

# Christliche Identität und soziale Kontrolle

## Transformationen der Pastoralmacht ins Digitale

Michael Schüßler

Mit dem Titel des Tagungsforums »Soziale Kontrolle durch religiöse Gemeinschaften« ist eine religionssoziologische Perspektive formuliert. Als Grundbegriff der Soziologie des 20. Jahrhunderts<sup>1</sup> meint soziale Kontrolle alle Mechanismen, die eine Gesellschaft oder Gruppe nach bestimmten normativen Vorstellungen regulieren und zusammenhalten. Das umfasst »sowohl Prozesse der Sozialisation, der Internalisierung von Werten und Normen, Interaktionen in Gruppen wie auch Formen externer Kontrolle über Strafen«<sup>2</sup>. Es geht also einerseits um die Konformität mit Gruppennormen und andererseits um die Korrektur abweichenden Verhaltens als Wiederherstellung dieser Konformität. Das alles setzt einen normativen Konsens voraus, der »sich an tradierte(n) Vorstellungen dörflicher Gemeinschaften orientierte und deren Fehlen dann als Ursache für Desorganisation konzipiert wurde«<sup>3</sup>. Doch das globale, das nationale und sogar das tatsächlich ländliche Dorf<sup>4</sup> hat diesen unterstellten Konsens verloren und ist nur noch als Pluriversum zu haben.<sup>5</sup> In einer multireligiösen und kulturell hoch diversen Gesellschaft existiert eine Vielzahl von normativen Bezugssystemen, die personen- und bereichsspezifisch sehr unterschiedlich sein können. Für diese aber gilt jeweils weiter, was in einer früheren Auflage der »Grundbegriffe der Soziologie« noch klar machtkritisch formuliert war, dass nämlich »die gesellschaftlichen Werte evtl. die Interessen einer herrschenden Klasse oder Gruppe widerspiegeln

---

1 Vgl. Axel Groenemeyer, Soziale Kontrolle, in: Johannes Kopp/Anja Steinbach (Hg.), Grundbegriffe der Soziologie, Wiesbaden 122018, 239–244.

2 Ebd. 240.

3 Ebd. 241.

4 Vgl. den Roman von Juli Zeh, Unterleuten, München 2016.

5 Mark Terkessidis, Nach der Flucht. Neue Ideen für die Einwanderungsgesellschaft, Stuttgart 2017.

und daß s. K. [soziale Kontrolle] auf die Absicherung spezifischer Interessen zielen kann«<sup>6</sup>.

Soziale Kontrolle durch normative Kollektivität, im christlichen Bereich also durch eine Kirche oder Gemeinde, ist nicht unschuldig. Religiöse Gemeinschaften umgeben ihre disziplinierenden Kontrolleffekte gerne mit einem Heiligenschein und zerstreuen so das Gefühl der Unsicherheit, ob man sich wirklich in einem sicheren Hafen oder nicht doch in einem Gefängnis befindet.<sup>7</sup> So ergibt sich eine mindestens dreiwertig aufgespannte Konstellation<sup>8</sup>, denn neben soziale Kontrolle und die Korrektur abweichenden Verhaltens tritt die befreiende Emanzipation aus repressiver Fremdbestimmung.<sup>9</sup> Vielleicht besteht darin das religionskritische Skandalon eines gekreuzigten Gottes, dass es letztlich keine religiöse oder moralische Identität zu kontrollieren gibt. Wer den richtigen Glauben durch rigide soziale Kontrolle sichern will, so *Jürgen Moltmann*, »nimmt sich damit dem aus der Hand, der ihn festzuhalten versprochen hat«<sup>10</sup>.

