

Ulrich Kuhnke

»Und das Netz zerriss nicht ...«

Identität und Netzwerkbildung in der Gemeinde

Das (eigene) fragmentarische Leben erzählen, aktuell sowie auf dem Hintergrund biblischer Geschichten: So bildet sich christliche Identität – weniger durch individualisierende Angebote, sondern in gemeindlichen Netzwerken.

● Während eines Stadtbummels entdeckte ich in einem größeren Schreibwarengeschäft ein Regal mit der Rubrik »Weihnachten, christlich«. Die Frage, was Weihnachten denn anderes sein könnte als christlich, beantwortete schnell ein Blick in die benachbarten Sortimente. Das Spektrum an Grußkarten zum Weihnachtsfest wirkte wie eine Illustration der bekannten These Thomas Luckmanns, dass die traditionellen Religionen zum Warenlager geworden sind, aus dem sich die Einzelnen zur Konstruktion ihrer höchst privaten Systeme letzter Bedeutung bedienen.¹ Mehr noch als die Bestätigung dessen, was mittlerweile über die Individualisierung von Religion als Allgemeingut gedacht wird, überraschte mich, dass unter den Bedingungen der Pluralisierung von Sinnangeboten und Religionsstilen das explizit Christliche neuerlich an Kontur gewinnt und offenbar auf dem religiösen Binnenmarkt identifizierbar ist.

Zwei weitere Beobachtungen bestätigen diese Erfahrung: Das eine Mal wird in einem Ge-

sprächskreis ein nicht anwesendes Paar dadurch vorgestellt, dass die beiden respektvoll als »Christen« bezeichnet werden. Ein anderes Mal empfinden zwei kirchlich-distanzierte Jugendliche, die von ihren Eltern überredet worden sind, einen aufwendig gestalteten Jugendgottesdienst zu besuchen, diesen als langweilig und anbiedernd. Sie erklären, dass sie einen »richtigen« Gottesdienst erwarteten, wenn sie »schon mal« zur Kirche gingen. Gemeint ist ein normaler Gemeindegottesdienst.

Wer ist ein Christ?

● Auf dem Hintergrund solcher Erfahrungen gewinne ich den Eindruck, dass unter den Bedingungen der hochkomplexen urbanen Gesellschaft die Frage nach der Identität als Christ oder Christin zunehmend an Bedeutung gewinnt. Wer ist ein Christ und wodurch bildet sich christliche Identität?

Diese Frage ist nicht in einem fundamentalistischen Sinn gestellt, so als wollte ich hinter die Differenziertheit und Pluralität moderner Lebensführung zurückgehen. Noch möchte ich darunter eine weitere Teilidentität verstanden wissen, die zu allen anderen, in den verschiede-

nen Lebensbereichen wie Familie, Arbeit und Freizeit ausgebildeten Teilidentitäten hinzukäme. Die Identität als ChristIn kann nur die Identität der ganzen Person meinen, die alle Teilidentitäten umgreift.

Als grundlegende Voraussetzung einer solchen Identität gilt, dass sie auf kommunikative Beziehungsstrukturen angewiesen ist, kann sie doch nur gebildet werden, indem einer die Perspektive der anderen einnimmt und sich beide in Wechselseitigkeit anerkennen. Im Kontext der Großstadt nach der Möglichkeit christlicher Identität zu fragen, lässt Ausschau halten nach den kommunikativen Bedingungen dieser Möglichkeit. Dies, so meine ich, lenkt den Blick auf die Gemeinde, in der am ehesten im öffentlichen Raum der Stadt solche kommunikativen Beziehungsstrukturen realisierbar zu sein scheinen.

Individualisierung oder Individuierung?

- Mit dieser Perspektive ist zugleich eine Alternative zu jenen pastoralen Konzepten angegeben, die sich eifertig die Plausibilitäten der Individualisierung zu eigen machen. Entgegen der emphatischen Behauptung eines Freiheitsgewinns durch die erweiterten Wahlmöglichkeiten, die die Individualisierung aller Lebensbereiche mit sich bringt, stellen sich die Modernisierungsprozesse in ihren Folgen für die Subjekte und ihre Lebenswelt als äußerst ambivalent dar. Die Freisetzung aus vorgegebenen Traditionen und konventionellen Regelungen des Alltags beinhaltet eben nicht nur Freiheiten, sondern hat in neue institutionelle Abhängigkeiten geführt.² Das lässt sich auch im Bereich der Religion beobachten. So stehen die Einzelnen gerade im städtischen Bereich einer Vielzahl von Möglichkeiten zur Sinndeutung und religiösen Angebo-

ten gegenüber, zu denen sie sich im Modus der Auswahl verhalten. Entscheidend für die Inanspruchnahme kirchlicher Bildungsangebote, seelsorglicher Begleitung vor allem an den Lebenswenden oder die Teilnahme an Gottesdiensten sind dann die je eigenen subjektiven Präferenzen.

