ist keine binnenkirchliche Sonderlehre, sondern eine Konkretion evangelischer Soziallehre bzw. alteuropäisch gesprochen: eine erste Gestalt einer Theorie des objektiven Geistes.

Beide kommen allerdings dann nicht zustande, wenn man die Rede von der Verborgenheit der Kirche ausschließlich der Kategorie der Unsichtbarkeit subsumiert und die Kirche als Gemeinschaft des Herzens oder des Hörens denkt, die sich aus antirömischen Affekt für das Ineinander von Sichtbarem und Unsichtbarem, von Realem und Imaginärem nicht interessiert. Wenn die Dogmatik sich solche kategorialen Unterbestimmungen erlaubt, wird sie zu Recht von der Kirchensoziologie abgelöst.

Kirche am Ende oder am Ende Kirche?

Auf welche Gemeinschaft dürfen wir hoffen?

Philipp Stoellger

1. Zur Eröffnung

Der in Tübingen 2013 mit dem Lucas-Preis geehrte Giorgio Agamben erklärte in einer Rede von 2009 in Notre-Dame de Paris (erschieden unter dem Titel *Kirche und Reich*):

Die totale Verrechtlichung und Ökonomisierung der zwischenmenschlichen Beziehungen, die Verwechslung dessen, was wir glauben, hoffen und lieben können, mit dem, was wir gezwungen sind, zu tun oder nicht zu tun, zu sagen oder nicht zu sagen, sind Ausdruck einer Krise nicht nur des Rechts und des Staats, sondern auch und gerade der Kirche.

Denn als Institution kann die Kirche nur leben, wenn sie mit ihrem Ende in direkter Verbindung steht. Schließlich kennt die christliche Theologie nur eine Institution, die weder Auszeit noch Ende kennt: die Hölle. Insofern ist das heutige politische Modell, dass die Ewigkeit der Welt-Ökonomie anstrebt, ein infernalisches. Bricht die Kirche ihre ursprüngliche Verbindung zur *paroikia* ab, verliert sie sich unweigerlich in der Zeit. [...] Wird die Kirche die historische Gelegenheit ergreifen und sich auf ihre messianische Berufung besinnen? Andernfalls bestünde die Gefahr, dass sie vom Untergang, der allen irdischen Regierungen und Institutionen droht, mitgerissen wird.¹

In verwandter Weise meinte Katrin Göring-Eckardt anlässlich der Lutherdekade »Ein gänzlich laizistischer Staat, der alle Religionsausübung privatisiert und jede öffentliche Darstellung verbietet, drängt Religion nicht nur in die Hinterhöfe der Gesellschaft und macht die Religionen so unsichtbar, sondern er bringt sich auch um Debatten, die ihn vor der Banalität des rein Ökonomischen behüten können.«² So sehr man dem zustimmen geneigt sein mag,³ kann man doch zögern. Göring-Eckardt meinte: »Kirchen und

¹ G. AGAMBEN, *Kirche und Reich*, Berlin 2012, S. 29–31.

² Vgl. K. GÖRING-ECKARDT, *Wie viel Religion verträgt die Demokratie?*, in: *Schatten der Reformation. Der lange Weg zur Toleranz*, hrsg. v. EKD, Frankfurt a.M. 2012, S. 26–27, 26.

³ Ein Problem traditioneller Gemeinschaftsbegriffe im Politischen ist, dass sie sich selbst begründen und behaupten (müssen) im Horizont »absoluter Immanenz« (vgl. J. VOGL, Einleitung, in: DERS. (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt a.M. 1994, S. 7–27, hier: S. 22.). Demgegenüber erscheint ein transzendenter Grund ambig: Einerseits steigert er die Gefahr, damit eine »absolu-

Religionen [...] halten das ›Fenster zum Himmel‹ offen.«⁴ Wirklich? Göring-Eckardt und Agamben teilen Furcht und Feind: die »totale Verrechtlichung und Ökonomisierung«. Aber – wo die Gefahr ist, wächst das Rettende leider noch lange nicht. Was wäre, wenn die »Banalität des Ökonomischen« längst die Deutungsmacht in der Kirchenpolitik übernommen hätte und die möglichst »totale Verrechtlichung« auch der Kirchen längst im Gange wäre?⁵ Und wäre *das* die Aufgabe der Kirchen: Heilsmedium zu sein, indem sie Zugang zur Transzendenz eröffnen? Dann wären die Kirchen heilsnotwendig, auch für den modernen Staat. Sie wären transzendenzkompetent und retten die Immanenz vor ihrer Selbstverschließung. Ob das faktisch stimmt, ist das eine; das andere ist, wenn man es normativ versteht, ob damit nicht die Kirchen mit Gott verwechselbar werden. Wer eröffnet den Zugang »zum Himmel«?

Agamben meinte, die Institution Kirche müsse mit ihrem Ende in Verbindung stehen. So spricht kein Prophet oder Schwärmer, sondern ein Jurist und Kritiker Carl Schmitts. Denn die ewige Institution sei die *Hölle* – so seine negative These. Näher ausgeführt wird das im Zentrum seines vielbändigen Homo-sacer-Projektes, im Band *Herrschaft und Herrlichkeit*: in seiner Deutung der Angelologie als politischer Theorie des Christentums. Am Ende der Zeit werden – so folgt er Thomas von Aquin – die Ämter der Engel aufgehoben und die Ökonomie komme an ihr Ende – bis auf die Hölle: dort verwalten die Engel die ewigen Bestrafung der Sünder, während vom Himmel aus die Erlösten diesem infernaln Spektakel mit Freude zuschauen im Genuss der ewigen Qual der Verdammten.

Die Monstrosität dieser theologischen Erfindung ist evident. Interessanter ist, was Agamben daraus macht: die »Idee der ewigen Regierung (also das Paradigma der modernen Politik)« sei »eine infernale Idee.«⁶ Das schreibt ein Italiener, vermutlich nicht ohne an die Kurie⁷ oder eher noch an die

te Gemeinschaft« zu behaupten, die unanfechtbar, selber ewig etc. ist, also ihr »Wesen« und ihre Wesenseigenschaften von der als Grund in Anspruch genommenen Transzendenz bezieht. Ein gravierender Vorteil solch eines »Absolutismus« ist sc., dass damit alle »Fürsten dieser Welt« kritisierbar werden. Nur ist das mit einer ebenso gravierenden Hypothek belastet: der Gefahr einer »Divinisierung« der Gemeinschaft. Andererseits ermöglicht die Begründungsfigur der Transzendenz, dass die Gemeinschaft nicht durch Selbstbegründung und -behauptung bestimmt ist, sondern von diesem ihr entzogenen Grund her kritisierbar bleibt.

⁴ K. GÖRING-ECKARDT, *Wie viel Religion verträgt die Demokratie?*, S. 27.

⁵ Vgl. das »Gleichstellungsgesetz« der Nordkirche.

⁶ G. AGAMBEN, *Die Beamten des Himmels. Über Engel, gefolgt von der Angelologie des Thomas von Aquin*, Frankfurt a.M./Leipzig 2007, S. 67; vgl. DERS., *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo Sacer II.2)*, Frankfurt a.M. 2010, S. 196.

⁷ Der Hintergrund dafür könnte die Enzyklika »Mystici Corporis« von 1943 sein, in der die »Identität der empirischen Hierarchie mit dem Leib Christi« vertreten wird (was im Kern nichts Neues für die römische Perspektive ist). Vgl. T. RENDTORFF, *Art. Kirche*,

Berlusconi-Administration zu denken (wie das im deutschen Kontext klingt, ist eine andere Frage). Was hier entdeckt wird in der Angelologie ist seit Dionysius nichts Neues: dass die Theologie im Medium des Imaginären politische Theorie treibt. Die himmlischen Hierarchien sind immerhin die Urstiftung der Begriffsgeschichte von »Hierarchie«. Der lange Schatten dieser Tradition reicht weit, wenn die Obrigkeit als »von Gott eingesetzt« gilt oder man an Schöpfungsordnungen glaubt. Als folgte aus dem einen Grund auch die Einheit und Reinheit der Gemeinschaft in ihren sozialen Ordnungen.

Wenn die »ewige Institution« infernal wäre, die Verewigung institutioneller Hierarchie höllisch, wirft das Fragen für die Theologie auf. Sollte zu hoffen sein, dass Kirche eine ewige Institution sei – Form und Medium ewigen Lebens? Dürfen wir hoffen, dass die Kirche am Ende der Zeiten alles ist, allumfassend und universal – womit im Übrigen ein immer noch schärfer exkludierter Rest (des Rests...) »draußen« bliebe? Protestantisch wäre man mit Agamben sicher schnell einig in der Kritik solch einer »absoluten Institution«: das wäre der Wunsch nach Verewigung und Verabsolutierung von menschlichem Machwerk. »Dämonisch« hätte Tillich das genannt, in verwandter Tonlage. So lebensnotwendig Institutionen für menschliches Zusammenleben sind (auch Religion kann nur »positiv« sein), so höllisch würde es, wenn man diese kulturellen Formen für den Anfang der Ewigkeit hielte. Kafka hat solch ein infernales Imaginäres ja eingehend vor Augen geführt: die ewige Institution des Schlosses. Die protestantisch naheliegende Frage ist dann: *Sollte nicht am Ende auch Kirche am Ende sein?* Vergehen und überflüssig werden? Wer das zu hoffen wagt, wird nicht nur mit mancher Kirchenleitung und anderen Ordnungshütern Probleme bekommen. Es ist auch zu hoffen, einen anderen Fehlschluss zu vermeiden: Geist gegen Form zu setzen, Freiheit nur in Formlosigkeit zu suchen oder die Leibhaftigkeit von Gemeinschaft zu verkennen.

Diese Spannung scheint der Horizont zu sein, in dem die Frage nach dem Gemeinschaftsbegriff ihren Sitz im Leben und Denken findet: in den gegenwärtigen Diskursen um Gemeinschaft und einer Theologie des Politischen, die nicht gleich theopolitisch wird oder bei jeder Gelegenheit den »status confessionis« ausruft. Ekklesiologie ist sicher ein Ort von »Gemeinschaftsdiskursen«. Aber gerade »der« Kirchenbegriff steht unter Generalverdacht einer geschlossenen Gemeinschaft mit exklusiven Regeln und entsprechend macht- und gewaltvoller Durchsetzung derselben. Daher ausgerechnet die Ekklesiologie aufzurufen als Erinnerungsraum für innovative Gemeinschaftsdiskurse kann kontraintuitiv erscheinen, wenn nicht absurd. Wenn das dennoch versucht wird, geht es um eine Aporie oder Quadratur des Zirkels: »Kann« die Gemeinschaft namens Kirche das Außerordentliche (ihr Woher und Wohin) dergestalt Ordnung werden lassen, dass diese Ordnung das Außerordentliche

in: J. RITTER und K. GRÜNDER (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Basel 1976, Sp. 837–842, hier: Sp. 841.

zur Sprache (zur Welt) bringt? Oder: wie vermeidet diese Gemeinschaft es, ihren außerordentlichen Anfang und ihre außerordentliche Bestimmung nur »in Ordnung« zu bringen und damit zu mortifizieren?

Die Frage richtet sich auf den eschatologischen Grenzwert, in dessen Licht dann auch aktuelle Krisen und Selbsterhaltungsstrategien der Kirchen zu beurteilen sind. Wäre man bekennender *Neuprotestant*, hätte man es hier leicht: Kirchen können vergehen, denn Christentümer können auch ohne sie bestehen. Nur taucht die Frage dann gewandelt wieder: ist am Ende alles Christentum oder am Ende auch das Christentum am Ende, eschatologisch entbehrlich als besondere Form der Gemeinschaft (mit Gott)? Wäre man »*Religionslos*« und in diesen Fragen indifferent, hätte man es leicht: natürlich sollte auch das Christentum am Ende am Ende sein. Nur – so indifferent kann ein Christ schwerlich sein. Und aus welcher Position könnte man die christliche Signatur einer Gemeinschaft für so gleichgültig erklären? Die konziliante, großzügige Antwort könnte sein: am Ende mag auch das Christentum ewig leben, aber nicht an und für sich, nicht als finale Inklusionsform aller, sondern als eine neben und mit anderen. Finales *Mitsein* aller miteinander wäre die irenische Hoffnung, ohne dass es noch einen Narzissmus der kleinen oder großen Differenzen gäbe. Eine aufgeklärte Irenik kann das so sehen – aber Sinn und Bedeutung der Differenzen würde damit im Grunde vergleichgültigt aus einer Zuschauerposition.

In Frage steht hier in Form einer eschatologischen Reflexion ein *Begriff von Gemeinschaft, der ihre Grenze reflektiert*: die extrinsische »am Ende« und die intrinsische, nicht ihrer selbst mächtig zu sein. Als »Menschenwerk« – oder anders gesagt: als kulturelle Form und institutionelles Machwerk – ist jede Gemeinschaft ebenso begrenzt, prekär und labil, wie sie sich gerade deswegen selbst zu erhalten sucht, meist auch zu steigern, zu sichern und zu stabilisieren. Es gibt daher eine konstitutive *Aporie* in jeder Gemeinschaft: *bei noch so deutlicher Labilität immer noch mehr Stabilität zu suchen – und bei noch so viel Stabilisierung diese Labilität nicht bewältigen zu können.* Denn Gemeinschaft ist eine »zerbrechliche Lebensform,«⁸ die gerade aufgrund ihrer stets »unzureichenden Gründe« immer noch härteren Grund sucht – und im Begehren solcher Härtingung dann zur gefährlichen Lebensform werden kann.

2. Kirche am Ende oder am Ende Kirche?

Mit der Frage nach dem Ende und der Endlichkeit von Kirche geht es hier *nicht* um einen erneuten Abgesang auf die »Jahrhunderte der Kirche«. Das wäre so leicht wie überflüssig und wohl auch falsch. Bei allen Kirchenkrisen

⁸ Mit B. LIEBSCH, *Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit – Differenz – Gewalt*, Berlin 2001.

zeigt sich doch deren Beharrungsvermögen, das nicht nur die Gebildeten unter ihren *Verächtern* erstaunen kann. Keine Empirie oder Polemik also, sondern es geht um eine *eschatologische* Frage: was dürfen wir hoffen im Blick auf die Kirche? Dass sie am Ende vergeht – oder dass sie vollendet alles sein wird, alle umfassend, gar »alles in allem«? *Kontraktion* bis zum Verschwinden oder universale *Expansion* sind die beiden Grenzwerte. Der eine würde Kirche als Mittel und Provisorium begreifen, der andere als Selbstzweck und Anfang der Vollendung – auf dass Kirche »alles in allem« sei.

Der Alternative könnte man sich zu entziehen suchen, wenn man beides zugleich erhofft: die sichtbare Kirche möge vergehen, ihr unsichtbares Wesen aber bestehen und endlich offenbar werden, auf dass sie am Ende »alles in allem« sei (womit sie Gott Konkurrenz machen könnte)? Damit wäre aber schon entschieden, dass ein unsichtbares Wesen das »Eigentliche« sei. Was derzeit noch latent bleibe, solle antizipiert und manifest werden, auf dass es zur finalen Form ewigen Lebens werde. Dieser Antagonismus mit seiner Teleologie durchzieht (nicht nur) die Christentumsgeschichten. Das Sichtbare, Außen sei uneigentlich, das Unsichtbare, Allerinnerste sei eigentlich und wesentlich: die Pneumatiker gegenüber den Sarkikern, oder auch die Heiligen und wahrhaft Frommen, Erweckten, Charismatiker gegenüber den »Lauen«. Solch eine Stufen- und Trennungsekklesiologie, wie sie christlich seit Korinth bekannt ist, spaltet nicht nur die »Gemeinschaft,« sie identifiziert auch das eigentliche Wesen mit der religiösen Elite, die sich dazu erklärt hat.

Dagegen war die römische Lösung klug: die Gemeinschaft der Gläubigen mit der Institution zu identifizieren, um solche elitären Trennungsfiguren zu überwinden. Nur folgte daraus der hyperbolische Anspruch: »wir sind's,« was dereinst alles in allem sein wird. Der Anspruch der gnostischen Pneumatiker wurde von der Institution offensiv übernommen – außer uns kein Heil. Das staatsanaloge Modell (in römischer Rechtstradition) ist klar: Repräsentanz als Form der Präsenz Gottes bzw. des Heils, Partizipation als Einordnung in die hierarchische Ordnung, und Verkörperung des Heils im Sakrament mit exklusiver Verwaltung durch die Institution (Alleinvertretungsanspruch). Damit wird wie in einem Staats- ein *Heilsorganismus* entworfen, der des Glaubens seiner Regenten und Minister problemlos ermangeln kann. Die ontotheologische Heilsökonomie ist offenbar und manifest: Heil ist exklusiv in dieser Ordnung zu finden – und was außer dieser Ordnung ist, ist wider sie, heillos also.