Damit bietet das Thema eine Perspektive auf religiöse Vergemeinschaftungen an, die ich für den katholisch-theologischen Bereich gerne aufgreife: »Es ist also zu fragen, zu welchen Erkenntnissen man kommt, wenn bestimmte gesellschaftliche Arrangements daraufhin betrachtet werden, in welcher Weise sie soziale Ordnung herstellen und sichern oder abweichendes Verhalten verhindern bzw. zu verhindern trachten.«<sup>11</sup>

Ich beschreibe den Formwandel sozialer Kontrolle in der katholischen Kirche in vier Etappen. Nach *Michel Foucault* hat das Christentum eine eigene Form von religiös-normativen Internalisierungstechniken entwickelt, die *Pastoralmacht*. Im 19. bis weit ins 20. Jahrhundert hinein fand diese pastoralmachtförmige Kontrolle im »Katholischen Milieu« statt, und zwar mittels einer auf Erlösung zielenden Pastoral der Angst. In den vergangenen Jahrzehnten ist dann fast jede Form kirchlich organi-

---

6 *Rüdiger Peukert*, Kontrolle, soziale, in: *Bernhard Schäfers* (Hg.), Grundbegriffe der Soziologie, Opladen 2000, 191–194, hier 192.

7 So *Zygmunt Bauman*, Flüchtige Moderne, Frankfurt a. M. 2003, 202.

8 Vgl. *Christian Bauer*, Konstellative Pastoraltheologie. Erkundungen zwischen Diskursarchiven und Praxisfeldern, Stuttgart 2017.

9 Für die katholische Theologie einschlägig *Johann Baptist Metz*, Erlösung und Emanzipation, in: *ders.*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1992, 120–135.

10 *Jürgen Moltmann*, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1992, 24.

11 Ebd. 243.

sierter Kontroll- und Normierungsabsicht zusammengebrochen. Wie andere religiöse Traditionen ist auch die Botschaft vom Evangelium des menschengewordenen Gottes mittlerweile in einem verflüssigten Open-Source-Modus zugänglich. Doch damit realisiert sich nicht einfach die religiöse Emanzipation von sozial-kirchlicher Kontrolle, sondern es etablieren sich heute zugleich neue Kontrollregime, die auch auf religiöse Vergemeinschaftungen zurückwirken.

## 1. Pastoralmacht als spezifisch christliche Form sozialer Kontrolle

Ausgangspunkt sind die für das Thema einschlägigen Analysen des französischen Sozialphilosophen *Michel Foucault*. Sein lebenslanges Forschungsthema war »eine Geschichte der verschiedenen Verfahren zu entwerfen, durch die in unserer Kultur Menschen zu Subjekten gemacht werden«<sup>12</sup>. Er entdeckte überindividuelle Strukturen (Diskurse und Praktiken als Dispositive), die das Alltagsleben formen und kontrollieren. Es gibt für Foucault deshalb keine individuelle Freiheit, die nicht zugleich auch von Macht- und Herrschaftsverhältnissen durchzogen wäre. Wir merken es nur nicht immer gleich, weil die Spiele von Wahrheit und Normierung immer schon subtil präsent waren und es immer noch sind. Diese Machteffekte sind aber nicht nur repressiv. Sie zielen direkt auf unseren Gefühls- und Existenzhaushalt und vermitteln uns das, was wir wollen sollen – kurz: Sie internalisieren soziale Kontrolle als Identität.

Foucault hat sich dabei auch intensiv mit der christlichen Tradition auseinandergesetzt und eine wichtige Entdeckung gemacht. »Das Christentum ist die einzige Religion, die sich als Kirche organisiert hat. Als solche vertritt das Christentum prinzipiell, dass einige Individuen kraft ihrer religiösen Eigenart befähigt seien, anderen zu dienen, und zwar nicht als [...] Wahrsager, Wohltäter oder Erzieher usw., sondern als Pastoren. Dieses Wort bezeichnet eine ganz eigentümliche Form von Macht.«<sup>13</sup> Foucault nennt sie Pastoralmacht. Natürlich wird auch in anderen Religionen und Kulturen Kontrolle ausgeübt. Für die griechische Tradition etwa war die maritime Metapher vom Steuermann einfluss-

---

12 *Michel Foucault*, Das Subjekt und die Macht, in: *Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow* (Hg.), *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt a. M. 1987, 243–261, hier 243.

