

GESELLSCHAFT ALS VERLORENE RESSOURCE: KIRCHE UND WELT

Luther 2017: Protestantische Ressourcen der nächsten Moderne - Evangelische Beiträge zur globalen Gesellschaft

Berlin, 26./27.10.2016

Maren Lehmann, [www.zu.de/lehmann]

1)

—> *Folie 1: Dürer, Traumgesicht*

Verlorene Ressourcen – um einen so fatalistisch klingenden Titel auf einer so optimistisch klingenden Tagung zuzulassen, braucht es viel Gottvertrauen und Weltgelassenheit; für beides danke ich den Veranstaltern sehr. Um sich auf eine Tagung mit einem derart programmatischen Optimismus einzulassen, braucht es aber für eine in weltlichen Jenseitsprogrammen ebenso wie in kirchlichen Diesseitsprogrammen erfahrene Beobachterin auch einige Großmut. Denn auf den Zug der Zeit springen die evangelischen Kirchen seit jeher, sicher aber seit den 1950er Jahren überaus gern auf, sobald sich dieser auch nur in irgendeine Richtung in Bewegung setzt. Sie mobilisieren alle ihre Kräfte – man mag von Ressourcen reden, wo unter Umständen nur Anstrengungen (efforts) gemeint sind –, um nur ja keine avisierte Zukunft zu verpassen.

Mit meinen Erfahrungen mit weltlichen Jenseitsprogrammen soll hier der Sozialismus als moderne Vorform des Kommunismus gemeint sein, als – seinem Selbstverständnis nach – letzte Moderne. Deren Verbindung von puritanischem Armutsstolz mit industriellen Leistungsnormen konnte weder von den Elenden, die er erlösen sollte, noch von den Bürgerlichen, die er ablösen sollte, verstanden und schon gar nicht gewürdigt werden. Das hat zu nichts als moralischer Überforderung geführt und zu einem Abwehrgestus, der – wie wir gegenwärtig deutlich vor Augen geführt bekommen – sich selbst aus sich selbst zu ernähren vermag.

Mit meinen Erfahrungen mit kirchlichen Diesseitsprogrammen soll hier die evangelische Kirche als komplexer Versuch gemeint sein, die moderne Gesellschaft theologisch, wenn das nicht geht: religiös, und wenn das nicht geht: moralisch zu bewirtschaften. Die Kirche setzt dabei, wie jede Ökonomie, auf individualisierte Entscheidungskalküle (zumeist Kosten-Nutzen-Abwägungen), in denen die Kirche sich an anderen, erfolgreichen »best practices« mißt und deren Institutionenordnung kopiert. Die Kirche kommt folglich in ihren eigenen Konzepten als attraktiver Ort gar nicht vor. Und entsprechend kommt sie auch in den Entscheidungskalkülen der Individuen (das sind: die Leute) nur als Kopie vor oder als Institution ohne Selbstvertrauen, die stets andere empfiehlt, wenn sie über sich redet. Sie verläßt sich nicht auf sich selbst, und sie mißtraut sogar denen, die das tun, indem sie ihnen unterstellt, ihnen fehle der Vergleich, sie hätten die »best practices« nur noch nicht bemerkt. Im Ergebnis preist die Kirche alles, nur nicht sich selbst als attraktive, produktive Referenz musterhaft an und ist dennoch enttäuscht, wenn die Leute dasselbe tun, nämlich sich auf anderes als die Kirche verlassen und die Kirche vergessen. Man kann das durchaus ein reformatorisches Erbe nennen: Die Kirche nimmt den Leuten übel, daß sie die Kirchlichkeit aus der Kirche heraus- und nicht unermüdlich in die Kirche hineintragen. Aber täten sie das, würden sie dort einer traditionalistischen Blindheit verdächtigt, mit guten Ideen und Projekten aus den Umgebungen überhäuft (also erzogen), in denen die Leute (nur eben nicht der Kirche) doch ihren Alltag verbringen und von denen sie sich unterscheiden möchten, zu denen der Kirche aber keine Unterscheidung mehr gelingt. Die Kirche bewundert und kopiert laufend das »Moderne«, dessen die Leute überdrüssig sind. Kurz: Für alle Beteiligten bedeutet »Kirche« eine Vergeblichkeitserfahrung mit mitlaufender Durchhalteparole; sie hat sich in eine lähmende Verzweiflungsaggressivität manövriert, die heute weithin das Leben in den Gemeinden unerträglich macht.