Auch wenn dieses Modell Relativierungen erfahren hat, bleibt es im Kern doch in Kraft, wie die Fragen um Kirchen- und Mahlgemeinschaft zeigen. Gilt den einen die Regel: *Wo Kirche, da Mahlgemeinschaft*. Deswegen bedürfte es zuerst einer juristisch wasserdichten Kirchengemeinschaft. Den anderen gilt die *vorzügliche* Gegenthese als Regel: *wo Mahlgemeinschaft, da Kirche*.

Deswegen entstehe Kirchengemeinschaft aus Mahlgemeinschaft, nicht ohne anarchische Geste. Kirche als Konstituens von Mahlgemeinschaft heißt: Heil ist Institution und Institution ist Heil. Für die Gemeinschaftstheorie folgt aus dieser Alternative: entweder Gemeinschaft werde konstituiert durch die allein legitime Institution – oder umgekehrt maßgebend durch Vollzüge und Ereignisse wie das Mahl. Mahlgemeinschaft als Konstituens von Kirche heißt: Heil ist Mahl (Fest, Feier, Vollzug) und Mahl ist Heil. Dessen Institution wird dann sekundär (zum Epiphänomen?).

Nur ist das eine etwas überschwängliche Antwort. Denn der Prozess der Formwerdung und Institutionalisierung⁹ ist kein Abfall vom reinen Anfang, sondern ein kulturell unvermeidlicher Prozess (wie auch immer man das begründen mag¹⁰). Institution ist wie andere Kulturtechniken kein Übel, auch kein notwendiges Übel, sondern eben – Kultur, in aller Ambivalenz. Erst *ex post* oder *post festum* stellt sich die Frage, ob die kulturellen Formen nicht eine problematische Eigendynamik entwickeln. Zur Weitergabe der Urimpression – der Gekreuzigte ist auferweckt und realpräsent – bilden sich Traditionsformen und Institutionen (Amt, Regula, Rom, Schrift). Diese Formen religiöser Gemeinschaft sind nicht Selbstzweck, sondern »Mittel zum Zweck«: Kommunikationsmedien, die wie alle Medien nicht *allein* in ihrem Zweck aufgehen, sondern *auch* Selbsterhaltungs- und -steigerungstendenzen entwickeln. Institution will überleben und wachsen, wäre die etwas animistisch klingende Regel.¹¹

Folglich entsteht eine Ambivalenz: was als Form zur *Fremderhaltung* gedacht war, will (zumindest *auch*) *Selbsterhaltung*. Gilt dann die Regel, *bei noch so großer Selbsterhaltung der kulturellen Form eine immer noch größere Fremderhaltung?* Oder aber *bei noch so großer Fremderhaltung eine immer noch gründlichere, untergründige Selbsterhaltung?* Die konstitutive Ambivalenz von Institution scheint unentrinnbar – und daher die Frage: ob am Ende nicht auch diese ambivalente Form zu Ende gehen müsse. Eine Kirche, die diese Ambivalenz verkennt, täuscht sich und andere.

⁹ Vgl. die Arbeiten von K. TANNER, Die Macht des Unverfügbaren. Charisma als Gnädengabe in der Thematisierung von Institutionalisierungsprozessen im Christentum, in: G. ANDENNA, M. BREITENSTEIN und G. MELVILLE (Hg.), Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter, Münster 2005, S. 25–44; DERS., Stabilisierung durch Dauerreflexion, in: DERS. (Hg.), Christentumstheorie. Geschichtsschreibung und Kulturdeutung, Leipzig 2008, S. 231–237.

¹⁰ Dass Religion »positiv« ist, mag man verschieden begründen (subjektivitätstheoretisch, objektiv-idealistisch, empirisch, kulturtheoretisch). Aber es ist so oder so plausibel. Ob das normativ zu verstehen ist, ist eine eigene Frage: das Reich Gottes gegen die Kirche auszuspielen (wie schon A. LOISY, L'évangile et l'église, Paris 1908), ist jedenfalls zu einfach.

¹¹ Medien »wollen« nicht nur als Mittel zum Zweck dasein (mit Kants Kategorischem Imperativ).

3. Unbehagen an der »Gemeinschaft«

Nicht nur für das theologische Denken ist »Gemeinschaft« ein »absoluter Begriff« (im Sinne Schmidt-Biggemanns): »Begriffe stellen Ansprüche. Man benutzt sie nicht ohne Risiko. Wahrscheinlich beherrschen wir ihre Semantik nicht so, wie diese Semantik uns beherrscht.«¹² Sie können unseren Verstand verhexen (mit Wittgenstein) oder vorsichtiger (mit Cavell) formuliert, Denkgewohnheiten so prägen, dass sie uns etwas so sehen lassen (Kirche *als* ein Leib), wie sie damit anderes verdecken (etwa die Machtfragen). Begriffe sind deutungsmächtig, oder mit Schmidt-Biggemann: Begriffe sind »Institutionen, die mit ihren Bedeutungsansprüchen diejenigen verpflichten, die mit ihnen denken.«¹³

Wer Gemeinschaft sagt, kommt an der dunklen Begriffsgeschichte mit ihren Voraussetzungen und Folgen nicht vorbei. Ist doch der Gemeinschaftsbegriff mit einer geradezu exemplarischen Missbrauchsgeschichte belastet, zumindest im Deutschen. Ein Anfang dieser Geschichte ist die Parabel des *Menenius Agrippa*,¹⁴ dem klassischen Dokument des politischen Imaginären (dessen Rezeptionsgeschichte die Konstanzer Forschungsstelle »Kulturtheorie und Theorie des politischen Imaginären« unter Leitung von Albrecht Koschorke eingehend erforscht¹⁵). Als – so die Legende¹⁶ – die Plebejer 494 v. Chr. gegen die Patrizier demonstrierten, habe Agrippa sie davon abbringen können, indem er eine Parabel vortrug.¹⁷ Die Glieder des Volkskörpers

¹² W. SCHMIDT-BIGGEMANN, Geschichte als absoluter Begriff. Der Lauf der neueren deutschen Philosophie, Frankfurt a.M. 1991, S. 9.

¹³ A.a.O., S. 10.

¹⁴ Agrippa Menenius Lanatus (auch Menenius Agrippa), geboren vor 540 v. Chr.; gestorben 493 v. Chr. Vgl. M. HILLGRUBER, Die Erzählung des Menenius Agrippa. Eine griechische Fabel in der römischen Geschichtsschreibung, in: Antike und Abendland 42 (1996), S. 42–56; D. PEIL, Der Streit der Glieder mit dem Magen. Studien zur Überlieferungs- und Deutungsgeschichte der Fabel des Menenius Agrippa von der Antike bis in 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M./Bern/New York 1985.

¹⁵ Vgl. <http://www.uni-konstanz.de/kulturtheorie/> (zuletzt aufgerufen: 08.01.2014); vgl. A. KOSCHORKE, S. LÜDEMANN, T. FRANK und E. M. DE MAZZA (Hg.), Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas, Frankfurt a.M. 2007.

¹⁶ Vgl. TITUS LIVIUS, Römische Geschichte, München/Zürich 1987, Buch II 32,9.

¹⁷ »Zu der Zeit, als im Menschen nicht wie jetzt alles im Einklang miteinander war, sondern von den einzelnen Gliedern jedes seine Eigene Meinung hatte und für sich redete, hätten sich die übrigen Körperteile darüber entrüstet, dass durch die Fürsorge, durch ihre Mühe und Dienstleistung alles für den Bauch gemacht würde, dass der Bauch aber in der Mitte ruhig bleibe und nichts anderes tue, als sich über die dargebotenen Genüsse zu freuen. Sie hätten sich daher verschworen, die Hände sollten keine Speise mehr zum Mund führen, der Mund solle, was ihm geboten werde, nicht mehr aufnehmen und die Zähne sollten nicht mehr kauen. Indem sie in diesem Zorn den Bauch durch Hunger zähmen wollten, kamen durch diesen Zorn die Glieder selbst zugleich mit dem ganzen

hätten ihre Funktion eingestellt, um gegen den faulen Magen zu rebellieren. Dadurch hätten sie sich selbst geschadet und daher eingesehen, dass im gegliederten Ganzen des Staatskörpers jeder Teil seine sinnvolle Funktion habe und auch ausüben müsse, um nicht den ganzen Staat zu schwächen. Die »Utopie des Ganzen« in Einheit, Reinheit, Eintracht und hierarchischer Ordnung zeigt sich darin exemplarisch als mythischer Grund des Politischen im Zeichen rigoroser Selbsterhaltung. Die Wirkungsgeschichte dieses Gleichnisses ist dementsprechend normativ: vorbildlich sei die Einheit des Leibes mit eindeutiger Funktion der Glieder, die störungsfrei in organischer Hierarchie zusammenarbeiten haben. Entwarf die *Politeia* eine geschlossene Gesellschaft, so die politische Leibmetapher eine nicht weniger geschlossene Gemeinschaft.

Die Probleme dieser Metaphorik vom politischen Körper als Organismus hatte Michael Moxter in seiner Studie zu Schleiermachers Ethik demonstriert:¹⁸ die Karriere der Organismusmetaphorik seit dem 18. Jh. ist eine Gegenbesetzung zur Maschinenmetapher, und daher eine prägende Gemeinschaftsmetapher gegen die Vertragstheorie der Gesellschaft. Angesichts von Globalisierungskrisen und postpolitischen Verhältnissen ist es daher wenig überraschend, wenn es zu einer Renaissance des Gemeinschaftsbegriffs kommt. Das ist nicht gleich als Polit- oder Sozialromantik unter Verdacht zu stellen. Die kritische Frage ist, wie man dem Dual von *physis* und *thesis* entkommt: einer zu starken Fundierung der Gemeinschaft als Natur- oder Schöpfungsordnung, oder einer zu schwachen als (beliebige?) Konstruktion.¹⁹ Wie kann von Gemeinschaft dies- oder jenseits solcher Dualisierung und Engführung gesprochen werden?

Der absolute Begriff²⁰ zieht absolute Metaphern an: Leib, Volk, Nation, Organismus etc., mit daraus folgenden Modellen. Nicht der Begriff der Gemeinschaft ist das Problem – sondern wie er näher bestimmt, vor- und dargestellt wird, d.h. in welchen Metaphern und Modellen er konkretisiert wird. »Ein Leib« und »ein Volk« sind in ihrer politischen Tradition unsäglich

Körper zu schlimmster Entkräftung. Da sei klar geworden, dass auch der Bauch eifrig seinen Dienst tue und dass er nicht mehr ernährt werde als dass er ernähre, indem er das Blut, von dem wir leben und stark sind, gleichmäßig auf die Adern verteilt, in alle Teile des Körpers zurückströmen lasse, nachdem es durch die Verdauung der Nahrung seine Kraft erhalten habe« (a.a.O., Buch II 32,9–11).

¹⁸ M. MOXTER, Güterbegriff und Handlungstheorie. Eine Studie zur Ethik Friedrich Schleiermachers, Kampen 1992, S. 137–176.

¹⁹ Darauf antwortete mit Ihrer Studie I. DÄRMANN, Figuren des Politischen, Frankfurt a.M. 2009. Was wäre der »Leib« der Gemeinschaft, wie ihre Phänomenalität zu bestimmen: wie zeigt sich eine Gemeinschaft? Welche Kohäsion (Mitsein?) ist sinnvoll zu beanspruchen?

²⁰ Absolut im Sinne der anscheinend unersetzbaren Sprachform und persistenten Sozialform.

geworden. Kann man dann in Theologie und Kirche diese Metaphern noch so bruchlos brauchen, wie es geschieht?

In der EKD-Programmschrift »Kirche der Freiheit« heißt das *erste Leuchtfeuer* (als ginge es um eine kirchliche Exzellenzinitiative): »Auf Gott vertrauen und das Leben gestalten – den Menschen geistliche Heimat geben. Im Jahre 2030 ist die evangelische Kirche nahe bei den Menschen. Sie bietet Heimat und Identität an für die Glaubenden.«²¹ Darin wird programmatisch manifest, was man »Egozentrik« einer Gemeinschaft nennen könnte: die Identitätspolitik der »Sorge um sich« oder Selbstsorge. Dem entspricht eine Bildpolitik, die auf Selbstdarstellung und -vergewisserung hin angelegt ist. So heißt es zusammenfassend:

Diese zwölf Leuchtfeuer sind Orientierungslichter auf dem Weg zu einer evangelischen Kirche in Deutschland, die als vitale religiöse Gemeinschaft auch im Jahre 2030 Gottes Barmherzigkeit für alle Menschen verkündet. Sie hat sich den unabwiesbaren Herausforderungen rechtzeitig gestellt und den notwendigen Mentalitätswandel frühzeitig zu gestalten versucht. Dabei weisen die starken Bilder von der Kirche: das Licht der Welt, die Stadt auf dem Berge, der Leib Christi und Christus als das Haupt des Leibes dem Aufbruch die Richtung.²²

Von der Leibmetapher als Figur möglichst fugenloser Einheit wird hier auffällig ungebrochen und emphatisch Gebrauch gemacht. »Licht,« »Stadt« und »Leib« sind die symptomatischen Grundmetaphern, nicht Dunkel, Schatten oder Vororte und das weite Land.

Strategisch wird das statistisch untermauerte Bedürfnis nach »Heimat und Identität« als Feld der religionsökonomischen Bewirtschaftung betreten, auf dem das Dienstleistungsunternehmen EKD profitieren will.²³ Anders gesagt: Das Programmpapier stellt sich symptomatisch in die Tradition der »new economy« und repräsentiert eine *new economy of religion*.²⁴ Im Geist von Konkurrenz und Konkurrenz wird mit der Programmschrift ein ökonomischer Investmentplan für die geplante Entwicklung der EKD präsentiert. – Angesichts dessen wird die notierte Fraglichkeit der homogenisierenden Metaphern von »ein Leib« und »ein Volk« vermutlich plausibel.

²¹ Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert, hrsg. v. EKD, Hannover 2007, S. 49.

²² A.a.O., S. 100.

²³ Vgl. a.a.O., S. 15: »Je ungewisser persönliche Lebenssituationen und berufliche Wege werden und je fragwürdiger eingelebte Sinnkonstruktionen und vertraute Ideale von Leistung und Erfolg erscheinen, desto mehr suchen die Menschen nach Sinn und Bedeutung, nach Freundschaft und Liebe, nach Gemeinschaft und Werten. Sie suchen danach, was über den Tag hinaus Halt gibt.« – So sei »das Gefühl, ›zu einer Gemeinschaft gehören‹ zu wollen, entscheidend für die Zugehörigkeit oder den Wiedereintritt in die Kirche. Fast ein Drittel aller Protestanten gibt dies als wesentliche Motivation für die Kirchenmitgliedschaft an.« (A.a.O., S. 16).

²⁴ Gegründet wurde die Arbeitsgruppe 2004, die Publikation des Programms erfolgte Sommer 2006, also vor dem Crash 2008.

Es scheint, als würde einem »Gemeinschaftsmissverständnis« aufgesessen,²⁵ das spätestens seit der Skepsis gegenüber der Französischen Revolution beliebt ist: als wäre Gemeinschaft das warme und geschützte Residuum gegen die Kälte einer offenen Gesellschaft. Missverständlich wird das, wenn die Ambiguitäten verkannt werden: wenn etwa im Namen des Einen und Eigenen eine Einheit (von Wille, Handeln, Fühlen) gefordert wird – und damit Machtfragen semantisch kaschiert werden, Differenzen marginalisiert, Fremdes exkludiert oder Brüche des Eigenen verkannt. Dieses Missverständnis ist kein Privileg kirchlicher Gemeinschaften. Floriert es dort doch ebenso wie andernorts – als wäre Gemeinschaft »authentisch,« »identisch,« »echt,« besonders menschlich, »eigentlich« und so weiter. Als hätte eine Ortsgemeinde oder eine Landessynode einen homogenen »Wesenswillen,« als hätte sie »einen Geist« und »einen Ort,« »einen Herd« und »eine Tafel« als einen gemeinsamen Besitz (mit Tönnies). Wäre nicht angebracht, all das bestenfalls zu »haben, als hätten wir nicht«? Oder mehr noch: es besser *nicht* zu haben, gar nicht haben zu *wollen*, um auf einen homogenen »Wesenswillen« verzichten zu lernen?

4. Gemeinschaft ist imaginär

Das Gemeinschaftsmissverständnis hat (mindestens) zwei Wurzeln: für real zu halten, was allenfalls *imaginär* ist (und damit keineswegs weniger wirksam); und im Medium des Imaginären »Selbstbestimmungen« von Gemeinschaft zu folgen, die gefährlich werden können. Zur Aufklärung darüber ist ansatzweise der Begriff des Imaginären etwas näher zu bestimmen. Imaginär heißt weder bloß fiktiv oder unwirklich, noch auch schlicht »real,« realisiert, »vorhanden« oder »vertraglich festgelegt«.