13 Ebd. 248.

reich. Aber »der Kapitän oder der Lotse des Schiffs steuert nicht die Seeleute, er steuert das Schiff. [...] Die Menschen selbst werden nur indirekt regiert, in dem Maße, wie sie auch selbst an Bord des Schiffes sind«<sup>14</sup>. Genau hier liegt der Unterschied: Pastoralmacht ist eine auf jeden Einzelnen zielende Kontrollmacht durch auserwählte Andere, die zum religiösen Heil im Jenseits führen soll. Foucault definiert sie in vier Aspekten.

»1. Sie ist eine Form von Macht, deren Endziel es ist, individuelles Seelenheil in der anderen Welt zu sichern.

2. Pastoralmacht ist nicht nur eine Form von Macht, die befiehlt; sie muß auch bereit sein, sich für das Leben und Heil der Herde zu opfern. [...]

3. Sie ist eine Macht, die sich nicht nur um die Gemeinde insgesamt, sondern um jedes einzelne Individuum während seines ganzen Lebens kümmert.

4. Man kann diese Form der Macht nicht ausüben, ohne zu wissen, was in den Köpfen der Leute vor sich geht, ohne ihre Seelen zu erforschen, ohne sie zu veranlassen, ihre innersten Geheimnisse zu offenbaren.«<sup>15</sup>

Das pastorale Setting der personalen »Seelenführung« zieht sich offenbar durch die gesamte Kirchengeschichte. Der Hirte muss auf die gesamte Herde schauen und zugleich auf jedes einzelne Schaf: *omnes et singulatim*. Zugleich ist die Macht des Hirten grundlegend wohlütig. »Die pastorale Macht ist eine Macht der Sorge.«<sup>16</sup> Sie zielt auf das ernst gemeinte Heil der Herde. In der Verbindung von Sorge und Individualisierung, von *Kümmern und Kontrollieren*, entsteht ein paternalistischer Herrschaftstyp, die Pastoralmacht.

»Die christliche Pastoral [...] hat die einzigartige und der antiken Kultur wohl gänzlich fremde Idee entwickelt, daß jedes Individuum unabhängig von seinem Alter, von seiner Stellung sein ganzes Leben hindurch und bis ins Detail seiner Aktionen hinein regiert werden müsse und sich regieren lassen müsse: dass es sich zum Heil lenken

---

14 Michel Foucault, Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität 1, Frankfurt a. M. 2004, 173 ff., 184.

15 Ders./Dreyfus/Rabinow, Subjekt (s. Anm. 12), 248.

16 Ders., Gouvernementalität (s. Anm. 14), 189.

lassen müsse und zwar von jemanden, mit dem es in einem umfassenden und zugleich peniblen Gehorsamsverhältnis verbunden sei.«<sup>17</sup>

Strukturell hängt die katholische Pastoralmacht an der Unterscheidung von Hirt und Herde, genauer an der religiösen Ständedifferenz von Priester und Laie. Die Erforschung des eigenen Gewissens, verbunden mit dem Zwang zur Offenlegung gegenüber dem Hirten, konstituiert ein Verhältnis der integralen Abhängigkeit. »Das christliche Pastorat [...] begründet einen Typus von Gehorsamsbeziehung, von individueller, erschöpfender, totaler und permanenter Gehorsamsbeziehung.«<sup>18</sup> Durch diesen Gehorsam leitet der Hirte die Herde zu einer geheimen Wahrheit, die letztlich nur der Hirte erkennt, und die für die Herde auch undurchschaubar bleiben kann.

## 2. Die Pastoral der Angst im katholischen Milieu

Im 19. und 20. Jahrhundert mussten sich die Kirchen Europas mit der Dynamik moderner, funktional differenzierter Gesellschaft auseinandersetzen. Damit begann einerseits die Erosion des kirchlichen Kontrollpotenzials auf ein sich säkularisierendes Außen. Andererseits verschwanden nach innen die Formen sozialer Kontrolle keineswegs, sie haben sich vielmehr im Sinne einer konservativ-halbierten Modernisierung transformiert.

