

Die dünne Haut der Zelte

Gemeinde als transitorischer Ort – nicht nur in Diensten und Werken

Von Dr. Jörn Halbe, Ratzeburg

... und wohnte in Zelten
Hebr 11,9

1. Das sesshafte Gottesvolk

„Die Kirchengemeinde ist in der Regel Ortsgemeinde.“ Diese Verfassungsbestimmung (Artikel 9 Abs. 1, Satz 1, Verfassung NEK) normiert einen historisch gewachsenen soziologischen Sachverhalt. „Die Ortsgemeinde ist eine soziologische Größe, sie ist räumlich festgelegt und in ihrem Mitgliederbestand uneinheitlich. Entscheidend ist, dass die Ortsgemeinden in der Regel historisch gewachsen sind.“¹ Das mag so etwas begründen wie eine Unschuldsvermutung: Als bliebe von dieser Normierung die *Theologie* – also das, was im Sinn und Verständnis des *Glaubens* ‚Gemeinde‘ sei – unberührt.

Aber es ist anders. Zur geglaubten Gemeinde gehört, und zwar konstitutiv, ihre *Inkarnation*, ihre Menschwerdung. Und nicht nur die Tatsache, *dass*, sondern mit gleichem Gewicht die darin enthaltene Frage, *wie* sie zur Erde kommt - in konkret welcher Gestalt -, ist theologisch entscheidend (Artikel 3 der Barmer Theologischen Erklärung). Wenn daher unsere Verfassung erklärt, der Normfall von Gemeinde sei die *Ortsgemeinde*, so macht sie *Sesshaftigkeit*, die ortsfeste Bindung von Menschen an einen bestimmten Bereich, zur zwar empirisch gewonnenen, doch *theologisch normierenden* Regelvoraussetzung christlichen Lebens als Gemeinde in der Welt.

Das aber nimmt nur konkret für die Kirchengemeinde in Anspruch, was im Raum der EKD für alle Landeskirchen gilt: Die Kirchenmitgliedschaft wird nicht nur durch die Taufe und den evangelischen Bekenntnisstand, sondern drittens und zugleich „*durch den Wohnsitz begründet*“ (was „*den gewöhnlichen Aufenthalt*“ an einem anderen Ort nicht aus-, sondern gleichberechtigt einschließt).² Wieder scheint das eine lediglich praktische, nämlich organisations- und verwaltungstechnisch vernünftige Ordnung zu sein, ohne das Glaubensverständnis von ‚Kirche‘ irgend zu betreffen – also *ekkesiologisch* irrelevant.

Ist es aber nicht! Nur bei rigoros formaler Betrachtung kann verborgen bleiben, was die Bindung an das Wohnen im Sinn dieser Ordnung für Erleben, Verstehen und Gestalten der Kirche und ihrer Gemeinden inhaltlich bedeutet. „*Der Wohnsitz*“, heißt es diesbezüglich, ist „*die rechtlich wichtigste örtliche Beziehung des Menschen. Er ist Mittelpunkt seines gesamten Lebens*“.³ Dass das in heutiger Zeit und Gesellschaft empirisch nicht

¹ H.Göldner / K.Blaschke, Verfassung der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche. Erläuterungen, 1978, 100.

² H.Göldner / K.Blaschke, aaO. 93, zu Artikel 5 Abs. 1 Verfassung NEK.

³ H.Göldner / K.Blaschke, aaO. 93.

durchhaltbar ist (wozu gleich), mithin nur als rechtliche Sicht und juristische Setzung besteht, verweist auf die *Grunddissonanz*, mit der sich das kirchliche Leben herumschlägt, weil – und in dem Maß, in dem – die Bindung an Wohnsitz und Wohnen den Zugang zu ihm und die Teilhabe daran (wenn nicht tatsächlich, so doch dem Anspruch und der Erlaubnis nach) regelt:

Wie sollen die zur Kirche kommen und sich gemeindlich engagieren wollen, die zwar getauft und sogar evangelisch sein mögen, aber partout nicht bereit, den ‚Mittelpunkt ihres gesamten Lebens‘ dort zu sehen und zu suchen, wo sie gerade mal wohnen? Menschen, die unter den Zwängen und nach den Versprechungen unserer Zeit ‚mobil‘ sind und ‚flexibel‘ leben – also ‚von Ort zu Ort‘ eher als in der Bindung an einen ‚Mittelpunkt‘, der nicht mit ihnen wandern kann und jeweils dort liegen würde, wo sie ‚von Zeit zu Zeit‘ sind? Wo und solange der Wohnort tatsächlich das Leben der Menschen zentriert, können sie dort *und zugleich* in der Gemeinde vor Ort ‚bei sich‘ und ‚zu Hause‘ sein. Je mehr sich das Leben jedoch in seinen wichtigen Themen dieser Zentrierung entzieht, sich auffächert und an *verschiedenen* Orten ‚bei sich‘ und ‚bei der Sache‘ ist – in Arbeit, Freizeit, Bildung, Sport, in Wirtschaft, Politik, Kultur –, desto schmaler wird das Spektrum der Themen und desto knapper die Zeit, die für ‚zu Hause‘ verbleiben: für das Zuhause des Wohnens *und damit zugleich* der Kirchen- als der Ortsgemeinde.