Wollte man den ontologischen Status von imaginär näher bestimmen, wäre eine Zwischenbestimmung von »real und fiktiv« nötig, die man »*nicht unwirklich*« nennen könnte. Es »ist« ein Drittes, das sich der leicht irreführenden Alternative von real und unreal oder fiktiv entzieht. Was »nicht unwirklich« ist, kann gleichwohl (oder gerade) von immenser Wirksamkeit sein. Woraufhin wir leben, woher wir uns bestimmen lassen oder bestimmt werden kann sogar »*wirklicher als die Wirklichkeit*« sein. Sei es die »wahre« Wirklichkeit des Kommenden (wie einer »kommenden Gemeinschaft«) oder die »eigentliche,« »bedeutsame« Wirklichkeit des Begehrten – beide sind in einem emphatischen Sinne wirklich und darin wirksamer als das Faktische, Vorhandene oder »Alte«. In dem Sinne gibt es auch und gerade am Ort der Religion imaginäre Größen, die wirklicher als die Wirklichkeit sind: das

²⁵ In Analogie zum »Lebensweltmissverständnis«: vgl. H. BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a.M. 3 1986, S. 7 ff.; DERS., *Wirklichkeiten in denen wir leben*. Aufsätze und eine Rede, Stuttgart 1981, S. 3 ff.

Reich Gottes zum Beispiel. Die damit vorgeschlagene Differenzierung und Intensivierung des Wirklichkeitsbegriffs ist sc. nicht unproblematisch, aber gleichwohl gängig und explikabel: schon die biblisch vertraute Unterscheidung von *dieser* Welt und der *kommenden* zeigt solch eine Differenz an (*olam hazäh* und *habah*). Auch eine Eschatologie im Anschluss an Luther wird ohne solch eine Differenz nicht auskommen, wenn der alte vom neuen Menschen unterschieden wird (*nicht* zu verwechseln mit dem äußeren und inneren).

In Tradition Lacans wäre zu formulieren: Das Imaginäre einer Gemeinschaft bestimmt ihre symbolische und soziale Ordnung. Im Denken und Sprechen von Gemeinschaft zeigen sich – so daher die hermeneutische Hypothese – Figuren des Imaginären, die die symbolische Ordnung der Gemeinschaft regulieren: *was wir hoffen* (dürfen, wollen, sollen, wagen), und zugleich auch, *was wir fürchten*. Im Sprechen von Gemeinschaft zeigt sich nicht nur eine symbolische Ordnung, sondern auch symptomatisch Außerordentliches, das Imaginäre, von woher und woraufhin wir leben (und wogegen). Insofern ist Gemeinschaft ein absoluter Begriff des sozialen Imaginären, um das die Metaphern kreisen, in denen sich zeigt, wie wir »auf menschliche Weise miteinander leben« wollen – und wie nicht: etwa mit und von Gott, oder mit und für Andere – oder auch nicht.

Mit dem so umrissenen Begriff des Imaginären ist zwar die Modalität des Denkens und Sprechens von Gemeinschaft näher verortet. Nur ist das mitnichten normativ vorzüglich oder emphatisch als *per se* wünschenswert zu beurteilen. Denn Gemeinschaft als imaginär zu bestimmen, ist nicht ohne *Ambiguität*. Damit *kann* eine Substanz prätendiert werden, die in Mythen, Legenden oder anderen Ursprungsgeschichten dargestellt wird. Die Romantik war dafür besonders disponiert: das Älteste ist das Wahre, das Volk, das Ersehnte. Das soziale Imaginäre ist anfällig für Substantialismen.²⁶ Das hat formal einen schlichten Grund: das Gemeinsame der Gemeinschaft gilt als das Eigene, ihr Selbst, das sie im Innersten zusammenhält. Als wäre die Gemeinschaft eine *imago* – deren Wesen ihr zu eigen wäre.

Statt als *Substanz* sei hier vorgeschlagen, es als *Funktion* zu verstehen (im Sinne Cassirers): nicht als eine Wesensbestimmung, sondern als eine *Relation* zum Woher, Wozu und Wohin einer Gemeinschaft. Dann wird (wie bei der *imago*) das Gemeinsame »*Außen*« verortet, ihr entzogen als nicht zu eigen – als eine Bestimmung, die wirksam ist und gültig, indem sie geglaubt, geliebt und erhofft wird, kurz: indem sie *begehrt* wird.

²⁶ Für die Theologiegeschichte wäre das relevant: die (kirchen-)politischen Ideen des Pietismus ebenso wie des religiösen Sozialismus, der Geschichte des Luthertums ebenso wie der so verschiedenen Reformierten auf ihre Figuren des sozialen Imaginären hin zu untersuchen.

Nun kann auch das wieder resubstantialisiert werden, wenn es in einem mythischen oder historischen Ursprung als »realpräsent« behauptet würde.²⁷ Das ließe sich in der Geschichte politischer Mythologie gut verdeutlichen, neuzeitlich seit Hobbes wie Rousseau. Dagegen hilft, die begehrte Bestimmung »im Kommen« zu verorten: als künftig, neu, extern, entzogen, aber darum nicht weniger wirksam. Eschatologisch hieße das auf Theologisch: prophetisch, messianisch oder auch utopisch verfasst zu sein. Was derart »im Kommen« ist, ist darum nicht weniger wirksam: es ist potentiell *präsent im Entzug*.²⁸ Damit bleibt die Bestimmung der Gemeinschaft ihr so entzogen, dass sie ihr nie zu eigen sein kann, keine *Eigenschaft* der Gemeinschaft werden kann.²⁹

Wenn das Gemeinsame, die Bestimmung der Gemeinschaft »im Kommen« ist (wie das Reich Gottes) – was hieße das für die Gemeinschaft namens Kirche? Ist sie der Weg dahin oder das Subjekt des dahin führenden Heilshandelns? Ist die Kirche das Medium der Realisierung des Kommenden? Würde man das vertreten, wäre diese *Gemeinschaft als Sakrament* verstanden: als Form der Realpräsenz des Kommenden (und sei es nur als Antizipation). Damit würde der Substantialismus wiederkehren: als wäre der Kirche zu *eigen*, was ihr aufgegeben ist.

Kirche als »gegläubte«³⁰ ist eine *kommende* Gemeinschaft, und das heißt: nicht-identisch mit der »realexistierenden« Kirche. Als »Werk Gottes« kraft des Geistes ist die geglaubte eine kritische Differenzbestimmung zur Kirche als Menschenwerk – also kein *Ermächtigungs*-, sondern ein *Entmächtigungs*-grund, und damit auch ein Grund der Machtkritik. Es gehört zur ungewöhnlichen Eigenart christlichen Bekenntnisses, den Grund dieser Gemeinschaft als entzogen, nicht-zuhanden und nicht-identisch mit der sichtbaren Gemeinschaft zu bekennen. Die geglaubte Kirche (als imaginäre Größe) ist der Grund der *Selbstkritik* dieser Glaubensgemeinschaft. Daher ist das behauptete Ineinander oder der Chiasmus von geglaubter und gemachter Kirche ebenso Grund von Kritik wie von Missverständnissen.³¹

²⁷ Sei es als imaginäres Wesen (Gemeinschaft) oder als Kontrakt (Gesellschaft), oder anders, falls diese Disjunktion von Tönnies unvollständig wäre. Die Ursprungsimagination des »Kommunismus«, auch der des Urchristentums, ist ein nicht erst seit Rousseau gängiges Deutungsschema.

²⁸ Vgl. P. STOELLGER und T. KLIE (Hg.), *Präsenz im Entzug. Ambivalenzen der Bildes*, Tübingen 2011.

²⁹ Das Modell ist aus der kritischen »imago«-Lehre bekannt.

³⁰ Vgl. Rudolf Bultmanns These, dass »es keinen Glauben an Christus gibt, der nicht zugleich Glaube an die Kirche als Träger des Kerygma wäre« (R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1961, S. 26).

³¹ IRENÄUS, *Contra haer.* III, 24, 1: »Ubi ecclesia, ibi spiritus sanctus dei, et ubi spiritus dei, illic ecclesia et omnis gratia«.

An dieser Stelle treten zwei Wege des Denkens von Gemeinschaft auseinander. Klassisch formuliert: *communio capax* oder *non capax infiniti*. Gemeinschaft im Zeichen von Kapazität, Vermögen und Macht – oder anders. Ist das Kommen, die Vollendung oder schlichter das Ziel im Rahmen des Möglichen für die Gemeinschaft? Ist es ihre Kapazität, ihr Vermögen und damit auch in ihrer Macht? Dagegen wird der eschatologische wie der messianische Einwand lauten: mitnichten. Denn dann wäre das Ziel der Gemeinschaft so zu »eigen«, dass die Gemeinschaft als kollektives Subjekt es »herbeiführen« und verwirklichen könnte.

Non capax infiniti muss von der Gemeinschaft gesagt werden, um sie nicht so zu übertreiben, dass es ihre Möglichkeit wäre, das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit ins Werk zu setzen. Wenn von Blanchot her Nancy wie Agamben von der »entwerkten Gemeinschaft« sprechen (*desœuvré, inoperativeness*), bleibt mehrdeutig, was das heißt. Aber: es ist unverkennbar eine Figur der Passivität: eine Suspension oder Negation des Werks, theologisch gesprochen »des Menschenwerks«. ³² »Entwerkte« Gemeinschaft ist nicht vermögendes, mächtiges Handlungssubjekt, das sich selbst konstituiert, sondern ist passiv konstituiert (theologisch: *creatura verbi*). Dann ist sie ihrer Bestimmung nicht mächtig. Ihre paradoxe Macht ist *potentia passiva*. Wenn dem so ist, kann man auch nicht Gemeinschaft und Möglichkeit identifizieren, wie es Agamben tut: »Gemeinschaft und Möglichkeit identifizieren sich restlos, denn das Innewohnen eines gemeinschaftlichen Prinzips in jeder Möglichkeit ist die Funktion des notwendig potentiellen Charakters jeder Gemeinschaft«. ³³

Dagegen wäre für einen eschatologischen wie messianischen Gemeinschaftsbegriff plausibler, von ihrem notwendig »impotenten« Charakter zu sprechen (oder impossiblen). Dann ist Gemeinschaft nicht von »ihrer Möglichkeit« her zu verstehen, sondern von ihrer Unmöglichkeit: dem was *ihr unmöglich und entzogen* ist: was sie hoffen darf, aber nicht ins Werk setzen kann. Sie gibt ein Versprechen, das sie nicht halten kann – wie theologisch auszuführen sein wird.

5. Communio – statt Leib

Versteht man, wie im Bisherigen bereits vorausgesetzt, Kirche als *communio* (respektive *koinonia*, wie es biblisch wie etwa aktuell in ökumenischen Dis-

³² Das wäre die kritische Pointe ihrer »inoperativeness« zum positiven Sinn des »desœuvrement« S. unten.

³³ G. AGAMBEN, *Lebens-Form*, in: J. VOGL (Hg.), *Gemeinschaften*, S. 251–257, hier: S. 255.

kursen belegbar ist und von Christoph Schwöbel erneut entfaltet wurde),³⁴ können ekklesiologische Reflexionen mit gegenwärtigen Gemeinschaftsdiskursen ins Gespräch kommen. Nur ist »Gemeinschaft« eminent mehrdeutig aufgrund der Übercodierung des theologischen Gemeinschaftsbegriffs. Die Komposita mit Gemeinschaft sind derart zahlreich, dass einen nicht nur Schwindel überkommen kann, sondern auch Zweifel an dem Gemeinsamen der Gemeinschaft: Gemeinschaft mit Gott, Gemeinschaft der Gläubigen, Zeugnis-, Interpretations-, Kommunikations-, Solidar-, Mahl-, Gaben-, Liebes-, Leidens-, Bildungs-, Sozialisationsgemeinschaft, der Ökumene (Kollekte), bis zur trinitarischen Ökonomie und himmlischen Hierarchie zeigen die semantische Überfülle theologischer Gemeinschaftsdiskurse.

Dabei tritt Gemeinschaft auf verschiedenen Ebenen auf:

- als Begriff für das Verhältnis zu *Gott* als Grund,
- im Besonderen zu *Christus* (Mitleiden/-sterben/-auferstehen) als Bestimmtheit,
- für das Verhältnis der *Gläubigen* untereinander (Gemeinde, Genossenschaft, Kirche, Ökumene),
- als Metapher und Modell bestimmter *Sozialformen* und *-praktiken* (Mahl, Zeugnis, Bekenntnis, Teilen/Kollekte),
- und daher abgeleitet in *ökumenischer* Funktion: Gemeinschaft der Kirchen bzw. der Religionen.

Latent bleibt meist das Exkludierte: alle Anderen, die *nicht* Glieder dieser Gemeinschaft sind. Einerseits ist gängig, dass *alle* in die Gemeinschaft inkludiert werden sollen (Verheißung und Universalisierung), andererseits bleibt unklar, was mit den *dennoch* Exkludierten geschieht (ewiger Tod?). Die Universalisierung produziert einen immer noch schärfer exkludierten Rest (des Rests des Rests *ad infinitum*). Offen bleibt dabei, ob Israel eine selbständige Alternativgemeinschaft ist (Röm 9 ff.) – was alle Exklusivansprüche und Universalisierungsthesen widerlegen würde.

Von besonderer Relevanz v. a. des paulinischen Gemeinschaftsbegriffs(-gebrauchs) ist, dass damit nicht nur eine *communio* mit Gott und der Gläubigen im Blick ist, sondern auch die *Sozialgestalt* und das Verhältnis zu *Anderen* (Jerusalem). Insofern ist der paulinische Gemeinschaftsbegriff durchaus *offen* und *anschlussfähig*. Wird eine so gedeutete Gemeinschaft als Grundbegriff gewählt, wird die soziale und politische Grammatik davon entlastet, zu selbstverständlich den Metaphern »Volk Gottes« und »Leib Christi« zu folgen. Im Unterschied dazu eröffnen die Mahlgemeinschaft (Essen, Trinken, Feiern), die Gabengemeinschaft (Teilen in Form der Kollekte für Jerusalem), die Zeugnisgemeinschaft oder die Leidens- und Liebesgemeinschaft (mit Christus, der Christen in ihrer Umwelt) eine andere soziale Grammatik und

³⁴ Vgl. C. SCHWÖBEL, Kirche als Communio, in: DERS., Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik, Tübingen 2002, S. 379–435, hier: 388 ff.

rufen andere Figuren des Imaginären auf, an denen man sich im Zusammenleben mit Anderen orientieren kann.

Kurz: Volk und Leib insinuieren oder prästendieren Einheit, Reinheit, Ganzheit und Ordnung, womit schnell zu viel beansprucht wird – und zu wenig Differenzierung ermöglicht, zu wenig Zwischenbestimmungen und Übergänge. Die Einheit, Kohäsion und funktionale Ordnung eines sozialen Körpers *als ein Leib* zu verstehen, kann zu *eng* und *exklusiv* werden gegenüber Abweichungen, kulturellen Differenzen und sozialem Wandel. Denn Gemeinschaft *als ein Leib* und *ein Volk* heißt stets: als *mein Leib* und *mein Volk*. Es richtet sich gegen die Anderen, Exkludierten und definiert sich durch die Exklusion eines Außen, von dem sie damit abhängig wird, ohne dessen mächtig sein zu können.³⁵ Derart Außen sind auch diejenigen Mitglieder der Gemeinschaft, die intern abweichen vom Eigenen. Dann folgt nur zu schnell Überwachung oder Selbstüberwachung bis in die ambivalente Gewissenserforschung, um das Andere im Eigenen aufzuspüren und zu »mortifizieren«.

Das wäre die Gemeinschaft als *Idem* (im Sinne Ricœurs), als möglichst fugenlose Identität: Reinheit und Einheit sind deren Ideal, das erfahrungsgemäß immer verfehlt wird, so dass solch ein Gemeinschaftsbegriff ein unvermeidlich unglückliches Gemeinschaftsbewusstsein bedingt. Wer maximale Reinheit will, um die Einheit zu sichern – wird Teufel austreiben, die er zuvor erfinden muss. Am Ort des Selbstverhältnisses heißt das: Monster, also Angstwesen zu erzeugen, um sie zu bannen. Am Ort des Sozialverhältnisses: Feindbilder zu machen, um gegen sie zu Felde zu ziehen. Und am Ort der Wissenschaft? – Feindschaften stiften und Ketzerhüte verteilen, um die Reinheit der eigenen Lehre zu demonstrieren?