Die feudale Kultur des Christentums wurde in einer straff organisierten Struktur erst jetzt so richtig verkirchlicht. Es entstand ein weit verzweigter kirchlicher Verwaltungsapparat, in dem die Mitarbeiter schriftlich und systematisch über alles Mögliche akribisch Akten führten. Die Bischöfe wurden von einem römischen Nuntius »beobachtet« und mussten bei regelmäßigen »Pilgerfahrten« nach Rom Rechenschaft ablegen. Auf der Basisebene wurden die Bischöfe zu Visitationen beim Klerus vor Ort angehalten. Mit anderen Worten: Soziale Kontrolle wurde über damals hochmoderne bürokratische Verfahren ausgeübt.<sup>19</sup>

---

17 *Michel Fourcault*, Was ist Kritik, Berlin 1992, 9.

18 *Ders.*, Gouvernamentalität (s. Anm. 14), 266 f.

19 Vgl. etwa *Hubert Wolf*, Index. Der Vatikan und die verbotenen Bücher, München 2007. Er übertitelt das Kapitel zum römischen Zensurverfahren im 19. Jahrhundert mit den treffenden Worten: »Alles muss seine Ordnung haben«, 46 ff.

Zugleich werden diese recht profanen Vollzüge auf eine Gottunmittelbarkeit hin sakralisiert und damit als zeitenthaben und unveränderbar dargestellt. Das gilt für die Leitungsrolle des Pfarrers vor Ort bis zum Papsttum, das mit dem Unfehlbarkeitsdogma von 1870 die eindeutige und von den Stürmen der Moderne unantastbare Einheit und Wahrheit des der Kirche anvertrauten »depositum fidei« zu sichern hatte. »Die zweifelsfreie Gewissheit in allen die Glaubens- und Sittenlehre betreffenden Fragen wurde [...] in der hierarchischen Amtsstruktur verankert und entscheidungsfähig gemacht. [...] Die Kirche selbst in ihrer empirischen Struktur wurde so zu einem [...] zentralen Teil des Glaubensgutes.«<sup>20</sup> Sakralisierung der Kirchenstruktur heißt also: An Gott zu glauben ist identisch mit dem Glauben an die real existierende Kirche. Sich der sozialen Kontrolle durch die Kirche anzuvertrauen oder je nach Blickwinkel ihr auszuliefern, das galt in jedem Falle als heilsnotwendig.

Für das alles entwickelte sich ein sozialmoralischer Gruppenzusammenhang des Katholischen, das katholische Milieu.

»Das milieuspezifische Weltbild der Katholiken wies eine dualistische Struktur auf. Der Welt Gottes und der Kirche stand die Welt der bösen Mächte gegenüber. [...] Als unbestechlicher Richter hatte Gott am Ende des Lebens zu entscheiden, ob das Schicksal des Menschen in ewiger, bildhaft ausgemalter Höllenqual bestand oder ob er die Chance des Durchgangs durch ein reinigendes Fegefeuer erhielt.«<sup>21</sup>

Ganz im Sinne der Pastoralmacht war die disziplinierende »Pastoral der Angst« vor dem letzten Gericht aber keineswegs destruktiv gemeint, sie zielte weiterhin auf letzte Erlösung.

»Der Belastung des Lebens »sub specie aeternitatis« mit Angst, Schuldgefühlen und Zwängen der Verinnerlichung von Verhaltensnormen stand die große Entlastung durch die Mutter Gottes, die Engel, die Heiligen, die Kirche und ihre Priester gegenüber. Ohne Vorbilder und Gnadenmittel, die die Kirche bereitstellte, war ein unbeschadeter und erfolgreicher Weg des Lebens nicht denkbar und möglich.«<sup>22</sup>

---

20 Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i. Br. 2000, 93.