Das abzuwenden, ist möglich. Aber nur dann, wenn dies starre Zugleich im Denken und in den Strukturen aufgelöst wird; wenn Kirchengemeinde und Wohnen nicht mehr symbiotisch zusammengedacht werden – und damit Verengung und Introversion des noch dem Wohnen verbliebenen Lebens nicht weiterhin zum Schicksal der Gemeinden.⁴ Was not tut, ist sprichwörtlich einfach: „*Wenn der Petrus nicht zum Berg kommt*“ – das wandernde Leben nicht zur Ortsgemeinde –, „*dann muss der Berg zum Petrus kommen*“ – die Ortsgemeinde zum wandernden Leben. Sie wird ‚sich aufmachen‘ müssen, im doppelten Sinne des Wortes: Sich *öffnen* für Formen gemeindlichen Lebens, die nicht an die Gemeinsamkeit des Wohnbereichs gebunden sind, und *ausziehen*, selbst, aus ‚Vaterhaus und Verwandtschaft‘, aus Räumen und Mauern vertrauter Strukturen, Besitzstände und Sicherheiten, die ihr Gefäß und ihr Refugium sind. Sie wird deswegen nicht vergehen, aber sich anders ins Leben bauen müssen. Sie wird das Monopol der Mitte nicht behalten. Und das Privileg der Stadt, hinter schützenden Mauern zu wohnen, wird sie verlieren. Denn nicht die Macht der dicken Wände, die dünne Haut von Zelten wird sie schützen.

Was das theologisch bedeutet und einlöst, klingt im Abrahamsmotiv schon an. Aber im Sinn und Interesse einer *empirischen Ekklesiologie*, das heißt einer Theologie der Kirche, die das Problem ihrer Inkarnation, ihres Zur-Welt-Kommens ernst nimmt, geht es darum,

⁴ Rechtlich *gedacht* ist das längst. Vgl. K.Blaschke, 25 Jahre Nordelbien – Wohin gehen wir? Verfassung wahren und gestalten, in: NeSt (2002 H.6), 11-14, 12: „Die Verfassung selbst enthält eine Reihe von Programmsätzen, die auch nach 25 Jahren als unerledigt anzusehen sind. So heißt es in Artikel 9 Abs. 2 Verfassung NEK: ‚Wenn sich Gemeindeglieder unabhängig von Ortsgemeinden zu kirchlicher Gemeinschaft sammeln, kann dieser durch die Nordelbische Kirche die Rechtsstellung einer Kirchengemeinde zuerkannt werden.‘ Damit schafft die Verfassung eine nicht unerhebliche Variationsbreite, die einer kirchengesetzlichen Regelung vorbehalten bleiben soll. Sie nimmt damit die in Gang befindlichen Entwicklungen und soziologischen Umwälzungen innerhalb der Kirchengemeinde auf und ist für neue Fragen der Gemeinschaftsbildung offen.“ – Allerdings: „Die Nordelbische Kirche hat dieses Problem ... nicht lösen können. Es ist nach wie vor eine wichtige Aufgabe, sich den in der Entwicklung befindlichen Umwälzungen zu stellen ...“ (ebd.).

sich vor Augen zu führen, was es denn ist mit der Welt und dem Leben, in denen dies alte Motiv seinen heutigen Landeplatz hat. Es durchzieht die ganze Bibel, zentral im Symbol des *wandernden Gottesvolks*, das aus Ägypten befreit, im Exil nicht verlassen, in Christus mit Gott versöhnt worden ist – aber immer noch wartet, gerade darum, und hofft, was nicht zu sehen ist (Röm 8,24-25): auf Ankunft und Zur-Ruhe-Kommen in der Stadt Gottes, die selber erst kommt (Hebr 4,11-13). Wie aber trifft nicht nur, sondern *wie thematisiert dies Symbol*, was in der heutigen Welt und für die sesshaft gewordene Kirche unserer Verfassung der Fall ist?

2. Zur Dynamik der Moderne – Entkoppelung von Selbst und Ort

Wo es um Wandern und Sesshaftsein geht, geht es um diese Beziehung: um das Verhältnis von Selbst und Ort. Und genau da liegt ein Schlüsselproblem gesellschaftlichen Wandels, dem sich die Welt der (späten) Moderne verdankt. So verschieden dieser Wandel im einzelnen analysiert und bewertet worden ist – das, konvergent, ist die Sicht, die sich dabei ergeben hat: Das individuelle, wie niemals zuvor auf sich selber verwiesene Leben muss sich in einem Kontext zurechtfinden, „*in dem die Überschaubarkeit der lokalen Bindungen verlorengegangen ist, in dem der Ort, an dem ich lebe, als wesentlicher Bezugspunkt des Lebens und Arbeitens an Bedeutung verliert und sich öffnet für weltweite Einflüsse. Auch ohne die Gemeinsamkeit des Ortes sind soziale Organisation und koordiniertes Handeln möglich.*“⁵

Nichts ist, nach *Anthony Giddens*, „für den sozialen Wandel im allgemeinen und das Wesen der Moderne im besonderen von elementarerer Bedeutung“ als die Herauslösung, „das ‚Herausheben‘ sozialer Beziehungen aus ortsgebundenen Interaktionszusammenhängen“, und dies durch die Eröffnung prinzipiell unbegrenzt weiter Horizonte möglicher Kommunikation in ortsunabhängiger Zeit und ortsunabhängigem Raum.⁶

Desgleichen, bei freilich ganz eigenem Zugang in zeitdiagnostischer Philosophie, *Peter Sloterdijk*; er fügt den Begriffen die Anschauung hinzu, das Bild unserer Welt im Zustand der Globalisierung. Hier die Grundzüge, auf die es für uns in unserm Zusammenhang ankommt:

„*Ein halbes Jahrtausend nach den vier Kolumbusfahrten präsentiert sich die umrundete, aufgedeckte, dargestellte, besetzte und benutzte Erde als ein Körper, der in dichte Gewebe aus Verkehrsbewegungen und telekommunikativen Routinen eingesponnen ist. (...) sie rotiert, als zeitkompakte Kugel, in einem elektronischen Filz, der sie wie eine zweite Atmosphäre umgibt.*“⁷

Was die Menschen in dieser „*Synchronwelt*“⁸ zur einen Menschheit verbindet, zur „*Zweiten Ökumene*“⁹, ist nur noch die Gemeinsamkeit ihres Dranseins, ihrer Lage: „*Die*

⁵ U.Wagner-Rau, Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft. PThH 50, 2000, 85, im Anschluss bes. an U.Beck und A.Giddens: vgl. 83 ff.