In beiden Hinsichten – Welt wie Kirche – könnte man darauf hoffen, daß die Zeit der programmatischen Diesseits- und Jenseitsoffensiven zuende geht. Aber zu dieser Hoffnung gibt es wenig Anlaß; stattdessen dominieren Mehr desselben«-Versuche. Das zwanzigste Jahrhundert ist noch kaum vorbei, und schon werden wieder neue Welten und nächste Gesellschaften für möglich und wünschenswert gehalten. Ich denke jedenfalls mit sehr wenig Heiterkeit an eine »nächste« (noch eine?!) »Moderne«. Sie wird nur

fortsetzen, was die letzten Modernen begonnen haben. Alexis de Tocqueville hat das in »Der alte Staat und die Revolution« in aller Prägnanz für die französische Revolution nachgewiesen, mit der Pointe, daß eine Revolution Strukturen zerstört, deren Trümmer aber zur Einrichtung einer Ordnung verwendet, die so sehr eine »nächste« ist, wie sie eine »alte« ist. Die Ressource des kommenden Nächsten ist das gewesene Letzte.

Mit dieser Skepsis gegenüber in Form von Revolutionen herbeigeführten »nächsten« Traditionen habe ich über das Tagungsthema nachgedacht. Ich habe mit der Annahme gearbeitet, daß man »das Protestantische« und »das Kirchliche« unterscheiden kann wie »Gesellschaft« und »Organisation« bzw. wie (im Sinne von Louis Dumonts »Individualismus«, Frankfurt am Main 1991) »Ideologie« und »Programm«. Kennzeichnend für die moderne Gesellschaft ist vor allem ein säkularer, verzeitlicher Individualismus. Daraus läßt sich die Vermutung ableiten, daß die individualistische »Ideologie« zwar sehr gut zum Protestantismus paßt, der eine ihrer Formvarianten ist – daß aber dieser Individualismus keine knappe Ressource und also keine bewirtschaftbare Ressource ist: ein Überfluß, mit Michael Hutter (Wie der Überfluß flüssig wurde: Zur Geschichte und zur Zukunft der knappen Ressourcen, in: Soziale Systeme 5, 1999, S. 41-54) gesagt, der nicht flüssig zu machen ist. In diesem Sinne spreche ich von einer »verlorenen Ressource«.

2)

—> Folie 2: Dürer, Vier Apostel (Johannes, Petrus / Paulus, Markus)

Mit der Reformation verknüpft sich nicht nur die luzide Hoffnung, daß ein solcher Überfluß gegeben sein und zum Medium (Substrat, Keim) einer künftigen Sozialordnung werden könnte, sondern auch die entschlossene Erwartung, daß eine asketisch administrierte Schriftkultur diesen Überfluß zu kapitalisieren vermögen werde. Hoffnung und Erwartung, Traum und Entschlossenheit stehen seither komplementär zueinander und bilden das, was man das basale Element der Moderne nennen könnte: eine Differenz Erfahrung.