21 Ebd. 99 f.

22 Ebd.

In der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wird diese harte Pastoralmacht der Pfarrer in Beichte und Sakrament erneut umcodiert in die weichere Aktivierungsmacht der Gemeindeftheologie. Für die konkreten katholischen Sozialformen war der Weg »vom ›Höllenneuer‹ zur ›allumfassenden Liebe‹«<sup>23</sup> nicht nur ein Emanzipationsprozess, sondern, wie sollte es anders sein, ein nächster Transformationsprozess von Pastoralmacht. »Die Gemeindeftheologie [...] domestiziert [...] diese Emanzipationsbewegung [...], so dass die priesterliche Pastoralmacht nicht nur nicht gefährdet, sondern auf neuer, wohl am besten ›familiaristisch‹ zu nennender Basis fortführbar wird.«<sup>24</sup> Bei aller nachkonziliaren Dynamisierung kirchlichen Lebens in Bibelgruppen, Kirchengremien und liturgischer Beteiligung wurde die soziale Kontrolle durch den priesterlichen Leitungsstand keineswegs aufgegeben, eher modernetypisch weiterentwickelt. Das gilt für die strukturelle Zweitrangigkeit aller nichtpriesterlichen Berufsgruppen in der Kirche ebenso wie für die vielen Dialog- und Gesprächsprozesse auf Ortskirchenebene.

»Die gemeindeftheologische Modernisierung der Nachkonzilszeit wollte freigeben (›mündiger Christ‹) und gleichzeitig wieder in die ›Pfarrfamilie‹ eingemeinden. Sie wollte Priester und Laien in ein gleichstufiges Verhältnis bringen – bei undiskutierbarem Leitungsmonopol des priesterlichen Gemeindeleiters. Sie wollte eine Freiwilligengemeinschaft sein, die aber auf ein spezifisches Territorium bezogen sein sollte, sie wollte für alle da sein, war es aber für immer weniger.«<sup>25</sup>

### 3. Kontrollverluste des kirchlich organisierten Christentums

Für die katholische Kirche ist in den letzten Jahrzehnten wenig so geblieben, wie es einmal war. Die kirchlichen Institutionen befinden sich heute in marktähnlichen Konkurrenzsituationen und »geraten damit unter

---

23 So *Thomas Großbölting*, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen 2013, 148.

24 *Rainer Bucher*, 1935 – 1970 – 2009. Ursprünge, Aufstieg und Scheitern der »Gemeindeftheologie« als Basiskonzept pastoraler Organisation der katholischen Kirche, in: *Lucia Scherzberg* (Hg.), *Gemeinschaftskonzepte im 20. Jahrhundert der Wissenschaft und Ideologie*, Münster 2010, 289–316, hier 313.

25 Ebd. 314 f.

den permanenten Zustimmungsvorbehalt ihrer eigenen Mitglieder«<sup>26</sup>. Das bedeutet faktisch auch das Ende für die alte, kirchliche Form von Pastormacht. *Michel de Certeau* hatte diese Kontrollverluste des organisierten Christentums<sup>27</sup> bereits in den 1980er Jahren bis heute treffend beschrieben.

»So macht sich eine *Autonomie der sozialen Praktiken* los von den generellen Aussagen des christlichen Diskurses, die die Realität des Alltags vernebelten. Das haben in jüngster Zeit die Diskussionen über die Sexualität – von der Heirat der Priester bis zur Scheidung der Laien – nur zu deutlich gezeigt. Viele Christen, die sich noch immer als solche bekennen, rücken ohne weiteres von den häufig wiederholten päpstlichen Lehren der Kirche zu diesem Thema ab. [...] Denn so wenig wie die Sonne und die Sterne, gehorcht heutzutage das praktische Verhalten den Weisungen der Bibel oder des Papstes.«<sup>28</sup>

Doch nicht nur die soziale Kontrolle über die Biographien der Einzelnen löst sich auf. Die Kirche verliert auch die kulturelle Kontrolle ihrer ureigenen Traditionsbestände.

»Einst stellte eine Kirche einen Boden bereit, das heißt ein fest umrissenes Terrain, innerhalb dessen man die soziale und kulturelle Garantie hatte, dass man auf dem Acker der Wahrheit wohnt. [...] Heutzutage ist das Christentum – ähnlich jenen majestätischen Ruinen, aus denen man Steine bricht, um damit andere Bauten zu errichten – für unsere Gesellschaften zum Lieferanten eines Vokabulars, eines Schatzes an Symbolen, Zeichen und Praktiken geworden, die anderswo neue Verwendung finden. Jedermann macht auf seine Weise Gebrauch von ihnen, ohne dass die kirchliche Autorität ihre Verteilung steuern oder ihrerseits ihren Sinngehalt definieren könnte.«<sup>29</sup>

Mit einer Metapher aus der digitalen Kultur könnte man sagen, die Archive der christlichen Tradition sind heute auf einen Open-Source-Modus

---

26 *Rainer Bucher*, ... wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche, Würzburg 2012, 35.