⁶ A.Giddens, Konsequenzen der Moderne, stw 1295, ³1999, 28 ff, zit. 34.33.

⁷ P.Sloterdijk, Sphären II: Globen, 1999, 977 f.

⁸ P.Sloterdijk, aaO. 977.

⁹ P.Sloterdijk, aaO. 984 ff.

Einheit der Menschen in ihrer zerstreuten Gattung beruht jetzt darauf, dass sie alle, in ihren jeweiligen Regionen und Geschichten, zu den Überrundeten, den Synchronisierten, den aus der Ferne Betroffenen und Beschämten, den Aufgerissenen, Angeschlossenen und Überforderten geworden sind – zu Standorten ihrer vitalen Illusion, zu Adressen des Kapitals, zu Punkten im homogenen Raum, auf die man zurückkommt und die auf sich selbst zurückkommen – mehr Gesehene als Sehende, mehr Erfasste als Erfassende, mehr Erreichte als Erreichende. Jeder und jede muss sich nun, im Zurückkommen auf sich selbst, einen Reim machen auf den Vorteil oder Nachteil, die zu sein, die sie sind. Die ‚Menschheit‘ nach der Globalisierung – das sind in der Mehrheit die in der eigenen Haut Zurückgebliebenen, die Opfer des Standortnachteils Ich.“¹⁰

Angesichts dieser Lage der Welt und der Menschen als einzelner in ihr stellen sich alle Fragen sozialer und personaler Identität neu – nämlich *„unter dem Gesichtspunkt, wie in geschichtlich bewegten Großwelten überhaupt so etwas wie lebbare Formen des ‚Wohnens‘ oder des Bei-sich-und-den-Seinen-Seins eingerichtet werden können (sic!).“*¹¹ Und da genau zeigt sich, worauf es uns ankommt: *„dass die Verbindung von Ort und Selbst nicht unter allen Umständen so stabil ist, wie es in den politischen Folkloren des Territorialismus (von den antiken Ackerbaukulturen bis zum modernen Nationalstaat) gefordert und vorgespiegelt worden war.“*¹² Wo diese Verbindung sich lockert oder auflöst, sind zwei Extreme idealtypisch möglich: das eines *„Selbst ohne Ort“* und das eines *„Orts ohne Selbst“*.¹³ Dem ersten am nächsten sind nomadisierende Gruppen oder Vertriebene, Flüchtlinge; besonders jedoch steht dafür das Diaspora-Judentum, das die Möglichkeit repräsentiert, *„nicht in einem Land, sondern in einem Buch zu Hause“* zu sein, beheimatet also in *Kommunikation*, die es unter den Bedingungen der fortgeschrittenen Moderne erlaubt, ortsunabhängig und weltweit in *„imaginären Gemeinschaften“* zu leben, ‚polyethnisch‘ und ‚multilokal‘.¹⁴ – Die andere Extremposition ist die eines ‚Orts ohne Selbst‘: Wüsteneien, unbewohnte Zonen; vor allem aber Orte, an denen Menschen zusammenkommen, *„ohne jedoch ihre Identität an die Lokalität binden zu wollen oder zu können. Das gilt für alle Transit-Räume (...) Solche Orte mögen ihre eigenen Atmosphären haben – doch existieren sie nicht in Abhängigkeit von einer regulären Bewohnerschaft oder einem kollektiven Selbst, das in ihnen verwurzelt wäre. (...) Sie sind die abwechselnd überlaufenen und ausgestorbenen Niemandsorte, die Transit-Wüsten, die in den entkernten Zentren und an den hybriden Peripherien der zeitgenössischen Gesellschaften wuchern.“*¹⁵

Wir werden auf diese Bestimmung des hier mit ‚Transit-Raum‘ Gemeinten zurückkommen müssen: Als *‚transitorischer Ort‘* ist Gemeinde was anderes. – Aber es fehlt noch entscheidend die Konsequenz, zu der *Sloterdijk* führt:

Moderne Gesellschaften nämlich tendieren *zugleich* zu *beiden* Extremen: in ständig sich steigernder Mobilität zu dem des ‚Selbst ohne Ort‘, in der sich laufend vermehrenden Zahl von Transit-Räumen zu dem des ‚Orts ohne Selbst‘ – *„mit einem schrumpfenden Mittel-*

¹⁰ P.Sloterdijk, aaO. 992.

¹¹ P.Sloterdijk, aaO. 996.

¹² P.Sloterdijk, aaO. 998.

¹³ P.Sloterdijk, aaO. 998 u. ff.

¹⁴ P.Sloterdijk, aaO. 999.