Wie exklusiv, normativ und auch machtbesetzt die Leibmetapher als Grundfigur des sozialen Körpers der Kirche werden kann, zeigt sich, wenn damit Identitätspolitik in Kirchenparlamenten »gemacht« wird: weil »wir« alle »ein Leib« seien, müsse doch Konsens herrschen. Denn Konflikt und Dissens würden diese Einheit und Reinheit gefährden. Es scheint gelegentlich, als würden alle begründeten Bedenken vergessen, wenn es um die »richtige« oder »wahre« Gemeinschaft geht – als Gemeinschaft mit »dem« Richtigen und Wahren: mit Gott und von Christen. Als würde der »Grund« der Gemeinschaft auch sie selbst »heiligen« bis in ihre parlamentarischen Praktiken und bürokratischen Operationen. Wenn Kirche als »una sancta« geglaubt und bekannt wird – kann das zur *Behauptung* führen, sie *sei das realiter*, gar in Form einer bestimmten Institution. Diesen frommen Fehlschluss findet man nicht nur in Rom. Ein Fehlschluss ist das, weil vom Zeugnis und Bekenntnis des Glaubens an eine kommende Gemeinschaft auf die Behauptung einer

³⁵ In einer hermeneutischen Schubumkehr könnte man darin »aus Versehen« eine glückliche Paradoxie erkennen: Die exklusiv erzeugten Fremden werden zu solchen, von denen das Eigene abhängig ist und derer es sich nicht bemächtigen kann. Nur – affirmativ und ohne diese Paradoxie bliebe es bei einem unglücklichen Fremdbewusstsein.

vorhandenen Institution oder einer selbstgemachten Sondergemeinschaft »besonders frommer« Geister geschlossen würde.

Fazit: Die Leibmetapher eignet sich seit jeher besonders für normative Ansprüche und hierarchische Ordnung (wie subtil auch immer). Demgegenüber ist »Gemeinschaft« deutlich differenzkompetenter und führt weiter. Teilen, Feiern, Essen und Trinken kann man auch ohne hierarchische Ansprüche und ohne möglichst fugenlose Identität. Mit dieser Weichenstellung ist vorgeschlagen, Gemeinschaft von ihren metaphorischen Konkretionen zu unterscheiden, von den Figuren des Imaginären, an denen man sich im Sprachdenken und Leben in Gemeinschaft orientiert.

Hermeneutisch ist die Differenz zu machen nach der schlichten Regel: *abusus non tollit usum*. Auch wenn der Gemeinschaftsbegriff eine reiche Missbrauchsgeschichte hat, ist damit längst nicht der Begriff verbrannt oder zu verbannen. Denn der kehrt ohnehin immer wieder. Würde man den Begriff unter Generalverdacht stellen, würde man das Zeichen schlagen, statt bestimmte Gebrauchsgeschichten kritisieren. Allerdings muss man vermeiden, in der aktuellen Renaissance des Gemeinschaftsdenkens bekannte Probleme zu wiederholen.

Die Frage ist daher: welche Figuren des Imaginären für die Gemeinschaft aufgerufen werden, kritischer formuliert: welche wir hoffen dürfen und welche wir fürchten. Die hermeneutische These dabei ist, dass sich diese Figuren in Metaphern und Geschichten zeigen – und darin anzeigen, was begehrt wird oder was gefürchtet. Diese Doppelseitigkeit ist ein »Lackmustest« auf Gemeinschaftsbegriffe. Denn »gefürchtet« wird in der Regel alles, was sie gefährdet; gehofft hingegen, was sie bestärkt, steigert, expandiert und final vollendet.

6. Identitätsgefährdung versus Selbsterhaltung

Will man einerseits auf das kritische und eschatologische Potential des Gemeinschaftsbegriffs nicht verzichten und andererseits nicht die gefährlichen Potentiale dieses Begriffs revitalisieren, bedarf es der »Arbeit am Gemeinschaftsbegriff«³⁶ – in der sc. der Begriff immer schon seinerseits »an der Arbeit« ist (d.h. dass wir nicht nur seine Semantik beherrschen, sondern er mindestens ebenso die unsere).³⁷ Dabei ist die Differenz zur »Gesellschaft«

³⁶ Und an den Sprachformen, die er provoziert: Mythen, Geschichten, Gleichnisse, Metaphern und Metonymien.

³⁷ Dabei ist vorab kenntlich zu machen, ob Gemeinschaft pejorativ oder affirmativ gebraucht wird, »kritisch oder dogmatisch,« oder ob diese (vermeintlichen) Alternativen überschritten werden können und sollen. Kritisch war und ist der Ausdruck, wenn er auf die Gemeinschaft der Anderen bezogen wird; auf ideologische Gemeinschaften etwa. Affirmativ kann er sein, wenn er auf die »eigene« Gemeinschaft bezogen wird – was wie-

unvergesslich, so dass Gemeinschaft sofort einen »engen,« »dunklen« Beiklang hat: als ginge es um antimoderne Sozialformen, die auf ein Unbehagen an der modernen »Gesellschaft« reagieren und damit reaktionär wirken. In Zeiten der »Globalisierung« wirkt der Rekurs auf »Gemeinschaft« etwas sonderbar – gegenwärtig. Ist Gemeinschaft aufzurufen ein Krisenphänomen, wie seit Rousseau und in der Romantik? Aus einem Unbehagen an der maßlosen Moderne geboren, eine Sumpflühe der Spätmoderne? So spräche eine »Hermeneutik des Verdachts« – nur leider nicht ohne Grund. Denn der Topos »Gemeinschaft« ist auch ein Sammelplatz für kulturelle wie religiöse Atavismen, in denen ewig wiederkehrt, was verdrängt wurde oder als verwunden galt.

Dann erscheint Gemeinschaft als *zweilichtige* Gestalt im Ensemble kultureller Formen. Gemeinschaft *trotz allem* zu denken zu suchen, um sie nicht den Antimodernen zu überlassen, nicht im Antagonismus von maßloser Moderne und dem Jargon »eigentlicher Gemeinschaft« verkommen zu lassen – so verstehe ich die Arbeitsaufgabe der Herausgeber an die Beitragenden, wenn es heißt: es gelte »ein neues Verständnis von Gemeinschaft [zu] gewinnen, welches Identitätsgefährdung nicht als Bedrohung wahrnimmt, sondern als Chance zu Beweglichkeit, Offenheit und möglicher Erneuerung willkommen heißt« (so im Tagungsprogramm). Nun ist das allerdings *sehr viel* verlangt: »Identitätsgefährdung willkommen zu heißen« als besondere Chance. Wer mag das schon, zumal wenn solche Gefährdung übermächtigend oder gar gewaltsam daher käme? Welche Gemeinschaft würde die Gefährdung ihrer Identität begrüßen (können)? Welche hätte das je getan? Israel, in der Wüste, im gelobten Land, im Exil oder in der Diaspora?³⁸ Die Jünger Jesu oder die Apostel? Die frühen Christentümer, etwa die johanneische Gemeinde?³⁹ Oder Paulus in Korinth? Weder die Kirchen der alten noch der neueren Christenheit haben – soweit ich sehe – je die Gefährdung ihrer Identität willkommen geheißen. Welche der *protestantischen* Kirchen heute würde Gefährdungen ihrer Identität begrüßen?⁴⁰

Die Formulierung der Veranstalter klingt daher *absurd* – ist aber vermutlich *kalkuliert* absurd: eine Hyperbolé womöglich, mit der ein Ansinnen oder eine Hoffnung zur Sprache kommt, es könne eine Gemeinschaft kommen, die

derum kritisch oder apologetisch möglich ist. Beides ist möglich – und nötig, sofern man die »eigene« Gemeinschaft als solche genauer begreifen will: sei es die Europäische Gemeinschaft, die einer Gemeinde, einer Kirche, der Kirchen im Plural, die aller Gläubigen, aller Menschen oder jeder Kreatur.

³⁸ Oder kann man die hamartiologischen »Begründungen« des Exils ex post als »Begrüßung« der Bestrafung des abgefallenen Israels begreifen?

³⁹ Oder sollte die »Bedrängnis« der Gemeinde als Prüfung zur Bewährung verstanden werden?

⁴⁰ Es scheint jedenfalls keineswegs so, dass ekklesiologische Konzepte der von den Veranstaltern avisierten neuen Verständnis von Gemeinschaft bisher gerecht geworden wären.

nicht auf Selbstbehauptung, -beharrung und -steigerung aus wäre, sondern – auf was dann? Öffnung und Exposition, Gastlichkeit bis zum Äußersten – bis zur Selbstpreisgabe? Hier wird die Frage unausweichlich, was man zu hoffen wagt. Die Herausgeber könnten mit dieser gewagten Vermutung eine unmögliche Gemeinschaft im Sinn haben – eine imaginäre Gemeinschaft, die das täte und erlitte, was keine Gemeinschaft von sich aus vermag: auf Selbsterhaltung und -steigerung verzichten zugunsten von Fremderhaltung bis zur Selbstaufgabe. Und das klingt absurd.

Als Rückfrage zur Klärung: Ist hier die Gefährdung der Identität der Gemeinschaft gemeint, oder die (eines) ihrer Mitglieder? Die Frage ist nötig, weil die Gefährdung der Gemeinschaft durchaus und in ganz gängiger Weise als Chance ihrer Bewährung gesehen werden kann – auf dass die Mitglieder bereit sein mögen, für die Gemeinschaft ihr Leben zu geben: der Tod als freiwillige Selbstaufopferung ist die Form der Selbsterhaltung der Gemeinschaft. Gefährdung der Identität provoziert nicht nur Feind- und Fremdvernichtung, sondern fordert Selbsthingabe, im Grenzwert das Selbstopfer. Für die Gemeinschaft zu sterben, also für die eigenen Anderen meiner Gemeinschaft – ist der basale Anspruch der Gemeinschaft auf jedes ihrer Mitglieder: wer den Preis nicht zu zahlen bereit ist, gehört nicht (vollgültig) dazu. So ließe sich die Opferlogik bestimmen, der noch Hegels Staatsbegriff bestimmt – bis zu Paul Kahn oder Ulrich Haltern (in sc. kritischer Wendung). Darin zeigt sich, wer Ursprung und Herr solcher Gemeinschaft ist: der Tod als »absoluter Herr,« mit Erinnerung an Hegel formuliert.

Entsprechend kann Leander Scholz seine jüngst erschienene Habilitationsschrift kritisch betiteln »Der Tod der Gemeinschaft«⁴¹ als Zugrundegehen eines Gemeinschaftsbegriffs, der auf dem freien gewaltsamen Tod zugunsten der Gemeinschaft beruht: einen operlogischen Gemeinschaftsbegriff. »Säkularisierte« Kommunion, hätte Maurice Blanchot das genannt: »Die Stellvertretung im Sterben ist das, was die Kommunion ersetzt.«⁴² Kultur wie religionsgeschichtlich folgt das dem Modell »Leben aus Tod,« als wäre der Tod Ursprung des Lebens. – Nur sollte diese gefährliche Generalisierung nicht als Konsequenz oder Voraussetzung des Todes Jesu missverstanden werden. Denn damit würde sein Tod zum Banalfall einer Urstiftung und die Gemeinschaft auf Opferwiederholung und Todesgedächtnis verkürzt.

Die riskante Frage der Herausgeber wird hier folgendermaßen aufgefasst: Ist Gemeinschaft ekklesiologisch so zu verstehen, dass Identitätsgefährdung »willkommen heißen« wird? Dann und deswegen könnte die Ekklesiologie zum gegenwärtigen Gemeinschaftsdiskurs Weiterführendes und Außerordentliches beizutragen haben (ohne Hase und Igel zu spielen).

⁴¹ Vgl. L. SCHOLZ, Der Tod der Gemeinschaft. Ein Topos der politischen Philosophie, Berlin 2012; zu Hegel: vgl. a.a.O., S. 131 ff.; zu Ernst Forsthoff: vgl. a.a.O., S. 319 ff., bes. S. 323.

⁴² M. BLANCHOT, Die uneingestehbare Gemeinschaft, Berlin 2007, S. 25.

1. Christologisch scheint klar, dass die Lebensform Jesu als Gemeinschaftsgefährdung begann – und keineswegs willkommen heißen wurde. Es war eine Gemeinschaftsgefährdung, in der eine ausgesprochen gefährdete Gemeinschaft gestiftet wurde.

2. Zwar war die Gemeinschaft der Jünger wie später der Apostel und frühesten Gemeinden gefährdet. Aber »wie gewöhnlich« wurden diese Gefährdungen ihrer Identität ebenso ausgeschlossen wie theologisch dunkel gedeutet. Die johanneische Gemeinde zeigte darin ihr ebenso polemogenes wie gnoseogenes Potential.

3. Dennoch ist die liminale Form der Gemeinschaft »mit Christus« neutestamentlich als ursprüngliche Identitätsgefährdung (Jünger verlassen ihr altes Leben) wie als Identitätsbruch (Paulus) dargestellt und normativ ausgezeichnet worden. Die »charismatischen« Anfänge fordern den Bruch mit dem Alten.

4. Darin wird die eschatologische Differenz von Alt und Neu zur Leitdifferenz der Gemeinschaft, mit der Pointe, dass im Neuen das Alte präsent und widerständig bleibt (Luthers *simul*). Demnach ist der Bruch oder Riss von Dauer und stets manifest. Die Lebensform des Christen wie die Gemeinschaftsform der Christen ist stets »gefährdet« von einem Riss durchzogen – sofern denn ein liminaler Riss auf Dauer erträglich wäre. Luthers Regel der lebenslänglichen »Selbstmortifikation« (seine Transformation des mystischen leidentlichen Lebens und Liebens) ist zum Topos geworden: zur Denkgewohnheit, die einen Anspruch formuliert, an den man sich nicht gewöhnen kann.

Wenn der »fröhliche Wechsel« auch *salutare bellum* ist, und *stupendum duellum*⁴³ – führt das im Leben des Christen zum permanenten Kampf mit sich selbst als Altem: »hier muß sicher dafür gesorgt werden, dass der Leib durch Fasten, Nachtwachen, Arbeiten und andere angemessene Bemühungen geübt und dem Geist unterworfen werde, damit er dem inneren Menschen und dem Glauben gehorche und gleichförmig sei und sich nicht gegen ihn auflehnen oder ihn behindere, wie es seine Natur ist, wenn er nicht gezüchtigt würde.«⁴⁴ Die *purificatio* und *mortificatio concupiscentiarum*⁴⁵ heißt: »*corpus in servitutum redigatur et purificetur a concupiscentiis suis malis*.«⁴⁶ Die Vorstellung, *sua sponte* entspringe die Liebe aus dem Glauben in aller Freiheit – verkennt den harten Kampf bis zur *mortificatio*, der eminent autoaggressive Züge trägt in asketischer Tradition (und »demokratischen« Übertragung der mönchischen Ideale). Falsch kann das werden, wenn der Kampf gegen das »Alte« (im eschatologischen Sinn) zum Kampf gegen

⁴³ Vgl. R. RIEGER, Von der Freiheit eines Christenmenschen. De libertate christiana, Tübingen 2007, S. 179.

⁴⁴ A.a.O., S. 239.

⁴⁵ A.a.O., S. 249.

⁴⁶ Ebd.

den »Leib« wird, der nicht nur alt, sondern auch Kreatur und Medium der Neuschöpfung ist.

5. *Stabilisierungen und Schließungen* sind daher so verständlich wie ambig. Sollte nicht zur Festigung und Stärkung des Neuen gegenüber dem Alten die Stabilisierung »richtig« und »willkommen« sein? Sind Gefährdungen der *alten* Identität willkommen, aber die der *neuen* »vom Teufel«? So dass dann im Gewand des Neuen die alten Selbstbehauptungsstrategien von Gemeinschaft wiederkehren? Heiligt eine neue Bestimmung die alten Mittel? Ist es das, was wir hoffen dürfen? Als Verdeckung und Verkennung des Risses in »fröhlicher Selbststeigerung« und Selbstvergewisserung wäre das eine »Veraltung« des Neuen. Die alten Formen von Gemeinschaft und Selbsterhaltung würden im neuen Gewand wiederholt und ausagiert.