27 Vgl. dazu ausführlicher *Michael Schüßler*, Den Kontrollverlust erforschen. Theologische Archäologie der Kirche als Institution, Organisation und Netzwerk, in: *Michael Seewald* (Hg.), Kirche am Ort. Bausteine zu einer Ekklesiologie der Teilkirche, Ostfildern 2018, 147–165.

28 *Michel de Certeau*, GlaubensSchwachheit, Stuttgart 2009, 247.

29 Ebd. 245.



umgestellt. Die Kirchen haben als ehemalige Monopolisten ihre hegemonialen Rechte verloren. Für Kirche als mächtige Religionsinstitution ist das eine tiefe Kränkung, denn sie verliert die Kontrolle über ihre Botschaft. Doch diese Botschaft ist nicht verschwunden, sie ist nur zur Wiederaneignung frei zugänglich geworden.

Ein aktuelles Beispiel ist die fraktionsübergreifende Initiative von CDU, SPD, FDP und Grüne im Rheinland (NRW), die Tradition der Martinsumzüge von der UNESCO als »immaterielles Kulturgut« anerkennen zu lassen. In dem Antrag wird auf die religionsverbindenden Ressourcen dieser christlichen Tradition hingewiesen: »Die Bewahrung christlicher Traditionen führt zu größerer Toleranz gegenüber denjenigen anderer Religionen.« Wie die Süddeutsche Zeitung (SZ) in ihrer Meldung schreibt, wird hier ein zutiefst religiöses Fest womöglich »zu einem weltlichen Kostümereignis profaniert«<sup>30</sup>. Die katholische Kirche ist also mit dem Open-Source-Modus ihres eigenen Quellcodes konfrontiert. »Ihr Heiliger bleibt ein Idol, doch sie selbst büßt ihre alleinigen Vermarktungsrechte ein«, schreibt die SZ treffend: »Die Kirche büßt ein Idol ein – dadurch überlebt es«.

Auf dem Hintergrund solcher Beobachtungen geht der Religionswissenschaftler *Olivier Roy* von einer grundlegenden kulturellen Entkopplung »religiöser Marker« aus. »Wir erleben [...] den Übergang von einem Modell mit sozialem Druck und kultureller Evidenz, bei dem die Praxis mit der Pfarrgemeinde oder der Moschee im Viertel, also dem unmittelbaren Umfeld des Gläubigen verbunden ist, zum Anschluss an eine frei gewählte Gemeinschaft, die nicht unbedingt an ein bestimmtes Territorium gebunden ist.«<sup>31</sup> Eine als dörfliche Nahbeziehung modellierte soziale Kontrolle von Kirche verflüssigt sich weiter und wird unter digitalen Bedingungen erneut transformiert.

#### 4. Affektive Sozialkontrolle tribalisierter Religionsformen

Unter den hoch individualisierten Bedingungen einer »Gesellschaft der Singularitäten«<sup>32</sup> haben Gemeinschaften ihren traditionellen Unaus-

---

30 Süddeutsche Zeitung, Kulturerbe – Profaner Heiliger, <http://www.sueddeutsche.de/kultur/kulturerbe-profaner-heiliger-1.3820375> (11.01.2018), 9.

31 *Olivier Roy*, Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen, München 2010, 277.

32 Vgl. *Andreas Reckwitz*, Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Berlin <sup>5</sup>2018.

weichlichkeitscharakter endgültig verloren. Man kann immer auch anders, auch wenn es etwas kostet.