¹⁵ P.Sloterdijk, aaO. 1000.

grund aus gewachsenen Regionalkulturen und ortstreuen Zufriedenheiten.“¹⁶ Und genau das ist die Konstellation, die gleich zweierlei Trends im Gesellschaftsprozess unserer Epoche erklärt – den einen „hin zu einer Welt der dünnwandigen und durchmischten Gesellschaften“; den anderen hin zur Allgemeinheit des Bestrebens, sich in „individualistischen Lebensformen“ das eigene Haus, die eigene Hülle zu schaffen:

„Es sind heute in den avancierten Gesellschaften, vielleicht zum ersten Mal in der Geschichte (...), die Individuen, die als Träger von Immuneigenschaften sich von ihren (bis dahin vorrangig schützenden) Gesellschaftskörpern loslösen und massenhaft ihr Glück und Unglück abkoppeln wollen vom In-Form-Sein der politischen Kommune“; dies „unter dem Eindruck der gut begründeten Vorstellung, dass der Einzelne sein immunologisches Optimum von jetzt an nicht mehr (oder nur noch in Ausnahmefällen) in seinem nationalen Kollektiv, vielleicht noch partiell in den Solidarsystemen seiner ‚Minderheit‘ oder seiner community, am klarsten jedoch in privaten Versicherungsarrangements findet, seien diese religioider, gymnastischer, assekuranztechnischer, diätetischer Natur. Das Axiom der individualistischen Immun-Ordnung greift in den Massen selbstzentrierter Einzelner wie eine neue vitale Evidenz um sich: dass letztlich niemand für sie tun wird, was sie nicht für sich selber leisten. Die neuen Immunitätstechniken empfehlen sich als Existentialstrategien für Gesellschaften aus Einzelnen, bei denen der lange Marsch in die Flexibilisierung, die Schwächung der ‚Objektbeziehungen‘ und die generelle Lizenzierung von untreuen oder reversiblen Verhältnissen zwischen Menschen zum Ziel geführt hat.“¹⁷

Sind damit die Verhältnisse (spät-)modernen Zusammenlebens in den Erscheinungen und ihren Gründen einigermaßen treffend beschrieben, so kehren die früher gestellten Fragen zur Kirchengemeinde als Ortsgemeinde erst recht, weil voraussetzungsvoller zurück. Es ist ja nicht erst die Moderne, der sich die Idee verdankt, es sei der Weg und die Bestimmung christlicher Gemeinde in der Welt, als ein ‚Selbst ohne Ort‘ durch die Zeiten zu gehen: als wanderndes Gottesvolk eben. Desgleichen hat nicht erst die Globalisierung die Kirche an die ‚eine Welt‘ als ihren Ort und ihren Horizont gewiesen – und die Einheit der weltweiten Kirche überall dort vorwegnehmen lassen, wo sich Gemeinde versammelt: ‚multilokal‘, ‚polyethnisch‘, weil ‚um Wort und Sakrament‘. Und so denn auch ist auf die Kirche bezogen die Frage schon alt, ihr schon eingeboren, „wie lebbare Formen des ‚Wohnens‘ oder des Bei-sich-und-den-Seinen-Seins eingerichtet werden können“, die dem Grund ihres Daseins und ihrem Auftrag entsprechen. Neu aber ist, dass die Welt, im Hinblick auf die diese Frage sich stellt, so in Bewegung (Skeptiker meinen: so aus den Fugen) geraten ist, dass auf die Stabilität und Bindekraft solcher Formen – außer in den Schutzgebieten vormoderner Traditionen – nicht einmal mehr hypothetisch Verlass ist. Individualisierung, als Inbegriff unserer Epoche und Zwillingserscheinung der Globalisierung¹⁸, betrifft und bezeichnet ja nicht nur die freigesetzt-bloßgestellt Einzelnen, sondern schließt die ganze Vielfalt neuer Lebensformen ein, in denen soziale Identität sich bilden und bestehen kann – selbstzentriert auch in Gemeinschaft, die im Idealfall frei gewählt, im Notfall erzwungen und immer als ‚auch anders möglich‘ gesucht wird oder hinzunehmen ist.¹⁹

Das hat für uns Konsequenzen gleich mehrfacher Art:

¹⁶ P.Sloterdijk, aaO. (1000-)1002.

¹⁷ P.Sloterdijk, aaO. 1003.1004.

¹⁸ D.Sölle, Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei“, 1997, 241 ff.

¹⁹ U.Wagner-Rau, aaO. 85 ff; vgl. 41 ff.

(1) Die Welt der fortgeschrittenen Moderne hat in wesentlichen Zügen Anschluss an zentrale Elemente christlicher Tradition: In der Welt „*keine bleibende Stadt*“ zu haben und gleichwohl gesandt zu sein „*in alle Welt*“, also eschatologisch die Vorläufigkeit und ökumenisch die Weite gehören fundamental zur Existenzform der Kirche. Die Moderne, so gesehen, trifft uns nicht unvorbereitet.

(2) Sie gibt im Gegenteil Anlass, die Traditionen der Bibel, die diese beiden Motive und ihre Verbindung besonders entfalten, neu informiert und mit neuem Interesse zu lesen.²⁰

(3) Nicht nur der Selbsterhaltungstrieb oder ein Geltungsbedürfnis der Institution, sondern die eigene innere Kraft dieser Überlieferungen verweigert der Kirche und ihren Gemeinden das Recht, sich aus dem Kreuzhang heutigen Lebens zwischen ‚Selbst ohne Ort‘ und ‚Ort ohne Selbst‘ in jenen „*schrumpfenden Mittelgrund aus gewachsenen Regionalkulturen und ortstreuen Zufriedenheiten*“ zu retten, der es erlaubt, in häuslichem Frieden bei sich und den Seinen zu sein – aber um den Preis fortschreitender „*Milieuverengung*“, „*Erfahrungsverdünnung*“ und „*Oberflächlichkeit*“ der gelebten Beziehungen, wie sie als kennzeichnend für die Kultur von Ortsgemeinden beklagt worden sind.²¹

(4) Dahingehende Tendenzen lassen sich aus unserer Sicht jedenfalls auch so beschreiben: Sie laufen – bewusst oder nicht – darauf hinaus, den eigenen Bestand und die eigene Identität durch ‚Bodenhaftung‘ zu sichern, als ein verortetes Selbst, als ein ‚Ortsselbst‘ sozusagen. Was dabei nicht intendiert, aber damit vermacht ist, zeichnet sich mancherorts ab, in verwaisten Kirchen ebenso wie in kirchlich verwaisten Wohngebieten: Dass sich die Menschen auf diese Bestimmung ihrer sozialen Identität schlicht nicht ansprechen, geschweige denn festlegen lassen – und was bleibt, ist ein Ort ohne Selbst, ein (im schlechten, nicht guten Sinn:) ‚selbstloser Ort‘.