Abgesehen von dem Selbstwiderspruch, dass man nicht für eine Religion optieren kann, »so wenig wie für eine Liebe oder ein mathematisches Axiom«³, gerät das Verhältnis zwischen den einzelnen Subjekten und der kirchlichen Institution in eine Schiefelage. Die einzelnen werden als außerhalb des gesellschaftlichen Teilsystems Kirche stehend wahrgenommen, die nur insofern zu ihm Zugang erhalten, wie es für den Ausschnitt ihrer Lebensführung (die Taufe eines Kindes, die Vorbereitung auf die Erstkommunion, das Bedürfnis nach ritueller Überhöhung des bürgerlichen Lebensalltags) funktionsrelevant ist. Der intermediäre Bereich zwischen den Individuen und der Kirche, wo z.B. in der Familie ein Repertoire an religiösen Zeichen, Geschichten und Verhaltensformen lebensweltlich verankert war, scheint mehr und mehr wegzubrechen. Viele trauen sich selbst einfachste religiöse Handlungsformen – z.B. beten, über den Glauben sprechen, singen oder biblische Geschichten erzählen – nicht mehr selbst zu, sondern nur in Begleitung, oftmals auch in Delegation an ExpertInnen. »So droht die Individualisierung der Religion kurzgeschlossen zu werden mit der Klerikalisierung von Religion«⁴, auch wenn es sich bei dem hier gemeinten »Klerus« mehr um Manager von religiösen Erlebnisangeboten handelt.

Jürgen Habermas erkennt in dem Identitätsbegriff, wie er vom symbolischen Interaktionismus entwickelt worden ist, »ein Mittel für die trennscharfe Unterscheidung zwischen konträren Aspekten der gesellschaftlichen Individualisierung«⁵. Er unterscheidet zwischen Indivi-

dualisierung und Individuierung. Legt man diesen Maßstab an die skizzierte pastorale Praxis an, so ist mehr als zweifelhaft, ob mit der religiösen Individualisierung die Bildung von Ich-Identität gefördert wird. Die Erweiterung von Optionsspielräumen für zweckrationale Entscheidungen führt keineswegs zu einem Zuwachs an Autonomie, müssen sich die Einzelnen doch zwischen den multiplizierten Wahlmöglichkeiten unter Systembedingungen entscheiden. Zwar werden die pastoralen Angebote präzise zugeschnitten auf die Bedürfnisse einzelner oder bestimmter Zielgruppen; deren Teilnahmemöglichkeit hängt aber davon ab, was ihnen »geboten« wird. Damit ist die frühere Verhaltenskontrolle lediglich überführt in eine andere Art von Abhängigkeit.

Identitätsbildung hingegen verlangt Sozialformen, in denen die Einzelnen selber an deren Zustandekommen und Gestaltung beteiligt sind. Gefordert ist also auch für die Ausbildung christlicher Identität eine Art sozialer Einbindung, die ganz und gar die Eigenleistung der Individuen ist, indem diese sich als autonom handlungsfähige Subjekte gegenseitig anerkennen.

Gemeinde als Netzwerk

● Nach meiner Erfahrung können Gemeinden im großstädtischen Kontext solche identitätsstiftenden Kommunikationsstrukturen bereitstellen. Entscheidend ist, dass die Einzelnen nicht auf ExpertInnen⁶ oder auf noch so attraktive Angebote stoßen, sondern auf Menschen, die bereits miteinander in vielfältiger Weise in Kommunikation stehen. Genau dies scheint in der urbanen Gesellschaft immer weniger antreffbar zu sein. An die Stelle von Beziehungen, die auf Langfristigkeit und Dauer angelegt sind, treten flüchtige Formen von Gemeinsamkeit, die netz-

werkartige Strukturen annehmen.⁷ Erwartbar sind in einer Gemeinde somit weniger feste, über lange Zeiträume hinweg verbindliche Gruppen, als vielmehr ein Netz von Beziehungen. In einem solchen Netzwerk die Bedingung der Möglichkeit zur Identitätsbildung als ChristIn zu ent-

»Netz von Beziehungen«

decken, wird durch Erkenntnisse der so genannten »reflexiven Sozialpsychologie« befördert, die Identitätsbildung insgesamt als Konstruktionsprozess begreift, »der sich in der dialogischen Erfahrung in sozialen Netzwerken vollzieht«⁸.