Die Neuzeit – und nur die kann ja gemeint sein, wenn wir die Reformation feiern (oder ihr zumindest gedenken) als einschneidendes, vielleicht alles oder vielleicht auch nichts änderndes Ereignis – beginnt als Endzeit. Dieses Ende wird nicht als unmögliches, sondern als mögliches Ende betrachtet, als radikal Neues; in dieser Form einer extrem scharf beobachteten Differenz dauert es an. Die Reformation kann entsprechend sowohl als Inszenierung wie auch als Interpretation dieser Differenz verstanden werden. Ihr eignet sowohl ein aktivistisch-revolutionäres als auch ein kontemplativ-melancholisches Moment. Dürer stellt diese Differenz – wie gezeigt – als apokalyptische Situation der Überflutung dar, eigentlich des Verschlungenwerdens oder eben des Sichverlierens in Wassermassen, gegen die – wenn es gelingt, aus dem Traum zu erwachen – Dämme der Ordnung gebaut werden müßten. In gewisser Weise feiert die moderne Gesellschaft mit dem Reformationsjubiläum die Möglichkeit, ihren Anfang zugleich als ihr Ende verstehen zu können – das so lange her ist, daß es wie eine glücklich überlebte Apokalypse verstanden werden kann, wie Robinsons Untergang, glücklich mit einem Haufen Zivilisationsresten gestrandet, hoffnungslos und hoffnungsvoll zugleich. Es wäre dann, hieße das, unmöglich, aus der letzten in die nächste Moderne zu kommen, weil die Neuzeit nicht aufhören und (so Luhmann) die Zukunft nicht beginnen kann.

Neben dieser Überflutungsahnung, die Albrecht Dürer 1525 (tief beunruhigt über die Entwicklung seit Luthers Inhaftierung) zu Papier bringt, steht deshalb das im selben Jahr entstandene sogenannte Apostelbild, das – versehen mit einer komplexen Mahnung, keinen falschen Propheten anheimzufallen – dem Stadtbürgertum zugeeignet wird. Dürer zeigt vier Figuren, paarweise geordnet zu zwei Tafeln, die das Wort (das Buch, die Schrift) als einerseits offene, andererseits beantwortete Frage darstellen und ihm einen mal reflektierenden, mal herausfordernden Habitus zur Seite stellen. Die vier Figuren wenden sich einander zwar zu, zeigen also die Binnenstruktur dessen, was man vielleicht als reformatorische Vergesellschaftung bestimmen könnte; dazu gehört, daß die Zuwendung auf beiden Seiten Grenzen hat, denn links gilt die Aufmerksamkeit ganz dem Buch und wird doch durch Versenkung unterlaufen, während rechts die Handlung bereits in Konfliktform gerät. Die beigeestellten Warnungen in den Inschriften warnen daher nicht einfach vor »falschen Propheten«, sondern weisen darauf hin, daß diese nicht außerhalb, sondern innerhalb der dargestellten Struktur zu finden sein könnten; reformatorische Ordnungsvorschläge fußen ganz offensichtlich in dem Nichtwissen oder Nichtsicherwissen darüber, wem - welchem Wissen, welcher Person - zu trauen ist. Der Apokalyptiker und der Politiker halten einander genauso die Waage wie der Denker und der Kämpfer.

Kurz gesagt: Die Neuzeit beginnt als Ambivalenz, und auch diese dauert. Die Differenzerfahrung, die das basale Element der modernen Gesellschaft ist, unterspült jedes ihrer Ereignisse, alle ihre Strukturen sind flüssig, zerfallsanfällig, instabil. Der Ausdruck »Reformation« beschreibt diese Gründungsszene nur im Sinne einer Datierung, während der Ausdruck »Protestantismus« für die aus dieser Differenzerfahrung entstehende Wissensform stehen kann (eine »Ideologie« also im Sinne von Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929, und von Louis Dumont, *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*, Frankfurt 1991). Der Ausdruck »evangelisch« dagegen beschreibt, als Synonym einer weltlichen Staatskirche bzw. einer dem Staat als vertraglich gebundenes Pendant subsidiären Kirche, die organisierte Hochform dieses modernen Protestantismus.

Wenn also nach einer Ressource für die nächste Moderne gefragt wird (und wenn für den Moment nicht in Frage gestellt werden soll, ob eine solche überhaupt bevorsteht), dann wird danach gefragt, ob die Wissensform (das Protestantische) oder die Organisationsform (das Evangelische) bestandswahrscheinlicher ist.