(5) Soweit es an diesem Zusammenhang liegt, sind die Bemühungen wenig verheißungsvoll, weil im Ansatz zu oberflächlich, durch werbende Selbstdarstellung ‚einladend‘ zu wirken (nach beliebter Redeweise, deren metaphorischer Nebensinn von ‚einladen‘ als ‚in Behälter verfrachten‘ sich anzüglich, aber nicht zufällig einstellt). Das Vorzeichen solchen Bemühens bleibt ja die zugemutete Bindung eigener sozialer Identität an Strukturen der ‚Kirche im Dorf‘ – einer Grundfigur also des sesshaften Lebens, die faktisch wie werthaft durch das Gefälle vom Zentrum zum Rand hin gekennzeichnet ist: Klerus, Kultus und Versorgung in der Mitte; abnehmend wichtig, zuletzt marginal, ganz zuletzt ausgegrenzt – das ‚Leben ringsum‘.²² Wer sich selbst und wer vor allem sein Leben in Gemeinschaft so nicht verorten – und damit zugleich fremd bewerten – lassen will, wird sich beharrlich nicht ‚einladen‘ lassen, es sei denn sporadisch in Ausnahmefällen, das heißt reziprok peripher.

²⁰ Vgl. so anregend wie exemplarisch: R.Zerfaß, Spirituelle Ressourcen einer neuen pastoralen Kultur. Wirklichkeitserschließung als Befreiung, in: K.Gabriel u. a. (Hrsg.), Zukunftsfähigkeit der Theologie, Einblicke 2, 1999, 113-127.

²¹ N.Mette u. a. (Hrsg.), Brücken und Gräben. Sozialpastorale Impulse und Initiativen im Spannungsfeld von Gemeinde und Politik, TuP 6, 1999, 154; vgl. auch 79.

²² Vgl. empirisch dazu N.Mette u. a. (Hrsg.), aaO. 103 f. 151. 212 f.

(6) Betroffen sind von dieser Logik nicht nur die vielzitiert ‚Distanzierten‘. Sie in eigener Distanz so pauschal als Einheit anzusprechen, als ein ‚Fremdvolk‘ in der ‚Heimat‘ autochthoner Kirche, zeigt zwar, wie sehr diese Logik die Wahrnehmung der Welt bestimmt, den eigenen Ort als die Mitte besetzt und ‚Komplexität reduziert‘, aber indem sie Verschiedenheit auslöscht: Wer im Verhältnis zu wem ist ‚distanziert‘ – und jeweils für sich auch noch ganz etwas anderes? Aber betroffen sind ebenso auch die ihnen entgegengesetzt ‚Engagierten‘: „*Christliche Gruppen und Initiativen (...), selbst wenn sie seit zwanzig Jahren arbeiten, sich regelmäßig wöchentlich treffen, auch Gottesdienste miteinander feiern, kommen nicht auf die Idee, sich als Gemeinde zu verstehen. (...) ‚Gemeindewerdung der Diakonie‘ (Moltmann) stößt hier nicht nur auf Widerstände bestehender Kirchen- und Pfarrestrukturen, sondern auf Blockaden im Denken von TheologInnen und Engagierten in den Gruppen und Initiativen*“ selbst.²³ Verständlicherweise! Denn darin schlägt ‚subjektiv‘ durch, was ‚objektiv‘ Geltung beansprucht: Nur mit dem und in dem Gefälle vom ‚Zentrum‘ zur ‚Peripherie‘ sei Kirchengemeinde ‚in Form‘. Wird das geglaubt, ist für Gruppen ‚am Rand‘ Gemeinde ja wirklich nur eine verrückte, eine unmögliche Möglichkeit. – Das notorische Verschwinden der DDR-Zeit-‚Gruppen‘ aus dem Leben der ostdeutschen Kirchen nach der ‚Wende‘ ist vor diesem Hintergrund so verständlich wie bezeichnend.

Als Folgerung nun, die aus alledem folgt, ergibt sich die *These*:

Zwar bezogen auf die Welt der (späten) Moderne, aber aus eigenen inneren Gründen christlicher Tradition ist ein Verständnis und sind Formen kirchlicher Gemeinde zu entwickeln – oder, da es sie schon gibt, endlich ernst zu nehmen –, die sich dem Regelfall ‚Ortsgemeinde‘ und den Strukturen des Lebens, Erlebens und Handelns, die er gebildet hat, dadurch entziehen, dass *im Verhältnis von ‚Selbst‘ und ‚Ort‘ nicht mehr der Ort durch die Bindung an ihn das gemeindliche Selbst definiert, sondern das ekklesiologisch bestimmte soziale Selbst die Beziehung zum Ort.*

Wer wen hat, ist die Frage: Der Wohnort, bezogen auf sich, die Gemeinde in Gestalt der Parochie – oder Gemeinde als *Lebensform des Glaubens in verschiedener Gestalt* Ort und Wohnort in der Welt „jenseits“ der Parochie.²⁴ Wir sind für dies zweite entschieden. Und meinen mit ‚jenseits der Parochie‘: *Vom Glauben bestimmt in Beziehung zu leben, qualifiziert dessen möglichen Ort* – nicht das Wohnen am Ort bestimmt die Beziehung und darin das mögliche Leben des Glaubens.