Das Netzwerk der Gemeinde ist nicht gleichzusetzen mit den Beziehungen in einer Kleingruppe. Es bildet sich vielmehr aus unterschiedlichen Kontakten, die die Gemeindeglieder miteinander zu verschiedenen Gelegenheiten haben und die sich dann situativ als Gruppe aktualisieren können. Die Gestalt und Dauer dieser Gruppenbildung ist abhängig von der Thematik oder der Aktion, die sich aus dem Kommunikationsprozess des Netzwerkes ergibt. An den Gruppenbildungen, die eher phasenweise zustande kommen, sind jeweils andere Gemeindeglieder beteiligt, die oft von ihrer Biographie abhängig sich mit anderen engagieren oder zu einer Thematik auseinandersetzen wollen. Das soziale Netzwerk bildet sich also gerade aus einer Reihe von Begegnungen, die zu vertikalen (biographischen) und horizontalen (thematischen) Überschneidungen führen und stellt so die Möglichkeitsbedingung bereit, sich immer wieder neu zu aktualisieren.

Menschen, die neu hinzukommen, haben die Freiheit zur Teilnahme, nicht im Sinne der Nachfrage, sondern als Selbstbestimmung von Nähe und Distanz. Damit sie Zugang erhalten, darf das Netzwerk nicht zur Selbstabschließung

neigen, sondern muss unbedingt öffentlich im Sozialraum der Stadt zur Geltung kommen, indem es Teil des größeren Netzwerkes im Gemeinwesens ist.

Identität im Fragment

● Die Identität, die die Einzelnen in der netzwerkartigen Struktur der Gemeinde als ChristIn gewinnen können, ist aber nicht allein und nicht einmal vorrangig durch die formalen Kommunikationsbedingungen bestimmt, sondern durch die Inhalte, die kommuniziert werden. Hier ist in Erinnerung zu rufen, was Ernst Lange Mitte der 60er-Jahre als Bilanz seiner eigenen pastoralen Erfahrungen mit der Ladenkirche in Berlin notiert hat: Die Gemeinde dient der Kommunikation des Evangeliums.⁹ Soll der Kommunikationsprozess des gemeindlichen Netzwerkes der Identitätsbildung als ChristIn dienen, dann hat er darin seinen inhaltlichen Bezugspunkt. Es geht um die kommunikative Verflüssigung der jüdisch-christlichen Tradition.

Ähnlich hat Johann Baptist Metz die Identitätsfrage, die für ihn zu den zentralsten Fragen der zeitgenössischen Theologie zählt, aufgenommen: »Auf die Frage, woran und wodurch sich christliche Identität bildet, antwortet das NT: durch das Wagnis der Nachfolge Jesu im Vorgriff auf den endgültigen Anbruch der Gottesherrschaft.«¹⁰ Er versteht die Inhalte, an denen

»Wagnis der Nachfolge Jesu«

sich die christliche Identität ausbildet, als praktische Inhalte. Sie erschließen sich erst, wenn sich Menschen in ihrem Handeln auf sie einlassen und selber umkehren, aufbrechen und den Exodus wagen. Metz verbindet mit der Identitätsbildung aus Nachfolge zwei Optionen: zum ei-

nen, dass Nachfolge kein privater, sondern ein solidarischer Akt ist, und zum anderen, dass Nachfolge als Gemeindeprinzip zu gelten hat. Damit ist von vornherein ausgeschlossen, dass christliche Identität im Sinne jenes »possessiven Individualismus« angeeignet werden könne, der innere Besitzstände akkumuliert.¹¹ Christliche Identität lässt sich nicht hinzufügen zur bürgerlichen Identität als etwas, das die Zerrissenheit der Alltagserfahrungen kittet oder die individuelle Entwicklung überhöht. In der Identitätsbildung von ChristInnen ist vielmehr das Moment der Unterbrechung gegenwärtig, das die Brüche der eigenen Biographie und die Leiderfahrungen der anderen nicht verdrängen muss, sondern wahrnehmen lässt.