3)

—> *Folie 3: Dürer, Apokalypse / Dürer, Melancholie (verknüpft mit Dürers Apostelbild und seinem Traumbild)*

Interessanterweise entsprechen diese Figuren bzw. diese Habitus der Reflexion der Weltsituation, wie Dürer sie wahrnahm, eher invers, gegen die Zeit. Denn er zeichnet zunächst als ungefähr Dreißigjähriger seine große »Apokalypse«, aus der hier die vier Reiter dargestellt sind; sie lassen sich dem zornigen, kämpferischen Habitus der rechten Aposteltafel zuordnen (Markus und Paulus). —> Als ungefähr Vierzigjähriger zeichnet er die »Melencolia«, der sich die linke Aposteltafel mit dem in die Lektüre versunkenen Habitus zuordnen läßt (Johannes und Petrus). Brächte man das in eine zeitliche Entsprechung, kehrten sich die Apostelbildnisse um, weil die rechte Tafel der früheren, älteren Reflexionsform und die linke Tafel der späteren, jüngeren Reflexionsform entsprechen würden: —> Furor und Zweifel, Aktion und Passion kehrten einander dann den Rücken, nicht mehr die Gesichter zu. So spekulativ diese Rekursivität der Habitusordnung sein mag: sie macht eine existentielle Ungewißheit sichtbar, die sich - wie gezeigt oder jedenfalls angedeutet - als apokalyptisch verstehen läßt, weil sie zwischen möglichem Ende und möglichem Anfang nicht oder nicht zuverlässig unterscheidet. Es ergibt sich so etwas wie eine reformatorische Grundsituation: die Rekursivität von Furor und Melancholie, von Untergangssehnsucht und Ordnungsprävention (oder eben von Wissensform und Organisationsform). Der Furor wird als außerweltliches Fatum erwartet und in eine innerweltliche, aktivistische Ordnungsprävention übersetzt, und die Kirche muß dann diesseits den Ansprüchen eines säkularen Himmels genügen und erscheint zugleich immer als schaler Nachgeschmack dieses nicht mehr bevorstehenden, sondern bereits institutionalisierten Himmels. Das Ende, das auch ein Anfang ist - diese protestantische Differenzerfahrung - wird zu einer alltäglichen organisationspraktischen Routine, in der jede neue Programmschrift ein Offenbarungsleuchtfeuer ist.

Unausweichlich wird diese Situation von der bereits erwähnten Mißlingens-, also einer Vergeblichkeitserfahrung unterspült, gegen die wiederum nur der Furor des die immer anbrandende Verzweiflung abwendenden Handelns eingewandt werden kann, dem die Sinnlosigkeit wie eine nicht heilende Wunde »eingeschrieben« ist. Keine andere als die reformatorische Zeit konnte die Melancholie erfinden, weil keine andere Zeit auf die Idee verfallen konnte, der Vergeblichkeit den Krieg zu erklären. Kühler gesagt: die Reformation wendet die Apokalypse in ein Ordnungsproblem, sie erwartet jedes Ende als Anfang und jeden Anfang als Ende, sie besteht in der rekursiven Verknüpfung von Anfang und Ende, besteht also zwischen, genauer: auf, noch genauer: in der Grenze von Anfang und Ende: als immer unwahrscheinliche und die eigene Unwahrscheinlichkeit immer wieder herausfordernde Ordnungsform, als Organisation, die laufend damit rechnet, daß der »völlige Verlust« (Marx) ihrer selbst weder unmöglich noch notwendig ist. (Als Beitrag zur Ausbildung verantwortlicher Unternehmer, wenn dies unser Thema ist, möchte man das möglichst nicht verstehen.)

4)

—> *Folie 4: Komplementärtabelle*

Ich überspringe den ganzen unausmeßbar weiten Raum dessen, was hier noch zu sagen wäre - denken wir nur an die Schwierigkeit, die melancholische Vergeblichkeitserfahrung so zu schulen oder zu üben, daß sie sich als Mitgliedschaftsbedingung eignet; denken wir an die Schwierigkeit, den aktivistischen Furor so zu disziplinieren, daß er konstruktiv und nicht destruktiv zu wirken vermag; oder denken wir schließlich an die Schwierigkeit, die ›Bauernrotten‹, also den in mönchischen Exerzitien ebenso wie in seminaristisch-universitären Ritualen unerfahrenen, weitgehend aliteraten und nichtintellektuellen Alltagsmenschen weder zu verachten noch zu instrumentalisieren (beides, Verachtung wie Instrumentalisierung, sind genuine protestantische Ressourcen) - und stelle nur noch einige Formvarianten protestantischer Frömmigkeit und evangelischer Kirchlichkeit zur Diskussion.