Wenn dem *nicht* so sein sollte, wären Lebens- und Sozialformen der Selbsterhaltung und -beharrung gründlich zu problematisieren, bis in die Institutionspolitik hinein. Ein Reformationsjubiläum müsste dann riskant werden für die Träger dieser Feierlichkeiten – zumal, wenn von »Kirche der Freiheit« die Rede sein soll. Denn Kirche ist nicht Form ewigen Lebens und als Form daher nicht auf Selbstverewigung hin angelegt (ursprungs- wie teleologisch), nicht auf Universalität und Einheit in finaler Inklusion aller – womit zudem der immer noch schärfer exkludierter Rest entstünde. Dass *Gott* als *einer, dreieiner*, universal, für alle aller Zeiten und als ewig begriffen wird, impliziert *nicht*, dass *Kirche* an diesen Eigenschaften Gottes partizipiert – gar ihn repräsentiert oder verkörpert. Wer die gegenwärtig sichtbare Kirche als »Wesensform« der unsichtbaren versteht, als Anfang der finalen oder wenigstens als deren Vorform, hat bereits entschieden: Dann wird am Ende der Zeiten alles Kirche sein – und was nicht, das vergeht im Dunkel. Wer hingegen die Kirche nur als unwesentliche Form versteht, hat auch entschieden, gegenläufig. Protestantisch wäre das naheliegend – wenn nicht im Protestantismus die Differenz wiederkehrte, sei es in prophetischer Kirchenkritik gegenüber hochkirchlicher Liturgie, in reformierter Formkritik gegenüber dem lutherischen Amtsverständnis, oder in der präventiven Programmformel »Kirche der Freiheit«, die gelegentlich klingt, als ginge es um »Kirche statt Freiheit«.

Kirche als Institution, Menschenwerk und Kulturtechnik einer Religion kann nicht anders, als sich selbst erhalten und möglichst auch steigern zu wollen, erst recht in Reformationsfeierlichkeiten. Denn gerade *weil* es ihr nicht um »sich selber« geht, muss sie sich selbst erhalten, um nicht nur »Mit«, sondern »Für« Andere zu sein. Das zu hoffen zu wagen, ist ja nicht gering zu schätzen. Nur ist dieses plausible Argument *nicht* alternativlos. Wenn Kirche ihren Sinn und Zweck darin hat, (metonymisch gesprochen) Empfangenes weiterzugeben, zu teilen, mitzuteilen und frei zu geben, wäre der Grenzwert dessen, die Weitergabe bis zur Selbstaufgabe und Selbstverlust.

Das wäre ein *christomorpher* Kirchenbegriff, der sich darin verausgabt und erschöpft, so rein wie möglich für Andere da zu sein. Analoges lie-

Be sich für einen *pneumatomorphen* Kirchenbegriff sagen, der bei noch so großem Formwillen einen immer noch formkritischeren Geist (Christi) aufruft. Nur, im Unterschied zu einem prophetischen oder sog. protestantischen Prinzip geht es damit nicht »nur« um Formkritik, sondern um eine *andere, befremdlich offene Form* und ein anderes Formverständnis. Kultur- und Institutionstheoretiker ebenso wie Kirchenobere werden das vermutlich für absurd und widersinnig halten. Denn um Gemeinschaft für Andere zu sein, müsse sich diese Gemeinschaft doch auch selbst erhalten. Das ist ebenso klar, wie an der christologischen Pointe vorbei.

Aber kann, soll oder darf die Kirche derart christomorph konzipiert werden? Wäre das nicht eine Selbstübertreibung und eine falsche Präntention zu verkörpern, was sie gerade *nicht* ist und präntendieren soll? Wäre Kirche im Zeichen von Weitergabe bis zur Selbstaufgabe nicht eine Übertreibung: ebenso hyperbolisch wie heterodox? Wäre das nicht ein Widerspruch in sich: eine *unmögliche* Gemeinschaft, die daran nur zerbrechen kann? Vermutlich ja – aber warum nicht? Den einen ein Ärgernis, den anderen eine Torheit – und den Dritten? Wäre es nicht der bestmögliche Sinn, Kirche derart radikal zu begreifen? Das heißt noch lange nicht – um die übliche Konsequenzmacherei abzuweisen – dass die Kirchen ihre Rücklagen räumen und möglichst schnell unter den Armen verteilen. Abgesehen davon, dass mit eben diesen Rücklagen in den letzten Jahren ja auch von Kirchen an der Börse so spekuliert wurde, dass sie an die Reichen verschwendet wurden. Eine *reductio ad absurdum* wäre so leicht wie leichtfertig, weil sie die kritische Pointe eines solchen Begriffs gleich beim Wort nähme, um diesen »Stachel« zu brechen (Abwehr). In aller Unmöglichkeit bleibt die Frage des Maßes: wenn erst einmal die Regel anerkannt wäre, *bei noch so großer Selbsterhaltung eine immer noch größere Fremderhaltung*, wenn also diese Gewichtung und Asymmetrie zugestanden würde, ließe sich damit vermutlich leben. Allerdings stets »auf Kredit,« an der Grenze – und darüber hinaus. Statt Sorge, Selbstsorge und Selbsterhaltungssorge wäre absurderweise für diese Institution die *Sorglosigkeit* der »Lilien auf dem Felde« in Erinnerung zu rufen. Das wirkt »utopisch« – ist aber *eschatologisch*, und darin ebenso befremdlich wie störend.

Wie meinte Christoph Schwöbel: »Die Hoffnung, daß sie auf ihre Aufhebung im Reich Gottes zugeht [...], befreit die Kirche davon, Selbsterhaltung zum Mittelpunkt ihres Handelns zu machen.«⁴⁷ Genau das ist üblicherweise einer Institution *unmöglich* – ebenso wie jedem Menschen von sich aus. Die Frage ist allerdings, ob das Selbst in der Selbsterhaltung als *idem* oder als *ipse* zu verstehen wäre? Hier ist eine Umakzentuierung möglich: Selbstbehauptung bekommt einen anderen Sinn mit einer bestimmten Wendung, wenn das »Selbst« darin das »Selbst als ein Anderer« wäre (mit Ricœur). Dann ginge es nicht um die Behauptung eines *idem*, einer möglichst fugenlosen Identität, sondern um ein Selbst im Werden, das erst aus dem Zu- und An-

⁴⁷ C. SCHWÖBEL, Kirche als Communio, S. 435.

spruch des Anderen ein Selbst *wird*. Selbsterhaltung ist dann keine Potenz des Selbst, sondern widerfährt ihm – weil das Selbst kein *idem*, sondern *ipse* ist, bzw. weil das Selbst erst *wird*, wenn es beansprucht wird von Anderen. Darum ist diesem Selbst von Anderen her auch die Fremderhaltung dieser Anderen eine »unendliche Aufgabe«. Ein Selbst, das vor allem sich selbst erhält, würde des Anderen unendlich ermangeln. Aber würde ein Selbst, das vor allem Andere zu erhalten sucht, seiner selbst und Endlichkeit ermangeln? Eben nicht – ist die Hoffnung.

7. Unmögliche Gemeinschaft?

Identitätsgefährdung willkommen zu heißen, kann nicht bloß heißen, die Gefährdung der alten Identität sei willkommen, weil sie der Läuterung der neuen dient. Das wäre harmlos und würde dem Anspruch von Seiten der Herausgeber ausweichen. Die Identitätsgefährdung der »Gemeinschaft im Zeichen des Neuen« gründet in ihrer *passiven Konstitution*: nicht »aus sich selbst« zu werden, sondern aus dem Anspruch des Fremden, der für die Gemeinschaft befremdlich *bleibt*. Daher lebt die Gemeinschaft namens christliche Kirche mit der *Aporie, das Außerordentliche in Ordnung zu bringen und daraus Ordnung der Kirche zu machen*, d.h. aus Charisma Amt und aus Ereignis Lebensform – möglichst *ohne* damit das Evangelium zum Gesetz zu machen oder das Amt anstelle des Charismas zu setzen. Der außerordentliche Anfang einer neuen Ordnung bleibt *extra ordinem*, soll aber in der Ordnung als Ordnung realisiert werden, also *intra ordinem* präsent, bis dahin, dass es von der Ordnung verkörpert oder realpräsent gehalten werden soll, so dass der Anfang *als (in) Ordnung* dargestellt wird.

Und das ist aporetisch: denn was »außen« und »fremd« ist – das passiv konstitutive Woher –, kann nicht bleiben, was es ist, außen und fremd, wenn es im Eigenen als eigene Identität repräsentiert werden soll. Umgekehrt kann die Gemeinschaft nicht ein Eigenes ihrer selbst darstellen und von demselben zugleich behaupten, es sei ihr externes Woher. Die Ordnung zehrt von ihrem außerordentlichen Anfang, den sie Gefahr läuft zu verzehren (oder zu ersetzen, zu verdrängen). Die Korporation *inkorporiert* sich das »corpus« Christi, das sie selber sein und verkörpern will – und nicht sein kann und darf, wenn er ihr gegenüber anders und extern sein soll. Analoges gilt für jeden Christen, wenn er kraft Wort und Sakrament »transsubstantiiert« (oder besser: transfiguriert) werden soll, auf dass er ist, was er isst: Leib Christi.

Gemeinschaft gründet (sich, retrojektiv) in einem Ursprungsereignis, in dem die Vergemeinschaftung vor- und dargestellt wird: sei es das *ex post* zum Anfang der Reihe von Wiederholungen ernannte »letzte Abendmahl,« das so zum ersten gemacht wurde; sei es dessen erste Wiederholung auf dem Weg nach Emmaus, oder sei es die Fußwaschung. Stets wird ein *außerordentliches*

Ereignis als Ursprung einer Ordnung vorgestellt. Was in diesem Ereignis gestiftet wird, ist ein Modell, eine Regel, die als Reihenregel fungiert und die darin gründende Ordnung reguliert. Der Anfang der Reihe ist und bleibt außerordentlich. Die Ordnung soll dem folgen, es wiederholen, präsent halten etc., ohne dass das Woher in ihr aufgehen dürfte – was aber nur zu gern präntiert oder gar dogmatisiert wird.

Dann erscheinen zwei Auswege der Aporie naheliegend: Das Außerordentliche *ist* die Ordnung – oder aber es ist *nur ohne* Ordnung zu haben und wider jede Ordnung. Beide Auswege würden die konstitutive Aporie umgehen und verkennen (lassen). Statt eine Entspannung des Problems zu betreiben, wäre genau diese Spannung zur Bestimmung der Gemeinschaft zu machen: das Außerordentliche ist und bleibt extern und fremd (entzogen im Ursprung wie als Bestimmung) – und soll doch präsentiert werden in bestimmten Vollzügen der Gemeinschaft, ohne dass damit das Außerordentliche verfügbar würde, dass doch zugleich sich in Inkarnation und Kreuz verfügbar gemacht hat.

Die Aufgabe der Gemeinschaft ist, sich daran zu orientieren – ohne es zu verkörpern oder zu internalisieren und einzuordnen. Die Konsequenz müsste sein, dass eine *außerordentliche Form von Ordnung* gebildet wird: eine außerordentlich *labile* und *offene* Form von Gemeinschaft mit exzentrischer Identität. Ihre *passive Konstitution* setzt besondere Passionen frei, ein Begehren ihrer Bestimmung, die nicht zentripetal zu realisieren ist, in Selbstbehauptung und -steigerung, sondern die zentrifugale Kräfte freisetzt.⁴⁸ Um das im Glaubensbegriff zu verdeutlichen: Glaube kann verstanden werden als Gott lieben und die Gemeinschaft mit Gott zu suchen und daraus zu leben. Glaube würde hingegen *anders* verstanden, wenn seine Bestimmung wäre: *wie Gott zu lieben*, also den Nächsten, Anderen und Fremden. Dann würde nicht die Pflege der Gottesgemeinschaft zur Regel des Lebens, sondern mit einer Wendung »ad extra« die Liebe des Nächsten. Solch eine Gemeinschaft wäre nie »ganz bei sich,« sondern »hin und weg« von sich getrieben.

Das ist in bestimmter Weise *unmöglich* zu nennen: daher die absurd klingende Wendung der »unmöglichen Gemeinschaft«. Es ist eine aporetische Verfassung, die keine Gemeinschaft (von sich aus) »vermag«. Es überschreitet ihre Kapazität, ihr Vermögen, ihre Potenz und Macht. Diese Überschreitung gründet in ihrer *passiven Genesis* und *externen, befremdlichen Bestimmung*. Kritikern wird das als »bloß unmöglich« erscheinen, als unsäglich und übertrieben. Und zwar den internen wie externen Kritikern: den einen als zu wenig an stabiler Form, den anderen als Ausdruck für die Sinnlosigkeit von Kirche. Aber beide würden damit die Pointe verpassen. Denn *hier* liegt vermutlich der »innovative« Beitrag ekklesiologischer Reflexion zu gegenwärtigen Gemeinschaftsdiskursen: in der Explikation dieser Aporetik einer unmöglichen Gemeinschaft »mit Gott«. Und umgekehrt sind möglicherweise diese Gemeinschaftsdiskurse eine Herausforderung und Schärfung des Pro-

⁴⁸ Wer gleich an Mission denkt, würde deren Ambiguität vergessen.

blembewusstseins für eine Ekklesiologie, die nicht in Traditionspflege und Heimatgefühl enden kann.

8. Franziskus – Luther – Schleiermacher: drei Versionen »unmöglicher Gemeinschaft«

Die Aporie einer »außerordentlichen Ordnung« oder »geordneten Außerordentlichen« ist nicht neu. Foucaults Arbeit an der »Ästhetik der Existenz« mit den Variationen der »epimeleia heautou« kreist ebenso darum wie Agambens Arbeit zur »regula vitae« des Mönchtums, insbesondere zur »forma vitae« der Franziskaner. In dessen Buch *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform* (Homo sacer IV,1) geht es um das Imaginäre des Mönchtums: »vita vel regula«. Es geht darum, »eine Lebens-Form zu schaffen, das heißt ein Leben, das mit seiner Form so innig verbunden ist, dass es von ihr nicht mehr unterschieden werden kann.«⁴⁹ Das koinobitische Mönchtum ist für ihn ein Versuch, das gemeinschaftliche Leben *als Liturgie* zu entwerfen. Die »unmögliche« Aufgabe ist eine Lebensformfindung oder -erfindung, in der das begehrte Ideal eine ihm entsprechende außerordentliche Form findet – ohne von einer vorgängigen Form, Regel oder einem Gesetz »vorherbestimmt« zu sein.

Bemerkenswert ist im hiesigen Kontext, dass sowohl das Mönchtum in seinen Anfängen wie auch die Franziskaner und auf andere Weise Luther auf je verschiedene Weise *zu einem Ende der Kirche* führten, einer Überschreitung der Grenzen ekklesiologischer Ordnung um der Findung einer neuen, fremden Form willen, in aller diesseitigen Vorläufigkeit. Es sind Bewegungen, die die vorhandene Kirche überschreiten und überfordern, auf dass eine *andere, neue* Lebens- und Gemeinschaftsform entstehen sollte. Insofern sind es nicht »nur« Reformbewegungen, sondern auf sehr verschiedene Weise Bewegungen mit »Revolutionspotential«, mit »anarchischer« Gefährdung der vorgängigen Ordnung.

Die franziskanische Prägung des Ausdrucks *forma vitae* findet – so Agamben – ihre Pointe in einer Übergänglichkeit oder Unentscheidbarkeit, in der beide Glieder ineinander übergehen, d.h. nicht in einer gesetzesförmigen Differenz von Sollen (Form) und Sein (Leben) stehen, sondern »vorübergehend« (?) indifferent werden.⁵⁰ Es war »an sich nichts Neues, dem Text des Evangeliums einen normativen Wert beizumessen [...], neu war jedoch, aus der völligen Gleichsetzung der Regel mit dem Leben Christi eine radikal neue Auffassung sowohl des Lebens als auch der Regel zu gewinnen.«⁵¹

⁴⁹ G. AGAMBEN, *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform*, Frankfurt a.M. 2012, S. 9.

⁵⁰ Vgl. a.a.O., S. 127 ff., bes. S. 130 f., 132 f.

⁵¹ A.a.O., S. 137.

Es sollte nicht, wie üblich, eine normative Form auf das Leben angewendet werden, sondern das Leben »in der Nachfolge« sich selbst Form geben (aktiv, transitiv?).⁵² Grundlegend ist nicht eine normative Regel, sondern 1. »ein Leben« bzw. »eine Lebensform« (Jesu). 2. In der gesuchten *forma vitae* der Franziskaner ist maßgebend der Genitivus subjectivus: Die »vita« gibt dem eigenen Leben die Form, in das Leben Jesu zu leben gesucht wird (wiederholt, imitiert, in Differenz?). 3. Erst davon abgeleitet wird die Form dieses Lebens sekundär als Regel verschriftlicht, die dann *als Regel* der Franziskaner deren Lebensform reguliert. Die Grundform ist aber nicht die Regel oder eine *normative* Form, sondern »das Leben Jesu,« das *pränormativ* das formgebende Leben sei – das dann im eigenen Leben weitergelebt wird – oder mimetisch wiederholt?