Der Zwang zur Perfektion, zur konsistenten Selbstdarstellung und kontinuierlichen Karriere seiner selbst, die für die Individualisierung kennzeichnend sind, erweisen sich auf diesem Hintergrund als zutiefst inhuman, sind es doch gerade Kontingenz, Diskontinuität und Fragmentierung, die die Alltagserfahrung prägen. Henning Luther hat sich deshalb dezidiert gegen

»identitätsstiftende Begegnung«

das Missverständnis gewandt, Identität nur in Kategorien der Vollständigkeit, Ganzheit und konsistenten Dauerhaftigkeit zu denken. Gegen den Identitätszwang der individualisierten Gesellschaft behauptet er, »dass die in sich geschlossene und dauerhafte Ich-Identität theologisch nicht als erreichbares Ziel gedacht werden kann – und darf«¹².

Das Ideal einer perfekten Identität lässt nämlich keinen Raum, um die Brüche und erlittenen Verluste zu trauern, keinen Raum für Hoffnungen und Veränderungen, es führt zur un-kommunikativen Selbstanschließung, weil es die identitätsstiftende Begegnung mit anderen ent-

wertet. Luther insistiert darauf, dass die Identität von Christen fragmentarisch sein darf und zwar sowohl im Blick auf vergangene Erfahrungen von Versagen, Verletzungen und Schuld als auch hinsichtlich der Zukunftsoffenheit, die unser Leben kennzeichnet. »Glauben hieße dann, als Fragment zu leben und leben zu können.«¹³

Orte der Identitätsbildung

● Wenn nach konkreten Orten der Kommunikation des Evangeliums Ausschau gehalten wird, kommt zunächst und zuallererst der Gottesdienst, näherhin der Sonntagsgottesdienst in den Blick. Zwar gibt es gewichtige theologische Gründe, anderen Kristallisationspunkten der Gemeindebildung den Vorrang zu geben, doch soll Gemeinde wirklich öffentlich (und das heißt nicht gleich volksskirchlich) bleiben, dann ist der Gottesdienst der Versammlungsort der Gemeinde schlechthin. Der regelmäßige Gottesdienst, der an Raum und Zeit gebunden ist, ist die Konstante, die erst die Flexibilität und den Prozesscharakter der Netzwerkstruktur erlaubt. Über

»der regelmäßige Gottesdienst als Konstante«

diese pragmatische Begründung hinaus sprechen auch theologische Gründe dafür, im Wort, das im Gottesdienst verkündigt wird, und im Sakrament, das in der Eucharistie gefeiert wird, den zentralen Ausdruck gemeindlicher Identität zu erkennen.

Damit dies kommunikativ erfahrbar wird, muss die Gottesdienstgestaltung allerdings auch einer erwachsenen Identität standhalten können und darf nicht wie mancherorts zur Infantilisierung des Glaubens geraten. Auch die Raumgestaltung trägt entscheidend dazu bei, ob der Got-

tesdienst einladend wirkt und zu einem Ort der Auseinandersetzung im öffentlichen Sozialraum wird.¹⁴ Gerade die Einbeziehung von Kunst und Musik hat hier kommunikative Bedeutung für die ästhetische Vermittlung von Zeitgenossenschaft, während Trivialisierungen in diesem Bereich nicht nur den Inhalten des Glaubens unangemessen sind, sondern auch unnötige Kommunikationsbarrieren errichten.

Verbunden mit dem Gottesdienst und darüber hinaus ist es für die Kommunikation in der Gemeinde notwendig, weitere Begegnungsmöglichkeiten zu schaffen. Diese können, wie z.B. ein Gemeindecafé, informellen Charakter haben und entsprechen so den Bedürfnissen nach punktuellen, situativen Kontakten. Es können aber auch sehr bewusst, vielleicht zeitlich befristet, Anlässe zum intensiven Austausch initiiert werden. Diese ergeben sich oft aus gemeinsamer Betroffenheit, sei es von Problemen des Gemeinwesens oder von kongruenten biographischen Situationen. Als richtungsweisend könnte sich hier wiederum ein Hinweis der reflexiven Sozialpsychologie erweisen. Dem Konzept »narrativer Identität« zufolge erfolgt die Identitätskonstruktion primär im Modus der Erzählung. Nicht nur alltägliche Situationen werden erzählt, sondern das »ganze Leben« wird als Narration gestaltet: Wir erinnern, glauben und hoffen in narrativer Form. Dieses Konzept ist nicht nur anschlussfähig an die narrative Grundstruktur des Glaubens, sondern die Gemeinde gewinnt umgekehrt Relevanz für die Identitätsbildung als Erzählgemeinschaft.