Dass das eine Umorientierung erfordert, eine ‚Konversion der Strukturen‘, und zwar der mentalen nicht weniger als der faktischen draußen, zeigt den Rang des Problems. Eines Problems jedoch, das nicht aus Sorge um Geld, Akzeptanz oder Mitgliederzahlen, also nur ‚konjunkturell‘ von Gewicht und daher zu besseren Zeiten durch bessere Zahlen zu erledigen wäre. Darauf zielende Maßnahmen, daran gewendete Mittel wären bei dem, worum es

²³ L.Weckel, Tiefe Gräben – unsichere Brücken? (Schluss-)Überlegungen zu spannungsgeladenen Verhältnissen, in: N.Mette u. a. (Hrsg.), Brücken und Gräben. Sozialpastorale Impulse und Initiativen im Spannungsfeld von Gemeinde und Politik, TuP 6, 1999, 205-217, 215 f.

²⁴ H.Steinkamp, Gemeinden jenseits der Pfarrei, in: H.-G.Ziebertz (Hrsg.), Christliche Gemeinde vor einem neuen Jahrtausend, 1997, 233-246; vgl. ders., Selbst „wenn die Betreuten sich ändern“. Das Parochialprinzip als Hindernis für Gemeindebildung, in: Diakonia 19 (1988), 78-89, und bes. ders., Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde, 1994.

hier geht, verfehlt und vertan. Denn nicht die Moderne als Markt und nicht der Markt der Moderne liefern zu unseren Fragen die Antwort; was sie liefern, in der Tat, sind zur Antwort neue Fragen – neu erinnernd an sehr altes, ziemlich verdrängtes, aber vorhandenes, unabgeholtenes Erbe.

3. *πολιτεία* erstaunlicher Art – Frühe Lesart christlicher Gemeinde

Wie sie Gemeinde sind, dass sie „ein erstaunliches und anerkannt wunderbares Gemeinschaftsleben“ haben, rühmt der Brief an Diognet die Christen – wissend, es ist ein „Und doch“, welches sie, gerade darin, von ihrer Welt unterscheidet:

„Denn die Christen unterscheiden sich von anderen Menschen nicht durch ihren Wohnort, ihre Sprache oder ihre Bräuche. Weder wohnen sie in eigenen Städten, noch sprechen sie einen besonderen Dialekt, noch haben sie eine ungewöhnliche Lebensweise. (...) In Kleidung, Nahrung und in allem, was sonst zum Leben gehört, schließen sie sich dem jeweils Üblichen an. Und doch haben sie ein erstaunliches und anerkannt wunderbares Gemeinschaftsleben (πολιτεία).“ - Nämlich:

*„Sie leben zwar an ihrem jeweiligen Heimort, doch wie Fremde. Sie beteiligen sich als Mitbürger an allem, doch ertragen sie es nur wie Durchreisende. Jede Fremde ist ihre Heimat, und jede Heimat ist ihnen fremd.“*²⁵

Was daran Idealisierung sein mag, was aber auch die reale Erfahrung eines noch nicht in die Welt versunkenen, unter die Dinge geratenen Christentums, müssen wir nicht untersuchen. Eins aber ist es mit Sicherheit nicht: Verneinender Rückzug in Innerlichkeit, Privatheit oder Privilegien – sei es der Einzelnen, sei es der Vielen in jeweils der Form ihres Lebens. Gerade eine Metaphorik, die die Gefahr mit sich führt, dahin abzugleiten, macht das umso entschiedener klar:

*„Um es kurz zu sagen: Was die Seele im Körper ist, das sind die Christen in der Welt. Die Seele ist über den ganzen Körper verteilt und die Christen über alle Städte der Welt. Die Seele wohnt im Leib, aber sie hat dort nicht ihren Ursprung. Und die Christen leben in der Welt, aber sie haben dort nicht ihren Ursprung. (...) Die Seele ist im Körper eingesperrt, doch sie hält ihn zusammen. So sind auch die Christen gleichsam in der Welt eingesperrt, doch sie halten die Welt zusammen. Eine unsterbliche Seele wohnt in einem sterblichen Leib. Auch die Christen wohnen inmitten der Vergänglichkeit und hoffen auf Unvergänglichkeit im Himmel.“*²⁶

Setzt man für ‚Seele‘ und ‚Leib‘ analog metaphorisch ‚Selbstsein‘ und ‚Orthaben‘, so gilt hiernach: Christliche Identität, personal wie sozial, hat ihren Ort, aber nicht ihren Ursprung, ihren Landeplatz, aber nicht ihre Heimat in prinzipiell der ‚ganzen Welt‘, in einem ‚Überall‘ ohne ‚Nirgends‘. Heimat nicht anders denn als Verheißung, aber – und eben darum – *Verheißung zur Heimat* zu haben; in dieser Gestalt das ‚Prinzip Heimatlosigkeit‘ als Ermöglichungsgrund und Bedingung von Verstehen und Mitleid in der Beziehung zum

²⁵ Diognetbrief 5,1-2.4-5: K.Berger / C.Nord, Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, 1999, 1251 f.

²⁶ Diognetbrief 6,1-3.7-8: K.Berger / C.Nord, aaO. 1252 f.