In der *Legenda maior* (2,8) des Bonaventura heißt es, von Franziskus sei »die Kirche auf dreierlei Weise wieder aufgebaut worden: nach der von ihm gegebenen Lebensform, Regel und Lehre Christi (*secundum datam ab eo formam, regulam et doctrinam Christi triformiter renovanda erat Ecclesia*).« Hier gilt die *forma* als ein Drittes gegenüber *regula* und *doctrina*. Agamben meint: »Sie ist etwas Drittes, das zwischen Lehre und Recht, zwischen Regel und Dogma steht.«⁵³ Der Genitiv *forma vitae* sei »nicht nur objektiv, sondern auch subjektiv; die Form ist keine dem Leben auferlegte Regel, sondern ein Leben, das sich in der Nachfolge Christi Form gibt, Gestalt annimmt.«⁵⁴

Das Problem ist aus der Paränese bei Paulus wie aus der Ethik Luthers bekannt (zweite Hälfte der Freiheitsschrift). Die gängige Deutung geht davon aus, es gäbe erst einmal den Indikativ der Gnade, dem dann der Imperativ der Freiheit folge.⁵⁵ Konstitutiv für die Lebensform ist ein Zuspruch, der aber Lebensform wird kraft einer imperativischen Regel. Demgegenüber hält sich die franziskanische *forma vitae* *zwischen* diesen beiden Polen: Die *forma vitae* ist *pränormativ* und erst abgeleitet normgenerierend. Die Form der Rede ist dann nicht der Imperativ, sondern bei Paulus (soweit ich sehe) das Erinnern der Rechtfertigung; bei Luther die Metaphorik der Freiheit und Spontaneität des Handelns aus der Rechtfertigung. Es geht darin um Sprach- und Denkformen, die nicht vom Indikativ in den Imperativ »springen,« sondern *pränormativ* bleiben und eher memorial, adhortativ, cohortativ und »reizend, lockend« sprechen, nicht schon normativ oder imperativ.

Die kritische Rückfrage an die Franziskaner bleibt indes, ob nicht doch im Grunde das Leben Jesu (und damit »die Evangelien«) als neues Gesetz aufgefasst wird, nach dem das eigene Leben geformt werden soll? Bei aller Formfindung wird eine vorgängige, kanonische und »kodifizierte« »forma

⁵² Vgl. a.a.O., S. 138.

⁵³ A.a.O., S. 143.

⁵⁴ A.a.O., S. 145.

⁵⁵ Im Gefolge Bultmanns: vgl. E. JÜNGEL, *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit*, Tübingen 2000.

vitae« (Jesu) regulativ anerkannt, die nur zu leicht als normative Bestimmung fungieren kann. An diesem Punkt argumentiert Luther (nicht gegen die Franziskaner, sondern gegen die deutsche Mystik) mit der »Absurdität« der reinen Passivität und schlechthinnigen Ohnmacht des Menschen, seiner *impotentia* und *potentia passiva*. Das Problem des Übergangs von Leben und Form (des eigenen Lebens) ist dann, wie das *mere passive iustificari* zur Lebensform wird in der *vita passiva*.⁵⁶ Gemeinsam aber ist Franziskus wie Luther das Problem der ewigen Wiederkehr der Institution, die nur *vorübergehend* suspendiert werden kann. Wird doch die jeweils neue Lebensform mit ihrer Konstitution wieder zu einer regierenden Ordnung mit Ordens- oder Kirchenhierarchien. Die indikativische Indifferenz von *forma* und *vita* tritt realiter auseinander – was aber nichts an dem wirksamen Imaginären ändert: dass beide vorübergehend »evangelisch« indifferent werden (können, nicht »sollen«).

Agamben meinte, »dass dort, wo das Paradigma der Regel ein Leben – das Leben Christi – ist, sich die Regel in Leben verwandelt, *forma vivendi et regula vivifica* wird. Das franziskanische Syntagma *regula et vita* bedeutet keine Vermengung von Regel und Leben, sondern deren Neutralisierung und Überführung in eine »Lebens-Form«.«⁵⁷ Nur – wie ist diese Überführung denkbar? Was ist ihr *movens*, ihr »Subjekt« oder »subiectum«? Nicht das Subjekt einer selbstbestimmten Lebensführung; auch nicht die Gemeinschaft als Subjekt (die doch daraus erst konstituiert wird). Geht es doch darin um eine *Selbstwerdung* die als Formierung und Formation des »Subjekts« erst entstehen lässt, was *ex post* ein Selbst genannt wird. Das formierende Leben bildet die Form, die als Lebensform zur Darstellung kommt. Zu vermuten ist, dass das »Leben Jesu« das Objekt des Begehrens ist und das Leben der ihm Folgenden forme. Dann wäre das »Leben Jesu« nicht exemplarisch, sondern *sakramental* verstanden: als *wirksames* Zeichen (wie in platonischer Tradition bis Schleiermacher das »Urbild,« oder augustinisch die »figura«).

Sowohl die Franziskaner wie auch Luther suchen ein gemeinschaftliches Leben, dass 1. ganz im Zeichen eines Außerordentlichen steht, 2. nicht darunter stehen *soll*, sondern indikativisch formiert wird und verfasst ist. 3. Damit geraten beide in den Konflikt mit der Heilsvermittlungsinstitution (und deren Ökonomie). Beide sind auf je ihre Weise ein »Ende der Kirche«: Franziskanisch, weil nicht die vorgängige Form das Leben formen soll, sondern ein Leben eine andere, neue Form entfaltet; bei Luther, weil die Kirche soteriologisch impotent ist und die Formung des Lebens sowohl der Kirche wie auch den »Sündern« entzogen wird (Gottes Werk). Das »unmögliche« Imaginäre (im Sinne Blanchots) ist anscheinend ein Leben »jenseits des Rechts« (»*hors de la loi*«) und damit auch jenseits der bisherigen Institution christlicher

⁵⁶ Vgl. P. STOELLGER, *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer »categoria non grata*«, Tübingen 2010.

⁵⁷ G. AGAMBEN, *Höchste Armut*, S. 147.

Gemeinschaft. 4. Nur kann sich das Leben in seiner Form nicht stabil und dauerhaft auf dieser Grenze, in der Überschreitung, im Übergang »halten«. Darum ist eine Form (immer wieder neu?) zu finden, die das Außerordentliche des Imaginären Gestalt gewinnen lässt, ohne es dabei zu verlieren oder in Form aufgehen zu lassen.

Die franziskanische Armutfrage – die *altissima paupertas* – ist der Punkt, an dem sich der Konflikt mit der Kirche zuspitzt, und zwar weil es darin um eine »*abdicatio omnis iuris*« geht, »das heißt um die Möglichkeit, als Mensch außerhalb des Rechts zu existieren.«⁵⁸ So definiert Agamben das Franziskanertum: »als *der Versuch, ein den Bestimmungen des Rechts völlig entzogenes menschliches Leben und Handeln zu verwirklichen*,« und darin besteht seine noch immer ungedachte und im gegenwärtigen Zustand der Gesellschaft völlig undenkbar Neuheit.«⁵⁹ Der Hintergrund der Figur Jesu ist merklich: ein Leben jenseits der Tora, und im Zweifel auch *wider* sie, ohne als Gegenbesetzung dazu verkürzt zu werden. Bei Paulus folgt dem ein Leben »jenseits der Herrschaft des Gesetzes«. Die Entsprechung bei Luther ist in aller Differenz ebenso klar: ein Leben im Zeichen des Neuen, das nicht von der Form des Alten (dem Gesetz) dominiert wird. Nur ist die Form nicht pauschal als Normalisierung und Einordnung zu diskreditieren, also nicht »schwärmerisch« oder »antinomistisch« unter eine Hermeneutik des Verdachts zu stellen. Im Blick auf die Franziskaner wäre leicht zu sagen: was unmöglich war, hat sich auch von Neuem als unmöglich erwiesen: ein Leben im »Jenseits des Rechts«. Der Versuch ist an seiner Pointe gescheitert. Und die Deutung durch den Rechtsphilosophen Agamben auf ein (offenbar als vorzüglich angesehenes) Leben »*hors de la loi*«? Ist die nicht tragisch fixiert auf diese Unmöglichkeit? Nur ist es so einfach gerade nicht. Phänomenologisch gesagt, geht es um ein Außerordentliches, das zwar *wider* die alte Ordnung auftritt, aber der Ordnung nie entkommen kann – und in der neuen Ordnung daher wiederholt und variiert, was es zu »verwinden« suchte. Aber – die Pointe bleibt, dass es in dieser Lebensform nicht nur um eine andere Ordnung geht, sondern um ein *Anderes von Ordnung*, ihr Fremdes, das sie nicht zu fassen vermag.

»Höchste Armut,« nur Gebrauch, kein Besitz – das sei das Dispositiv dieser »*abdicatio iuris*.«⁶⁰ Agamben verweist dazu auf Ockhams Version des Notstandsparadigmas: In äußerster Not sei aufgrund des Naturrechts jeder berechtigt, die Sachen anderer zu gebrauchen, ohne sie zu besitzen. Das Recht zu diesem Notgebrauch sei eben kein *Gebrauchsrecht*: es bleibt jenseits (oder diesseits) des Rechts.⁶¹ Nur – lässt sich aus dieser Ausnahme eine Regel

⁵⁸ A.a.O., S. 151.

⁵⁹ A.a.O., S. 152.

⁶⁰ Vgl. a.a.O., S. 155.

⁶¹ Vgl. a.a.O., S. 156.

machen, die nicht wieder Recht wäre?⁶² Die von Agamben fokussierte radikale »Entwindung des Lebens aus dem Bereich des Rechts«⁶³ behauptet, die Regel sei ebensowenig wie der Ausnahmezustand ein rechtliches Dispositiv. Es läge nur nahe zu sagen, es gehe um ein genuin »evangelisches« Dispositiv – wenn damit das Außerordentliche nicht wieder nur als Ordnungsmatrix (als Dispositiv) verstanden wird. Ob man diese Versuche, exemplarisch die franziskanischen oder reformatorischen, vergeblich nennen sollte, umsonst oder vergebens? Es eindeutig negativ zu wenden als »bloß unmöglich« und selbstwidersprüchlich, würde zu kurz greifen. »Vergebens« ließe eine Ambiguität zum Ausdruck kommen: dass hier eine Unmöglichkeit wirklich wird – und sogleich wieder zerfällt in die Wirklichkeiten, in denen wir leben. Das fromme Begehren geht auf ein Imaginäres, das nicht anders real werden kann als im Vergehen, im Vorübergehen.

Im Blick auf Schleiermacher gefragt: Ist die Gemeinschaft der Christen treffender bestimmt als »freie Geselligkeit« (was nicht ohne Beiklang einer »schwärmerischen« Ungebundenheit scheint)? Der Geist fände seine Form im vorübergehenden Vollzug, nicht in der Institution. Das klingt nach einer Gemeinschaft »freier Geister,« ist aber sicher nicht Nietzsches Erfindung, sondern spätestens Schleiermachers frühromantische Intuition mit seiner Theorie freier Geselligkeit (bzw. des geselligen Betragens⁶⁴): einer Theorie des Essens und der Phatik, der zweckfreien wechselseitigen Mitteilung (wie es I. Därmann dargestellt hat⁶⁵). Wo Geselligkeit, da Geist – so dass eine präinstitutionelle Form des Geistes erfunden wird, die Gemeinschaft als Ereignis und vorübergehenden Vollzug verstehen lässt: als selbstzweckhaftes Kunstwerk reziproker Kommunikation – ähnlich dem gemeinsamen Musizieren. Damit gehen bei Schleiermacher allerdings einige Hypothesen einher: die stipulierte Konvergenz von Physis und Thesis, die prästabile Harmonie von Individualität und Sozialität – und auch eine Exklusion der Ungebildeten und ihrer Verwandten. Daher kehrt hier ein »Elitenproblem« wieder. Ist diese Geselligkeit doch ein Kunstwerk, welches im Freyen ausgestellt Jedem den Zutritt verstattet und doch nur von denen genossen und verstanden wird, die Sinn und Studium mitbringen.«⁶⁶

So kunstvoll das klingt, eine auf bestimmte Weise unbestimmte Gemeinschaftsform zu entwerfen als imaginäre Gemeinschaft, auf die wir hoffen dürfen, ist das doch nicht unproblematisch: Diese »ideale« Gemeinschaft wird als *Selbstzweck* konzipiert (wie das Musizieren), und damit ergibt sich eine überraschende Nähe zum römischen Verständnis der Institution, die

⁶² Vgl. a.a.O., S. 157.

⁶³ A.a.O., S. 158.

⁶⁴ Vgl. F. SCHLEIERMACHER, Versuch einer Theorie des geselligen Betragens (1799), in: DERS., Schriften, hrsg. v. ANDREAS ARNDT, Frankfurt a.M. 1996, S. 65–91.

⁶⁵ Vgl. I. DÄRMANN, Figuren des Politischen, S. 115 ff.

⁶⁶ A.a.O., S. 117.

ihren Zweck (Heil) in sich selbst finde und nirgends anders. Auch wenn Sinn und Form grundverschieden sind, ist es in beiden so entfernten Fällen eine zum Selbstzweck erklärte Sozialform. Dazu passt noch im Widerspruch, wenn in Schleiermachers Monologen beide Modelle gegeneinander antreten: die »mechanische« gegen die »organische« Gemeinschaft, oder die Kinder der Welt gegen die Söhne des Geistes.⁶⁷ Nicht nur, dass die ideale Gemeinschaft von der Exklusion einer »realen« zehrt, sie ist auch als Gemeinschaft freier Geister von absoluter Durchsichtigkeit und Unmittelbarkeit.⁶⁸ Ist es das, was wir hoffen dürfen (und wollen)? In der finalen Einheit aller mit allen (ohne Exklusion?) droht eine »soziale Kernschmelze«: eine Verschmelzung, in der Distanz, Leiblichkeit, gnädige Undurchsichtigkeit und irreduzible Differenz verglühen. Im Blick auf die Hermeneutik sind diese Ideale ja eingehend kritisiert worden. Sollten sie im Blick auf die Theorie von Gemeinschaft in Geltung bleiben?

Das Abendmahl jedenfalls lebt *ohne* solche Durchsichtigkeit und Unmittelbarkeit. Und das ist auch gut so. Denn sonst würde es *panoptisch*: einem allsehenden, alles durchschauenden Blick ausgesetzt – der glücklicherweise Gott allein vorbehalten ist. Absolute Transparenz aller für alle – ist es wirklich das, was wir hoffen dürfen und wollen? Blumenberg meinte dagegen, die gnädige Undurchsichtigkeit des Menschen aufgrund seiner Leiblichkeit bewahre ihn vor solcher Panoptik. »Der Leib verhindert nicht nur, daß wir *unsichtbar* sind, sondern auch, daß wir *durchsichtig* werden müssen. Opazität ist das Korrelat der Visibilität.«⁶⁹ Und das hat eschatologische Konsequenzen für das Gericht ebenso wie für das Verhältnis der Gemeinschaft: »Der Leib ist noch in der Eschatologie als ein Organ der Diskretion, der gnädigen Opazität anerkannt.«⁷⁰ Das Unbehagen an gegenwärtigen Eskalationen der Überwachung zeigt das Problem nur zu deutlich. Der gute Sinn, dergleichen dem gnädigen Gott allein vorzubehalten (und auch das nur liebevoll limitiert), besteht darin, es den Menschen untereinander zu entziehen. Die Gemeinschaft in absoluter Durchsichtigkeit und Unmittelbarkeit wäre eine Gemeinschaft *leibloser Geister* – mit der gespenstischen Kehrseite derer, die auf der Strecke geblieben wären: die Gemeinschaft geistloser Leiber.

⁶⁷ Daraus ergibt sich das Missverstehen, d.h. der Normalfall des Missverstehens gründet in einer hermeneutischen wie ethischen Sozialdifferenz (Kinder der Welt vs. Söhne des Geistes) und daher dem Fehlen idealer Gemeinschaft.

⁶⁸ Vgl. G. VATTIMO, Die Hermeneutik und das Modell der Gemeinschaft, in: J. VOGL (Hg.), Gemeinschaften, S. 208–222, hier: S. 210 f.

⁶⁹ H. BLUMENBERG, Beschreibung des Menschen, hrsg. v. M. SOMMER, Frankfurt a.M. 2007, S. 788 f.; vgl. a.a.O., S. 661: »Die Undurchsichtigkeit des Leibes bewahrt nicht nur den, der sich hinter ihr verbirgt, vorm Durchschautwerden, sondern auch den anderen, der auf sie stößt, vor der Illusion, den anderen nur als Duplikat seiner selbst zu sehen.«

⁷⁰ A.a.O., S. 797.