Kohärenz und Kontinuität der Lebensgeschichte müssen immer wieder erzählend hergestellt werden, wobei sich die Selbsterzählungen im sozialen Aushandlungsprozess stets neu bilden. Die Einzelnen greifen dabei auf Erzählformen und -inhalte zurück, die ihnen ihre Lebenswelt bereitstellt. Insofern ist »die Stabilität

unserer Identität eine öffentliche Angelegenheit«¹⁵. Für ChristInnen ist es nicht unerheblich, in welchem Referenzrahmen sie von ihren Erfahrungen erzählen, zumal die von der Kulturindustrie vorgestanzten Identitätsmuster in die Lebenswelt eindringen und das Formenpotential der Selbsterzählung beeinflussen. Die jüdisch-christliche Erzähltradition erweist sich dann gerade darin als befreiend, dass sie die im doppelten Sinn herrschenden Selbstinszenierungen unterbricht und es den einzelnen erlaubt, von dem Fragmentarischen ihrer Biographie, ihrer Beziehungen, mithin ihrer Identität zu erzählen.

Damit die Inhalte und Formen der biblischen Befreiungsgeschichten identitätsstiftend wirken können, müssen sie allerdings auch erkannt sein. Eine wichtige Aufgabe der Gemeinde als Erzählgemeinschaft wird deshalb darin bestehen, für eine grundlegende Bildung vor allem in Bezug auf die biblische Tradition Sorge zu tragen. Die damit nur angedeutete Notwendigkeit von religiösen Bildungsprozessen gilt ganz besonders auch für die identitätsstiftende Funkti-

on der Katechese in der Gemeinde. Es ist nüchtern damit zu rechnen, dass viele Kinder in der Stadt, die sich auf die Erstkommunion vorbereiten, zuvor kaum religiös sozialisiert worden sind. Gleiches gilt für die jungen Erwachsenen, die sich mit der Frage auseinandersetzen, ob sie sich

»Kommunikation des Evangeliums«

firmen lassen wollen und sich damit sehr bewusst der Identitätsfrage als ChristInnen stellen. Für einige von ihnen bleibt die Zeit der Katechese eine Episode, in der sie nichtsdestoweniger an der Kommunikation des Evangeliums partizipieren. Für andere ist es eine entscheidende Phase ihrer Biographie, in der sie dauerhaft an das Netzwerk der Gemeinde anknüpfen konnten. Umso wichtiger ist es, die Katechese selbst als punktuelle Aktualisierung des Netzwerkes Gemeinde ernst zu nehmen und wertzuschätzen, damit sie die pastorale Aufmerksamkeit erfährt, die die Identitätsbildung der Einzelnen als ChristInnen erfordert.

¹ Vgl. Th. Luckmann, Die unsichtbare Religion, Frankfurt ²1993, 145.

² Vgl. M. Blasberg-Kuhnke / U. Kuhnke, Umkehr zur Zukunft. Christlicher Glaube und pastorales Handeln in der Erlebnisgesellschaft, in: J. Ernst / St. Leimgruber (Hg), Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche, Paderborn 1995, 423-440.

³ B. Dressler, Wie bilden sich heute religiöse Identitäten?, in: Pastoraltheologie 87 (1998) 236-252, hier 242.

⁴ Ebd., 248.

⁵ J. Habermas,

Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G.H. Meads Theorie der Subjektivität, in: ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt ²1997, 187-241, hier 235.

⁶ Vgl. H. Steinkamp, Gemeinde jenseits der Pfarrei, in: H.-G. Ziebertz (Hg), Christliche Gemeinde vor einem neuen Jahrtausend. Strukturen – Subjekte – Kontexte, Weinheim 1997, 233-246, hier 240f.

⁷ Vgl. R. Senett, Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus,

Berlin 1998, 28f.

⁸ H. Keupp u.a., Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek 1999, 99.

⁹ Vgl. E. Lange, Aus der »Bilanz 65«, in: ders., Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, München 1981, 63-160.

¹⁰ J.B. Metz, Die Zielperspektive: Identitätsbildung aus Nachfolge, in: R. Zerfaß (Hg.), Mit der Gemeinde predigen, Gütersloh 1982,

13-21, hier 13.

¹¹ Vgl. Keupp u.a., Identitätskonstruktionen, 19.

¹² H. Luther, Identität und Fragment. Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen, in: ders., Religion und Alltag. Bausteine zu einer Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 160-182, hier 165.

¹³ Ebd., 172.

¹⁴ Vgl. Thema: Kirchen-Raum und Gemeindeentwicklung, in: BiLi 74 (2001) H. 2.

¹⁵ Keupp u.a., Identitätskonstruktionen, 105.