‚Anderen‘, Fremden²⁷: Daraus erwachsen und daran gebunden bilden sich Formen des christlichen Lebens, in denen die Kirche zur Welt kommen soll.

Das löst in der Sache ein, was unsere These verlangt. Und dass Jahrhunderte Kirchengeschichte uns von dieser Stimme trennen, nimmt ihr nicht diese Bedeutung. Wohl wahr, die zitierten Sätze *„sind eher archaischen Charakters, da sie von einem Christentum in typischer Minderheitssituation ausgehen. Von ‚genereller Anpassung‘, ‚Volkskirche‘ oder einem halbwegs beruhigten bürgerlichen Status der christlichen Gemeinde kann noch keine Rede sein.“*²⁸ Aber nach Lage der Dinge kann davon heute *nicht mehr* so einfach die Rede sein. In *„typischer Minderheitssituation“* sind die Kirchen in Deutschland flächenweise, anderwärts, etwa in Frankreich, desgleichen.²⁹ Vor allem aber: Auch unter Reichtumsbedingungen und für eine saturierte Kirche, die sich der Lage der Welt nicht verschließen, nicht häretisch werden wollte, würde sich die Frage stellen, wovon der Erfolg *„genereller Anpassung“* sie trennen, sie abtreiben könnte – wenn nicht getrennt und abgetrieben hat. Den *„halbwegs beruhigten bürgerlichen Status der christlichen Gemeinde“* kann es ganz beruhigt auch als den der Sünde geben.

Und also, die Sache ist durch die Verhältnisse wohl überholt, aber nicht widerlegt. Es fragt sich, was sie vermag – angesichts unserer Verhältnisse.

4. *„Einen Himmel zu pflanzen, eine Erde zu gründen“ – Gemeinde, in Zelten zu Hause*

In der Zeit des Exils – was die Kirchen betrifft, in einer der unseren immerhin ähnlichen Zeit³⁰ – wird dem Volk in der Fremde ein Zuhause geschaffen, das nicht von dieser Welt ist, aber sie umspannt und die Versprengten als das Volk Gottes allererst wieder versammelt:

*Ich habe meine Worte in deinen Mund gelegt,
und im Schatten meiner Hand hab ich dich geborgen -
einen Himmel zu pflanzen,
eine Erde zu gründen
und zu Zion zu sprechen: Du bist mein Volk!*
(Jes 51,16: MT)

Aus der Verkündigung, als *creatura verbi* entsteht, was da entstehen soll: Ein Zelt, dessen Haut der Himmel ist, durch Pflöcke befestigt auf Erden (*nt^c MT: pflanzen, [Pflöcke] einschlagen*; vgl. Dan 11,45), und dessen Boden ein anderer ist, verlässlicher, tiefer gegründet als der, auf dem sich das Leben verläuft. Unter diesem Himmel, auf diesem Boden, *in diesem Zelt* – das Volk Gottes: neu und erst wieder ins Leben gerufen, neu und erst wieder *in Identität*.

²⁷ M.Ramminger, Mitleid und Heimatlosigkeit. Zwei Basiskategorien einer Anerkennungshermeneutik, TGG 5, 1998.

²⁸ K.Berger / C.Nord, aaO. 1247.

²⁹ R.Zerfaß, aaO. und bes. auch G.Delteil / P.Keller, L'Église disséminée. Itinérance et enracinement, 1995; beide bezogen auf die hier verhandelten Fragen.

³⁰ R.Zerfaß, aaO.

Gemeinde, als Volk dieser Identität, lebt diese Identität *transitorisch*: ihrer gewiss und aus diesem Grund frei, sich in der Welt zu bewegen – verweilend oder weiterziehend, je nachdem, was an der Zeit und am Ort ist. Für Menschen, die zu ihr gehören, die sich ihr anschließen wollen, ist sie in dieser Form ihrerseits Ort, *transitorischer Ort*, transitorischen Lebens. Es ist eine Kette von Identitätsinklusionen, von ‚Zelten im Zelt‘: Himmel und Erde, neu geschaffen durch das anvertraute Wort, durch ‚Kommunikation‘, umfassen das Volk insgesamt; bilden sich in ihm Gemeinden, so wiederholt sich für sie und in ihnen dieselbe bergende Struktur; und ebenso, als ‚zweite Haut‘, formt und umfängt sie das Leben der Einzelnen. Sie können sich in und mit ihr bewegen, sich assoziieren, sich trennen – auch je nachdem, was für sie an der Zeit und am Ort ist. Sie können Gemeinden bilden – in der Volksgemeinde: frei, doch nicht unbestimmt; sondern bestimmt durch den weiten gemeinsamen Raum, den sie haben.

Ein Kirchentraum! Traum von einer Kirche, die sich des Himmels über ihr und des sie tragenden Grundes gewiss ist – und darum nicht eng, doch erst recht nicht beliebig; nicht in sich selbst verliebt und um sich selbst besorgt, sondern mit dünner Haut in der Welt, in der sie keine Heimat hat, aber diese Gestalt: Auszugsgestalt des Schon-da und des Noch-nicht-am-Ziel.