Vattimo wendete sich dezidiert gegen die Ontotheologie der Selbsttransparenz und Unmittelbarkeit – gesteht aber ein, dass es »nicht leicht« sei, »ein Modell anzugeben, mit dem die neue hermeneutische Ontologie dasjenige von Schleiermacher und Dilthey ersetzen kann«. Sein Hinweis geht in die Richtung, dass es um ein »Modell von Verstehen« gehen müsse, »das ausdrücklich die Produktivität der Distanz als Grundlage übernimmt.«⁷¹ Mit Blick auf die kommende Gemeinschaft ist das von Belang: schon das Abendmahl wahrt Distanz und eine Undurchsichtigkeit füreinander – anders als Schleiermachers imaginäres Ideal. Ein Problem bleibt dabei die Frage, ob die kommende Gemeinschaft *als Selbstzweck* zu erhoffen sei: ein ewiges Musizieren oder »Angekommensein« bei Gott und allen Nächsten? Was paradiesisch klingt, gilt jedenfalls für das Abendmahl *nicht*: es ist kein Selbstzweck, ebensowenig wie darin Selbstgenuss oder Selbstsorge bedient werden.

Wenn die Gemeinschaft namens Kirche als vorläufig und vergänglich, vorübergehend bestimmt wurde – kann dann eine *gekommene* Gemeinschaft, eine *angekommene* die Form »ewigen Lebens« sein? Dann jedenfalls *nicht*, wenn es wirklich *Leben* zu nennen wäre mit aller Differenz von Individuen oder auch »Singularitäten«. Würde deren Differenz aufgehoben oder schlechthin transparent im »Ankommen,« wäre das das Ende, nicht eine Vollendung von Gemeinschaft. Müssten in der doch all die Differenzen gewahrt werden, die die Lebendigkeit des Lebens ausmachen.

Vattimo erklärte daher kritisch zur »hermeneutischen Gemeinschaft«: »Während dem Ideal der Selbsttransparenz eine Ontotheologie der vollen Anwesenheit zugrunde lag, (wie in den Ausführungen des romantischen Pantheismus Schleiermachers oder des Vitalismus Diltheys), verweisen der Verstehensbegriff als Offenheit des Entwurfs und der Daseinsbegriff als radikale Undurchsichtigkeit dagegen auf eine Ontologie, deren umfassender Sinn ist: Sein ist Zeit.«⁷² Das ist der ontologische Grund für die Zeitlichkeit als Vergänglichkeit von Kirche. Die Zeit der kommenden Gemeinschaft wäre dann eine anders qualifizierte oder modalisierte Zeit zu nennen.

Agamben schlug hier eine Zeit- und Ordnungsdifferenz vor: Das »katechon,« sei die Kraft, die das Ende aufhält, es »im geradlinigen, gleichmäßigen Verlauf der chronologischen Zeit beständig hinaus[schiebt];« dagegen stehe »die andere [Kraft], Anfang und Ende in Spannung haltend«. Sie unterbricht und vollendet die chronologische Zeit »immerfort«. »Erstere, die sich der Ökonomie, das heißt der endlosen Weltregierung verschrieben hat, nennen wir Gesetz oder Staat; letztere nennen wir Messias oder Kirche, deren Ökonomie als Heilsökonomie ihrem Wesen nach endlich ist.«⁷³

⁷¹ G. VATTIMO, Die Hermeneutik und das Modell der Gemeinschaft, S. 219.

⁷² A.a.O., S. 218.

⁷³ G. AGAMBEN, Kirche und Reich, S. 26 f. Mir scheint, dass sich hier Christologie und Messianik begegnen – eine Nähe und Ferne zugleich. Denn ob trinitarisch oder chris-

Es ist alles andere als (selbst)verständlich, »Messias oder Kirche« derart ineinander zu schieben. Aber die *Ökonomiedifferenz* ist hilfreich: Die erstere will Ewigkeit und darin Selbststeigerung; die zweite hingegen ist interimistisch, diskontinuierlich und erkennt ihre eigene Endlichkeit an. Erstere Gesetz zu nennen, ist vertraut. Die zweite hingegen – kann man die »Evangelium« nennen oder »Christus«? Dann wäre diese zweite Kraft vorübergehend – und am Ende am Ende? Das kann dann nicht treffen, wenn die erste die Kraft des Alten wäre, die zweite die des Neuen, das doch final vollendet werde, nicht aber vergehe. Um diese Identifikation des Neuen mit der Heilsökonomie der Kirche zu vermeiden, müsste man eine *dritte* Kraft annehmen, die von beiden unterscheidbar bleibt. Dann muss auseinandertreten, was Agamben konfundiert: »Messias oder Kirche«. Die Kirche wird am Ende zum Ende kommen, im Vorübergehen vergehen. Der Messias hingegen, namens Christus, wohl kaum. Sonst wäre er nicht, was er ist: ein *absolutes* Medium, das nicht auf eine Funktion reduzierbar ist, sondern *als* Medium eine Figur des Dritten bildet, irreduzierbar und unersetzlich. Dementsprechend treten hier auch Kirche und Reich Gottes auseinander – und damit auch Ökonomie und Anökonomie. Ist doch die Alternative nicht zureichend bestimmt durch diejenige Agambens: politische versus ökonomische Theologie.⁷⁴ Erst in der Überschreitung der Ökonomie zeigt sich ihr Anderes: die Anökonomie, wie sie in der Differenz von Gabe und Tausch manifest wird.⁷⁵ Dementsprechend ist auch die Vergemeinschaftung im Medium der Gabe (wie im Abendmahl) nicht von reziproker Anerkennung und symbolischem Tausch bestimmt, sondern grundlegend *anders*, mit und für Andere ohne Reziprozitätsverpflichtung und Symmetrie. Das wäre der symbolischen Ordnung gegenüber *außerordentlich* zu nennen.

9. Kirche – im Vorübergehen

Eine protestantische Pointe im Gemeinschaftsdiskurs ist: am Ende ist hoffentlich auch Kirche am Ende – und nicht alles Kirche oder Kirche alles, was ist. Aber heißt das auch: am Ende sei Gemeinschaft am Ende – oder ist nicht vielmehr zu hoffen, am Ende sei alles Gemeinschaft? *Kommende* Gemeinschaft? Würde dann unter dem Namen der Gemeinschaft all die Sehnsucht

tologisch: die Realpräsenz des Erhofften im Vollzug von Wort und Sakrament ist und bleibt eine Figur der Präsenz und (wie minimal auch immer) der Fülle. Demgegenüber ist die messianisch inspirierte Gemeinschaftstheorie (ob bei Agamben, Vogl, Nancy oder Derrida) gründlich anders angelegt: Absenz, Leere und ewiges Ausstehen.

⁷⁴ Vgl. G. AGAMBEN, Ökonomische Theologie. Genealogie eines Paradigmas, in: B. WITTE und M. PONZI (Hg.), Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne, Berlin 2005, S. 20–31.

⁷⁵ Vgl. P. STOELLGER, Gabe und Tausch als Antinomie religiöser Kommunikation, in: K. TANNER (Hg.), Religion und symbolische Kommunikation, Leipzig 2004, S. 185–222.

nach Einheit, Ganzheit und Schließung wiederkehren, die im Kirchenbegriff wiederholt und durchgearbeitet wurden? Die Reflexion auf Kirche als Gemeinschaft sollte dazu beitragen, nicht im Gemeinschaftsbegriff ekklesiologische Übertreibungen zu wiederholen, oder umgekehrt in der Ekklesiologie Gemeinschaftsaporien zu variieren. Die Anerkennung der Übergänglichkeit und Vorübergänglichkeit von Kirche lässt die außerordentliche Gemeinschaft wahrnehmbar werden, die metaphorisch als »Reich Gottes« angesprochen wird – in deutlicher Differenz. Dann erst wird Ekklesiologie ein Beitrag zu einer kritischen, auch apophatischen Theorie der Gemeinschaft – im Vorübergehen. Denn das wäre der kirchenkritische Anspruch an Kirchen, wenn sie sich als vorübergängliche Entsprechung zum Reich Gottes verstehen wollen: sich nicht selbst zu übertreiben, sondern ihre Vorübergänglichkeit aus- und darzustellen, um eine offene Vergemeinschaftung zu werden, mit Kopplung ohne Fesselung, Übergängen ohne harte Ein- und Ausschließungen und Öffnungen ohne Selbststeigerung.

Dieser kritische Sinn von Kirche als erhoffter *außerordentlicher* Gemeinschaft lässt sich nach dem Vorherigen in einigen Thesen verdichten:

1. *Kirche ist vorläufige Gemeinschaft*, auf ein externes Ziel hin, das nie intern sein kann, ohne darin verfehlt zu werden. Daher ist sie *a limine vergänglich*: nicht auf Selbsterhaltung und Selbstverewigung angelegt, sondern *offene* Gemeinschaft, gefährlich exponiert. Und zwar offen nicht nur zur Selbsterweiterung bis in die Universalisierung, final sei alles Kirche, sondern offen dafür, selber nicht notwendig zu sein, überflüssig zu werden und zu vergehen, weil sie nie heilsnotwendig sein kann. Ihre Identität ist daher fragil, labil und prekär – nicht stabil, ganz und gesichert. Mit Erinnerung an die Differenz von Odysseus und Abraham formuliert:⁷⁶ sie ist nicht Heimat, schon gar nicht Heimatpflegeverein, sondern eröffnet den Weg in die Fremde.

2. *Kirche ist im Vorübergehen, ein vorübergängliches Miteinander*. Wer sie vollendet verewigt und allumfassend erhofft, übertreibt. Wer sie als schon vergangen und obsolet glaubt, übertreibt ebenso. Denn das Vorübergehen dauert und dehnt sich. Nur ist diese Dehnung und Dauer nicht bloß dem »katechon« geschuldet, wie Agamben es darstellt,⁷⁷ eine »üble« Verzögerung, sondern gnädige Verzögerung, die Raum gibt, den Zeitraum namens Geschichte, ein Spielraum kulturellen Verhaltens.

Das Pendant zu dieser vorübergänglichen Bestimmung der Kirche ist das Brot im Mahl: zum Verzehr bestimmt – nicht zum Verwahren und nicht zum Vernichten oder Verschimmeln. Für den Begriff von Gemeinschaft heißt das, sie ist Ereignis im Vorübergehen, vorübergänglich – weder Selbstzweck noch bloß Mittel zum Zweck. Die dauernde Wiederholung ihrer imaginären Gründung *kann* als Stabilisierung und Selbstvergewisserung verstanden werden.

⁷⁶ Vgl. E. LEVINAS, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg 1993, S. 29 f., 35 ff., 145 f.

⁷⁷ Vgl. G. AGAMBEN, Ökonomische Theologie.

Anders wäre es, wenn in jeder Wiederholung eine Differenz und Verschiebung am Werk wäre – eine leichte Aufschiebung des Kommenden in infiniten Varianz.

3. Kirche ist hoffentlich *nicht nur ein Miteinander und Füreinander*. Diese zentripetale Bestimmung würde ihre Exzentrizität und die Externität ihres Woher und Wohin verkennen lassen. Wenn, dann sollte sie sich selbst los werden im Nicht-nur-Füreinander (wie es die Selbstsorge der Kirchen in der Regel zu bestimmen scheint). Schärfer formuliert: ihr Nicht-nur-Füreinander gründet in ihrer Bestimmung Für-Fremde zu sein, was sie hoffen darf. Daher ist das »Mitsein« – Jean-Luc Nancys⁷⁸ Um- oder Gegenbesetzung zu Heideggers Dasein – auch *weniger*, als wir hoffen dürfen. Die Kohäsion des »cum,« der »com-unio« wird erst dann ernst, wenn es um ein mit Fremden, am Ende gar mit Feinden ginge.⁷⁹ Und hyperbolisch treffender (mit B. Waldenfels Hyperbolik)⁸⁰ geht es nicht nur um ein Mit, eine Koexistenz, sondern um ein Für (wie Levinas einschärfte), ein solches Für Fremde und sogar Feinde – das es ihnen eröffnet, nicht Feind zu bleiben. Das wird manchem politischen Philosophen nur noch naiv erscheinen, ist aber »trotz allem« eine unverzichtbare Pointe offener Gemeinschaft.

4. Kirche ist eine unmögliche Gemeinschaft und deswegen eine im besten Sinne *unmögliche Wirklichkeit* – weder eine realpräsenste Immaculata, noch eine obsolete Form der Geistverhinderung.⁸¹ Die distinkte »Unmöglichkeit« ist nicht gleich destruktiv zu verkürzen, als wäre sie »bloß unmöglich,« sondern es benennt konstruktiv ihre fundamentale Paradoxie⁸² – die zu verbergen oder zu verkennen Selbsttäuschung wäre (zum Zweck der Selbstübertreibung?).

Christoph Schwöbel vertrat in seinem Text zur »Kirche als Communio« zum Ende hin: Kirche sei *communio viatorum*, was sicher allseits Zustimmung findet, zumal gegenüber einer *ecclesia militans*, die auf Selbstbehauptung setzt. Aber die Näherbestimmungen, die er gab, sind beunruhigend: Kirche gehe auf ein Ziel zu, »daß sie nicht selbst herbeiführt,« bezeuge einen

⁷⁸ Vgl. J.-L. NANCY, Gemeinschaft neu denken. Wie werden wir künftig zusammenleben?, in: Y. DZIEWIOR (Hg.), Wessen Geschichte. Vergangenheit in der Kunst der Gegenwart, Köln 2009, S. 200–223; DERS., Die herausgeforderte Gemeinschaft, Zürich 2007; DERS., Singulär plural sein, Berlin 2005; DERS., Die undarstellbare Gemeinschaft, Stuttgart 1988; P. STOELLGER, Mit-Teilung und Mit-Sein: Gemeinschaft aus »Neigung« zum Anderen: Zu Nancys Dekonstruktion der Gemeinschaft, in: E. BIPPUS, J. HUBER und D. RICHTER (Hg.): »Mit-Sein«. Gemeinschaft – ontologische und politische Perspektivierungen, Zürich/Wien/New York 2010, S. 45–64.

⁷⁹ Vgl. B. LIEBSCH, Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur, Weilerswist 2005.

⁸⁰ Vgl. B. WALDENFELS, Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung, Frankfurt a.M. 2012.

⁸¹ Vgl. H. KÜNG, Einführung in den christlichen Glauben, München 1992, S. 185 ff.

⁸² Vgl. I. U. DALFERTH, A. HUNZIKER und P. STOELLGER (Hg.), Unmöglichkeiten. Zur Phänomenologie und Hermeneutik eines modalen Grenzbegriffs, Tübingen 2009.

Inhalt, »den sie nicht selbst erzeugt« (entwerkt/desoeuvre); sie werde von einem höchsten Gut bestimmt, »das sie nicht durch ihr Handeln realisiert« (also auch nicht in Wort und Sakrament?); und sei von einer Hoffnung bestimmt, »die sie nicht selbst erfüllen kann.«⁸³

Hier kehrt der oben erhobene Einwand gegen Agamben wieder: Gemeinschaft ist *nicht* mit ihrer Möglichkeit zu identifizieren, sondern mit ihrer Unmöglichkeit: ihrem Unvermögen, ihrer *impotentia* und *potentia passiva*. Schwöbels starke Thesen verweisen auf eine Ekklesiologie *im Zeichen von Differenz und Entzug* – von Externität, Alterität und Passivität. Solch eine Gemeinschaft lebt von einer Hoffnung, die sie *nicht erfüllen kann*; von einem Versprechen, das sie *nicht halten kann*. Kann man auch sagen, von einem Wort, das sie nicht sprechen kann (oder das nicht sie sprechen kann); von einem Werk, das sie nicht wirken kann? – Kann man soweit gehen in einer apophatischen, kritischen Ekklesiologie, ohne dass sie negativistisch kollabiert? Ist eine derart impotente, ohnmächtige Gemeinschaft denkbar, die hofft, auf ihr Ende zuzugehen? Oder ist das ein unmöglicher Begriff, eine Absurdität?

Wie weit kann man in der Apophatik gehen, ohne dass sie kollabiert ins Absurde oder eskaliert in die Emphase? Joseph Vogl meinte:

Die Gemeinschaft ist von ihrer Selbstverwirklichung ausgeschlossen und umgeht jede totalisierende Einheit von Repräsentant und Repräsentiertem. Was man ihre Substanz nennen mag [...] ist nur durch eine Leerstelle vertretbar. Die Gemeinschaft trägt keinen Namen, sie widersteht ihrer symbolischen Reproduktion durch ein Gesetz, durch einen Staat, durch ein Volk, durch eine Nation, durch eine Klasse [...]. In gewisser Weise garantiert daher diese Gemeinschaft [...] ihre eigene Unmöglichkeit [...].⁸⁴

Wird hier (Leforts »leerer Mitte« entsprechend) die Leere im Tempel, der abwesende Tempel bis zur absoluten Leere gesteigert – und als Abwesendes verehrt? Es klingt, als würde ein »negatives Absolutes« zum Zentrum der Gemeinschaft mit der Geste des totalen Ikonoklasmus.⁸⁵ Dann würde die Formzerstörung der Gipfel gemeinschaftlicher Genüsse sein, als wäre die eine Übertreibung am Werk, Geist gegen Form zu setzen. Das scheint weder nötig noch wünschenswert, wenn denn der Geist nie leiblos und daher nie formlos sein sollte, wie es ebenso theologisch wie kulturphilosophisch (mit Cassirer etwa) zu postulieren wäre.