protestantische Frömmigkeit	evangelische Kirchlichkeit
Kontingenzbewältigung durch Reflexion	Kontingenzbewältigung durch Intervention
Individualität	Organisation
Exklusion (›Communio sanctorum‹)	Inklusion (Staatskirche)
Zeit (Welt, saeculum) als (vergängliches) Ereignis	Zeit (Welt, saeculum) als progressiver Prozeß
Säkularisierung als mögliche Mündigkeit	Säkularisierung als mögliche Entmündigung
Aversion gegen Mission	Aversion gegen Laizismus
Freiheit als Unabhängigkeit	als Einfluß
Sozialität durch Kredit	durch Legitimität
Gesellschaft als Ökonomie	als Politik
Elitäre und fatalistische Obsession	moralische und bürokratische Obsession

Beide entsprechen, wie eingangs angedeutet, dem Problemtitel des ›Protestantismus‹ als kommunikativer Reflexionsform der modernen Gesellschaft, und beide sind folglich Formen der Selbstbeschreibung evangelischer Kirchlichkeit. Daß sie hier auf verschiedenen Seiten eines Blattes stehen, soll nicht auf eine kategoriale Trennung verweisen, sondern auf eine Grenzsituation, die sich ausbuchstabieren läßt, damit sichtbar wird, was sie auch sein kann: eine Brückensituation. Die eine Seite wird in jedem Moment in die jeweils andere übersetzt – und vice versa, also eignet sich auch jede Seite als Einwand gegen die jeweils andere. Die Ressource einer solchen Ordnung kann daher nur die Differenz selbst sein, und sie kann es auch dann sein, wenn sie, mit Louis Dumont (s.o.), ein ›englobement du contraire‹ darstellt, also wenn die eine Seite die andere ›enthält‹ oder umfaßt und deshalb über sie bestimmt. Identifiziert man die Situation mit der linken Seite ihrer Differenz, mit protestantischer Frömmigkeit, so ergibt sich ein anderes Bild als dann, wenn man die Situation mit der rechten Seite ihrer Differenz identifiziert, mit evangelischer Kirchlichkeit. Aber auch diese Situation kann, in beiden Varianten, als Ressource verstanden werden, und es könnte sogar ein spezifisch restriktiver, mithin Knappheit erzeugender Vorteil sein, daß man im Kontext dieser Situation nie weiß, welche Seite die jeweils andere aktuell gerade dominiert.

Aber, ich hatte es eingangs gesagt, das gelingt nicht – diese Ressource ist nach allem, was wir wissen, nicht flüssig zu machen. Woran liegt das?

Es liegt, kurz gesagt, daran, daß die Ordnungsleistung dieser Differenz zugleich zu schwach (links) und zu stark (rechts) ist. Sie ist auf der linken Seite (der protestantischen Frömmigkeit) der modernen Weltgesellschaft zu ähnlich, unterscheidet sich zu wenig, weil sie wie diese individualistisch und zugleich wie diese organisiert ist. Sie ist auf der rechten Seite (der evangelischen Kirchlichkeit) der modernen Weltgesellschaft aber auch zu unähnlich, unterscheidet sich zu sehr, weil sie anders als diese zur Schließung neigt, zu sich selbst bestätigenden, verdichtenden Exklusivitätsansprüchen. Auf der einen Seite (der Frömmigkeit) orientiert sie gar nicht, auf der anderen Seite (der Kirchlichkeit) orientiert sie zu sehr; sie wird also einerseits (links) vergessen, weil sie keinerlei Distinktion erlaubt, und sie wird andererseits (rechts) vermieden, weil sie überfordert.