Diesen Traum nicht nur zu träumen, ist möglich. Erlaubt muss nur sein, dass ‚Gemeinde‘ sein darf, was nach diesem Verständnis und dieser Bestimmung Gemeinde dem Wesen nach ist: eine *Lebensform des Glaubens*. Des Glaubens, der sich des Himmels über sich und des ihn tragenden Grundes bewusst ist – nämlich *welchen* Himmels und *welchen* Grundes.³¹ Eine Lebensform, die Raum nicht nur lässt, sondern schafft, Individualität in Verbundenheit, Selbstsein in Verbindlichkeit zu leben. Eine Lebensform des Glaubens, die Orte braucht, ja. Aber die davon nicht abhängig ist. Sondern die selbst diese Orte bestimmt: als ihr verwandte erkennt, als sie wärmend, sie weitend gebraucht – oder als solche entdeckt, an die sie gewiesen ist, die sie gestalten, die sie beleben, denen sie von sich selbst abgeben kann, was sie brauchen. Transitorisch zu leben, heißt dann gerade nicht, in Transit-Räumen Hausen, an ‚Orten ohne Selbst‘; sondern es heißt, sie gegebenenfalls sich anzuverwandeln – und heißt noch davor, sich nicht zu schade zu sein, sie aufzusuchen.

Als unsere Kirche begann, sich dafür besondere Institutionen, die ‚Dienste und Werke‘ zu schaffen, war es nicht die Absicht, aber die nicht überraschende Folge, dass die Ortsgemeinden sich dadurch ‚entlasten‘ ließen – ein Beitrag zur Introversion des in Strukturen der Parochie verbleibenden, mit sich beschäftigten Lebens. Ob dabei ‚transparochiale‘ Gemeinden der hier gedachten Art und Gestalt in den Diensten und Werken entstanden sind, ist noch einmal ein eigenes Thema; es gibt gute Anhaltspunkte dafür, aber auch Zweifel. Nicht zu bezweifeln ist aber, dass es, um jener Introversion des ortsgemeindlichen Lebens begegnen zu können, *in den Ortsgemeinden selbst* zu neuer – oder zu noch mehr – Bildung von Gemeinden kommen müsste, die nicht sesshaft und davon bestimmt, sondern *in sich ökumenebereit*, soll heißen: so dünnhäutig, dünnwandig sind, dass sie die Fähigkeit haben, *sich berühren zu lassen vom ‚Anderen‘*.³²

³¹ Vgl. J.Halbe, Gemeinde als Lebensform, in: WzM 50 (1998) 497-503.

³² G.Delteil / P.Keller, aaO. bes. 190 ff; H.Steinkamp, aaO. [1994] und Qualität und (christliches) Menschenbild, in: WzM 50 (1998), 307-318.

Literatur

K.Berger / C.Nord, Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, 1999. *G.Delteil / P.Keller*, L'Église disséminée. Itinérance et enracinement, 1995. *A.Giddens*, Konsequenzen der Moderne, stw 1295, ³1999. *H.Göldner / K.Blaschke*, Verfassung der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche. Erläuterungen, 1978. *J.Halbe*, Gemeinde als Lebensform, WzM 50 (1998), 497-503. *N.Mette* u. a. (Hrsg.), Brücken und Gräben. Sozialpastorale Impulse und Initiativen im Spannungsfeld von Gemeinde und Politik, TuP 6, 1999. *M.Ramminger*, Mitleid und Heimatlosigkeit. Zwei Basiskategorien einer Anerkennungshermeneutik, TGG 5, 1998. *P.Sloterdijk*, Sphären II: Globen, 1999. *D.Sölle*, Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei“, 1997. *H.Steinkamp*, Selbst „wenn die Betreuten sich ändern“. Das Parochialprinzip als Hindernis für Gemeindebildung, in: *Diakonia* 19 (1988), 78-89. *Ders.*, Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde, 1994. *Ders.*, Gemeinden jenseits der Pfarrei, in: *H.-G.Ziebertz* (Hrsg.), Christliche Gemeinde vor einem neuen Jahrtausend, 1997, 233-246. *Ders.*, Qualität und (christliches) Menschenbild, in: WzM 50 (1998), 307-318. *U.Wagner-Rau*, Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft, PThH 50, 2000. *L.Weckel*, Tiefe Gräben – unsichere Brücken? (Schluss-)Überlegungen zu spannungsgeladenen Verhältnissen, in: *N.Mette* u. a. (Hrsg.), Brücken und Gräben. Sozialpastorale Impulse und Initiativen im Spannungsfeld von Gemeinde und Politik, TuP 6, 1999, 205-217. *R.Zerfaß*, Spirituelle Ressourcen einer neuen pastoralen Kultur. Wirklichkeitserschließung als Befreiung, in: *K.Gabriel* u. a. (Hrsg.), Zukunftsfähigkeit der Theologie, Einblicke 2, 1999, 113-127.

Zusammenfassung: Ein soziologischer Sachverhalt – die Bindung ans Wohnen – ist im Verständnis christlicher Gemeinde als ‚Ortsgemeinde‘ theologisch normativ geworden. In der fortgeschrittenen Moderne hat die Verbindung von ‚Selbst‘ und ‚Ort‘ sich so weit gelöst, dass sie nicht mehr selbstverständlich als Prinzip sozialer Identitätsbildung gelten kann. Im Verständnis von ‚Gemeinde‘ dennoch daran festzuhalten, wäre nicht nur pragmatisch, sondern theologisch verfehlt: Die Grundtraditionen des ‚Wohnens in Zelten‘ begründen ein Leben in Alternativen, von dem und von denen die späte Moderne (nicht nur) träumen kann.

Abstract: Residence, as a sociological fact, has become theologically decisive in the understanding of congregational life as ‚Ortsgemeinde‘ (local parish). In advanced modern society, however, local stability can no longer be figured out as a basic principle in the formation of social identity. To stick to it nevertheless would not only be pragmatically futile but theologically false: Basic traditions of ‚dwelling in tents‘ promise and even provide forms of living together in Christian community that modernists may (not only) dream of.

Dr. Jörn Halbe, Domhof 34, D-23909 Ratzeburg