5. *Kirche ist ein Ipse, ein nichtidentisches Selbst*, also nie mit sich identisch – bis zur Heimatlosigkeit. Schwöbel notierte am Rande: »im himmlischen Jerusalem gibt es bekanntlich keinen Tempel!«⁸⁶ Das wird wohl heißen: auch keine Kirche oder Kirchen. Der Tempelglaube würde einwenden: kein Tempel mehr, weil alles Tempel ist. Der tempellose Glaube würde erwidern: wozu

⁸³ C. SCHWÖBEL, *Kirche als Communio*, S. 434.

⁸⁴ J. VOGL, *Einleitung*, S. 22.

⁸⁵ »[S]ie findet gerade in ihrer Undarstellbarkeit ihre einzig mögliche Form« (ebd.).

⁸⁶ C. SCHWÖBEL, *Kirche als Communio*, S. 435.

noch Tempel? Wäre es doch ein soteriologischer Atavismus, auf einen neuen Tempel zu hoffen: die Figur des Imaginären einer möglichst fugenlosen, gesicherten, ewigen Identität.

Jean-Luc Nancy erklärte in seiner zweibändigen Religionschrift: »Das Christentum bezeichnet wesentlich [...] nichts anderes als die Forderung, in dieser Welt eine unbedingte Alterität oder Alienation zu öffnen.«⁸⁷ Als »Öffnung« oder »Exposition« sei es *a limine* eine Selbstüberschreitung und Aufschließung (*déclosion*),⁸⁸ die Nancy »Dekonstruktion« nennt. Das ist doppeldeutig: einerseits ist seine Darstellung des Christentums dekonstruktiv, andererseits wird seine Methode legitimiert oder rückgebunden an ihr Phänomen, »das Christentum,« das in sich selbst wesentlich dekonstruktiv sei, autodekonstruktiv. Der Doppelsinn von Methode und Eigendynamik des Gegenstands ist problematisch. Aber den gesehen, ist die These diskutabel: Nicht das Christentum ist »überholt,« sondern es ist konstitutiv seine »Selbstüberholung,«⁸⁹ »Selbst-Distention« und »Selbst-Öffnung,«⁹⁰ »Selbst-Zerspannung« oder auch »Öffnung als christlicher Ipseität.«⁹¹ Eine Pointe dieser Sicht ist, die Figur des Ipse für die Gemeinschaft(en) des Christentums zugrunde zu legen, nicht die eines fugenlosen Idem. Ob man das mit Levinas, Ricœur oder Waldenfels weiter ausführt, sei dahingestellt. Es ist jedenfalls ein valabler Vorschlag, die konstitutive Differenz in aller Wiederholung zu denken und auszuformulieren, die das Christentum nicht identisch sein und werden lässt mit seinem Woher und Wohin. »Distentio« ist nicht schlicht eine Sündenmetapher augustiner Provenienz, sondern eine Nichtidentität, die es den Kirchen wie den Christentümern unmöglich macht, zu sein oder auch final zu werden, was sie versprechen und zu hoffen wagen, ohne es selber halten zu können. Das ist darum kein »leeres« Versprechen, sondern ein offenes, keine leere, eitle Hoffnung, sondern eine ungesicherte. Nur – als *Autodekonstruktion*, wie Nancy es darstellt, wäre genau diejenige Alterität verdeckt, von der diese Differenz zehrt. Ist doch für ein Ipse konstitutiv, erst angesichts des Anderen und von ihm her zu werden, was es aus »eigener Kraft und Vernunft« nicht vermag.

6. *Kirche ist machtlos – aber »trotz allem« ein Spielfeld der Machtphantasien*. Die passive Genesis der Gemeinschaft(en) im Namen Christi, also namens Christentum, macht es (zum Glück) unmöglich (im negativen Sinn), all das zu präntendieren, was die Identitätspolitik von Gemeinschaften sonst bestimmt: Einheit, Reinheit, Ganzheit etc. Wie Trutz Rendtorff bemerkte: »Die Attribute ›una‹, ›apostolica‹, ›catholica‹ finden ihre Repräsentanz in dem Führungsanspruch der Bischöfe, in der apostolischen Sukzession so-

⁸⁷ J.-L. NANCY, *Dekonstruktion des Christentums*, Zürich/Berlin 2008, S. 19 f.

⁸⁸ Vgl. a.a.O., S. 14, 21.

⁸⁹ A.a.O., S. 241. Vgl. auch a.a.O., S. 247.

⁹⁰ A.a.O., S. 245.

⁹¹ A.a.O., S. 246.

wie in der Vorrangstellung des römischen Bischofs.⁹² Davon wird noch heute das Begehren nach »sichtbarer Einheit« bestimmt, mit Reinheit der Lehre (*regula*) und Einheit der Hierarchie wie Ökonomie (Episkopat). Eine nur zu manifeste Gefahr solcher Sichtbarkeit ist, dass Ordnungshüter ihre Macht mit der Gottes identifizieren, aus der sie sie legitimieren (analoges gibt es sc. auch *sola razione*). Die kulturell legitime Selbsterhaltung der Institution neigt zur Selbststeigerung, zumal ihrer Repräsentanten, manifest in deren Bildpolitik. Denn die Medien und Techniken der Selbsterhaltung entfalten eine Eigendynamik: die »Repräsentanz« für Präsenz zu halten, also die institutionellen Formen für »una, sancta, catholica et apostolica«.

Das ist in protestantischer Perspektive nicht so obsolet, wie es nach der Reformation sein könnte. In der aktuellen »new economy« der Kirchen geht es auch um Ermächtigungphantasien von Verwaltungs- und Leitungsorganen (bzw. -personal). Und in ökumenischer Diplomatie geht es auch um Macht-demonstrationen, in der das Bischofsamt mit derjenigen Repräsentanzprätention aufgeladen wird, die Rendtorff benannte. Nur sind solche Phantasien ebenso »von unten« wirksam, wenn vermeintlich dissidente Figuren (von Fliege bis Käßmann) zu neuen Heiligen gekürt und »verehrt« werden.⁹³

»Heute gibt es auf Erden keine legitime Gewalt, selbst die Mächtigen dieser Welt sind sich ihrer Illegitimität bewusst,« behauptete Agamben mit anarchischem Ton.⁹⁴ Das ist ein frommer Wunsch in normativer, kritischer Absicht. Das theologische Recht solch einer anarchischen These gründet darin, dass keine Obrigkeit von Gott eingesetzt ist, kirchliche schon gar nicht. Darin läge auch eine explikable Pointe, Allmacht als Eigenschaft Gottes zu reservieren, um *jeden* Machtanspruch zur Disposition stellen zu können. Damit entkommt man dem Spiel von Er- und Entmächtigung nicht. Wie könnte man? Aber im Blick auf Gemeinschaft generell und Kirche im Besonderen wird jeder *eigene* Machtanspruch, nicht nur des Bischofs von Rom, bezweifelbar und der Kritik exponiert.

Natürlich ist auch Kirche als Kulturform und Machwerk ein Machwerk, ein Spiel von Er- und Entmächtigung. Und seit jeher ist Theologie auch Theorie und teils Legitimierung solcher Machtstrukturen (in Dionysius' Wirkungsgeschichte). Dergleichen gibt es nur zu sichtbar auch, wenn ein Bischof auf all seinen Büchern das frontale Abbild seiner selbst drucken lässt, nicht ohne Anspruch auf Aufmerksamkeit und Selbstvermarktung (bis zur Ikonographie des Anbetungsbildes). Nur sind solche Faktizitäten zum Glück mitnichten bereits Geltung. Die These der prinzipiellen »Illegitimität« aller Fürsten, auch der Kirchenfürsten, sollte als außerordentlicher Einspruch dagegen nicht gleich ausgeschlossen werden.

⁹² T. RENDTORFF, Art. »Kirche«, S. 838.

⁹³ Vgl. zum Verhältnis von Sucht und Anbetung: J.-L. NANCY, Die Anbetung. Dekonstruktion des Christentums 2, Zürich/Berlin 2012, S. 15 ff.

⁹⁴ G. AGAMBEN, Kirche und Reich, S. 29.

10. Am Ende ist Kirche am Ende: Katargesis der Kirche als »Entwertung«

In den Gemeinschaftsdiskursen spielt seit Blanchot vor allem bei Nancy und Agamben das »*desœuvrement*« oder die »inoperativeness« eine tragende Rolle, genauer: eine labilisierende und subversive. Nur leidet dieses Rätselwort nicht erst in den Übersetzungen daran, dass keiner genau sagt, was damit wohl gemeint sein kann. Oben wurde bereits auf den *negativ* passiven Sinn verwiesen: Kirche sei unfähig herbeizuführen, was sie hofft, zu halten, was sie verspricht, zu zeigen, was sie bezeugt. Insofern ist Kirche eine unfähige Gemeinschaft, eben »soteriologisch impotent« (im Sinne des *adynaton* respektive *impotentia*). Die Externität ihres Ziels, die operative Ohnmacht, die soteriologische Impotenz der Kirche – all das geht deutlich selbst über protestantische Denkgewohnheiten hinaus. Aber wäre das alles, was wir (kritisch) hoffen dürfen?

Um noch einmal Agamben zu Wort kommen zu lassen: Er wagte es, als politischer Philosoph mit kerygmatischem Ton von der »kommenden Gemeinschaft« zu sprechen und darin nicht nur zu sagen, sondern zu zeigen, was er hofft: »Die Erlösung [...] ist kein Werk, sondern eine Art der Sabbatruhe,« eine »Untätigkeit« und »Entschöpfung«. »Untätigkeit heißt nicht Trägheit, sondern *katargesis*.«⁹⁵ Dass Agamben hier »*katapausis*« und »*katargesis*« ineinander schiebt, ist ein exegetisches Problem, das eigens zu erörtern wäre.⁹⁶ Aber dass er hier einen paulinischen Grundbegriff als Gipfel der Erlösung aufruft, als das, worauf wir hoffen dürfen, ist bemerkenswert. Denn mit dem »*katargein*« ist der Begriff explizit, der der ominösen »Entwertung« (*desœuvrement*) im Rücken liegen dürfte.⁹⁷

Katargeo ist im religiösen Sprachgebrauch »fast nur«⁹⁸ bei Paulus in zwei Bedeutungen belegbar: vom Menschen gesagt ist es ein Vergehen gegen eine religiöse Ordnung; von Gott und Christus ausgesagt »eine religiöse Wohltat, eine Befreiung.«⁹⁹ So kann Gott die Überheblichen unter den Korinthern und deren Werte »bedeutungslos machen« (1Kor 1,28), oder die Weisheit der Griechen ihrer Geltung oder Wirkung entheben (Eph 2,15). Es ist dann eine Entmächtigung, Entwertung, womöglich auch eine göttliche Umwertung aller Werte, so wie das Gesetz (Sinaitora) außer Kraft gesetzt wurde (Röm 2,14; 3,17). Damit werden auch die Fürsten oder Mächte dieser Welt ihrer Macht beraubt (1Kor 2,6), auch der Teufel als die Macht des Todes (1Kor

⁹⁵ G. AGAMBEN, Die kommende Gemeinschaft, Berlin 2003, S. 105.

⁹⁶ Vgl. O. HOFIUS, Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief, Tübingen 1970.

⁹⁷ Offen ist noch die Frage, welche Pendanten dazu sich im Hebräischen finden lassen.

⁹⁸ G. DELLING, Art. *καταργέω*, in: G. KITTEL (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. I, Stuttgart/Berlin/Köln 1990, S. 453–455, hier: S. 453.

⁹⁹ Ebd.

2,14), wie in 2Kor 3,14 der alte Bund außer Kraft gesetzt wird.¹⁰⁰ Entkräftung, Entmächtigung, Enthebung, Entamtung, Entbindung, Entglorifizierung, Entgötterung – das wären Hinweise im Spiel der Deutung der »katargesis«: des Vorübergehens von Herrschaft als Herrlichkeit, von Kirche als Ökonomie und Amt als Würde. Und das nicht nur als Negation, sondern als Eröffnung eines Kommenden, einer außerordentlichen Gemeinschaft. Der »Grund« oder das Woher solch einer Hyperbolik der Überschreitung wird theologisch im Gottesbegriff reflektiert, christologisch in seiner Entsagung, Entäußerung und darin Enthüllung bis zur Entblößung.

Nun wird neutestamentlich nirgends von der »ekklesia« gesagt, sie werde final »außer Kraft gesetzt«. Es sei denn, das wäre in dem sonderbaren Satz 1 Kor 15,28 impliziert: »Wenn aber alles ihm untertan sein wird, dann wird auch der Sohn selbst untertan sein dem, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott sei alles in allem« (vgl. 1 Kor 8,6; Röm 11,36). Ist es dann nicht zu hoffen, dass Kirche am Ende auch Gegenstand göttlicher Katargesis sein werde – so wie alle Mächte dieser Welt?

Wenn dieses kritische Imaginäre plausibel wäre, hätte das Folgen für die kirchlichen Selbsterhaltungs- und -steigerungsstrategien. »Kirche der Freiheit« müsste es zu hoffen wagen, zur Freiheit von Kirche zu werden, am Ende wenigstens – was *nicht* Freiheit von Gemeinschaft heißt, aber von der Identifikation der finalen Gemeinschaft mit der Kirche. Um keine Missverständnisse zu provozieren: das ist keine Eschatologie eines Neuneuprotentismus, der sich von Kirche erlöst glauben mag (mit korinthischem Unterton). Solange Geschichte dauert, bleibt Kirche in Kraft, in aller Entfremdung. Aber es gibt Gabe – trotz allem gelegentlich, aller institutionellen Selbstbehauptung zum Trotz. Vielleicht kann man ekklesiologisch zu formulieren wagen: Kirche hat ihren besten Sinn darin, »Freiheit trotz Kirche« zu ermöglichen – oder zumindest nicht zu verunmöglichen. Mehr zu beanspruchen, wie »Kirche der Freiheit« ist eine Übertreibung im Stil der Werbetexter. Polemisch gleich einzuwenden, es gehe ohnehin nur um »Kirche statt Freiheit«, wäre ebenso übertrieben. »Kirche trotz Freiheit« und »Freiheit trotz Kirche« wären die Überraschungen, um die es geht: Evangelium trotz Gesetz, und aus kulturellen Üblichkeiten heraus auch immer noch »Gesetz trotz Evangelium«.

¹⁰⁰ A.a.O., S. 454.

Welcoming the Future: Community, Hospitality and Future Generations

Rachel Muers

1. Introduction: Anxieties of Hospitality

In recent years there has been considerable philosophical, political and ethical anxiety around a perceived tension between the needs of community and the demands of, or the summons to, hospitality, understood either as a general (perhaps foundational) ethical requirement or as a foundational religious virtue. This tension around hospitality is intimately connected to questions of how communities see, imagine, welcome and shape the future, both their own future and the future of their wider social and material context. This essay contributes to the volume's wider discussion of the crises and opportunities of community by focusing on the relationship between hospitality and the future.

Questions around hospitality are also, of course, of immediate and pressing public concern. In the United Kingdom at the time of writing, a rhetoric of fear, both about immigration and about certain sorts of people (mainly »immigrants« and »welfare claimants«) having too many children, has become increasingly prominent in the media and the public sphere, and has met with disturbingly little concerted high-level opposition. In many cases the best-organised opposition to this rhetoric of fear, and to the simple falsehoods that often sustain it, has come from the churches and from charities with religious affiliations.¹ This opposition does not, of course, demonstrate that the churches in general are models of hospitality, or the best or only source of a non-fearful vision of the future of national and local community. It may, however, bode well for an interdisciplinary conversation that brings theological and ecclesiological perspectives to bear on these questions.

This paper begins with a brief outline of some key features of contemporary philosophical and ethical debate around hospitality, with particular

¹ On general opposition to the rhetoric of fear, a good example is the work of the Joint Public Issues Team of the Baptist Union of Great Britain, Methodist Church, Church of Scotland and United Reformed Church. See the well-publicised report »The lies we tell ourselves: ending comfortable myths about poverty« (Joint Public Issues Team 2013; available from <http://www.jointpublicissues.org.uk/wp-content/uploads/2013/02/Truth-And-Lies-Report-smaller.pdf>).