Ich denke, wie bereits angesprochen, daß das niemals anders war – daß es aber eine kurze, absehbar zuende gehende Zeitlang (letztlich nämlich nur in den zurückliegenden 50 oder 60 Jahren der westdeutschen Nachkriegszeit) verdeckt werden konnte von der Indienstnahme durch den Staat und von dem durch steuerfinanzierten Wohlstand ermöglichten Optionenreichtum. Das Hineindriften kirchlichen Handelns in ökonomische Rationalitäten hat (wie immer bekannt war, weil keine Mitgliedschaftsuntersuchung je andere Daten erbracht hat) zu keinerlei Relevanzgewinn geführt, im Gegenteil, nicht zuletzt deswegen, weil damit nur eine geradezu peinliche Unterlegenheit gegenüber ökonomischen Strukturen offenbar wurde, begleitet

von einer nicht minder peinlichen Servilität gegenüber den ›Wirtschaftsführern‹, vertreten durch deren Beraterarmeen. Und gleiches gilt für das Hineindriften protestantischer Geselligkeit in politische Rationalitäten, begleitet ebenfalls von peinlicher Servilität gegenüber den staatlichen ›Repräsentanten‹ und ihren nachrückenden Kadern. Es zeigte sich eine streberhafte Aufstiegslust sondergleichen, die sich auf evangelischer Seite eben nicht innerhalb der Kirche realisieren kann, sondern innerhalb der Gesellschaft Raum suchen muß und deswegen in Wirtschaft und Politik strebt. Dabei sind (wie dieselben Daten zeigen) nur allmählich ausblutende, mit sich selbst alternde, immer stärker fremdelnde Milieus entstanden, die sich aufhalten in frustrierend großen, ruinös wirkenden ehemaligen Neubauten (den Predigtkirchen und den Gemeindehäusern), die nichts als große Zahlen aufnehmen sollten und in einer individualisierten Gesellschaft nichts als Unbehagen provozieren, Anstaltshäuser, in denen seinerzeit ›Staat und Familie‹ gespielt wurde und wo sich jetzt, da die Zahlen klein sind, Freundeskreise treffen.

Ich kann das hier nicht ausführen. Erlauben Sie mir abschließend den knappen Hinweis auf eine soziologische Theoriefigur, die einiges zu erhellen vermag, ohne zu viel schon zu erklären. Niklas Luhmann hat am Ende seines Lebens sein Lebenswerk, das der Herausarbeitung der die moderne Gesellschaft seit der Reformation strukturierenden Differenzen gewidmet war, vermutet, dieser Differenzierungsprozeß laufe auf einen ›Supercode‹ hinaus, der nichts als Inklusion und Exklusion unterscheide (Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1997). Die Differenz von Gesellschaft und Organisation, von Individualität und Identität, von Kommunikation und Entscheidung würde kollabieren. Sozialstrukturen setzten sich aus nichts als Ereignissen zusammen, die nichts als die Grenze des Sozialen selbst verkörperten. Es entstünde eine Gesellschaft extremer Unsicherheit, die zugleich nicht mehr zu kalkulierbaren Risiken geformt werden könnte, eine Struktur vollkommener Gegenwärtigkeit. Wir dürfen annehmen, daß Luhmanns Vermutung eine apokalyptische Notiz ist, denn in einer solchen Struktur ginge – oder: wäre – die Gesellschaft verloren.

Auf eine solche Möglichkeit ist der Protestantismus, der sich kirchlich organisiert, zwar vorbereitet. Aber er ist vielleicht zu gut vorbereitet, denn er verkörpert diese Möglichkeit auch. Er erfährt vielleicht gegenwärtig, was der Gesellschaft noch bevorsteht. Anders gesagt: die Differenz von protestantischer Frömmigkeit und evangelischer Kirchlichkeit ist in genau dem Sinne ›supercodiert‹, den Luhmann meint. Sie wird verloren gehen - sie geht bereits verloren -, nicht weil sie sich von der Gesellschaft zu sehr unterscheidet, sondern weil sie sich von der Gesellschaft nicht unterscheidet. Eine bessere Prognose habe ich nicht.

Ich danke Ihnen.