Die Soziologie untersucht deshalb »Techniken der Zugehörigkeit zu posttraditionalen Gemeinschaften«<sup>33</sup>. Während traditionelle, kompakte Gemeinschaften soziale Kontrolle noch über ein wirksames Sanktions- und Strafpotenzial ausüben konnten, regulieren sich posttraditionale Vergemeinschaftungen über affektive Bindungen und persönliche Vorteilsversprechen.<sup>34</sup>

»Die emotionale Hingabe ist der Schlüssel für das Verständnis *post-traditionale* [sic.] Gemeinschaften. Diese Art der Gemeinschaft existiert nur im Glauben an ihre Existenz; sie besitzt nur Autorität, weil und solange ihr Autorität zugestanden wird. Das bedeutet nicht, dass sie nicht mächtig wäre. Aber die Macht dieser Gemeinschaft gründet nicht auf Zwang und Verpflichtung, sondern auf *Verführung*.«<sup>35</sup>

Gerade auf religiösem Feld wird Gemeinschaft aber oft noch, quasi kontrafaktisch, als kompaktes und alle Lebensbereiche umfassendes Gebilde modelliert. Wer in einer religiösen Gemeinschaft ist, soll alles miteinander teilen wollen. Das bedeutet Sicherheit und Stabilität, aber eben auch gewalthaltige Starrheit. »Weil alle miteinander verbunden sind, kann niemand seinen Platz verlassen, ohne das Gefüge als Ganzes in Frage zu stellen.«<sup>36</sup> *Felix Stalder* zeigt dagegen, wie die digitale Kultur im Netz den Wechsel von kompakter Gemeinschaft zu posttraditionalen Vergemeinschaftungen weiter befördert.

---

33 *Michaela Pfadenhauer*, Techniken der Zugehörigkeit zu posttraditionalen Gemeinschaften, in: *Thomas Dienberg* u. a. (Hg.), ... am Ende ganz allein? Gemeinschaftsbildung in post-traditionalen Zeiten, Münster 2017, 65–75.

34 »Während traditionale Gemeinschaften nun typischerweise vielfältige [...] kohäsionssichernde Sanktionspotenziale und Zwangsstrukturen aufweisen, die auf die Etablierung und Stabilisierung eines klar definierten und geregelten Innen-Außen-Verhältnisses abzielen, gilt dieses Prinzip in wesentlich geringerem Maße für die posttraditionale Form von Gemeinschaft: Denn in sie tritt der Einzelne nicht mehr (wie in einen Verein, eine Kirchengemeinde oder Partei) ein, sondern er gruppiert sich typischerweise freiwillig, absichtlich und ohne viel Aufhebens dazu, und ebenso (relativ) problem- und folgenlos bleibt er dieser wieder fern. [...] (Nicht nur) deshalb können posttraditionale Gemeinschaften die Frage der Mitgliedschaft *nicht* wirksam sanktionieren.« Ebd. 73.

35 Ebd. 70.

36 *Felix Stalder*, *Kultur der Digitalität*, Berlin 2016, 132.

»Die neuen gemeinschaftlichen Formationen sind informelle Organisationen, die auf Freiwilligkeit basieren. Niemand wird in sie hineingeboren, und niemand verfügt über die Macht, jemanden gegen seinen Willen zum Eintritt oder zum Bleiben zu bewegen oder jemandem Aufgaben aufzubürden, die er oder sie nicht erledigen möchte.«<sup>37</sup>

Es handelt sich aber um ambivalente Freiwilligkeit.<sup>38</sup> Denn viele Gemeinschaften im Netz haben subtile kulturelle Codes und Normen. Wer sich denen nicht unterwirft, wird auch nicht Teil des Netzwerks und muss Nachteile in Kauf nehmen.

Die Verflüssigung sozialer Verhältnisse führt also nicht automatisch zu vollstreckter Emanzipation und individueller Freiheit – und zwar weder analog verkörpert, noch in digitalen Feldern. *Michel Maffesoli* hatte schon in den 1990er Jahren von einer tribalen Rückkehr der Stämme gesprochen.<sup>39</sup> *Michael Seemann* und *Michael Kreil* haben jüngst die Verbreitung von rechten Fake News und deren Richtigstellung bei Twitter untersucht und dabei ebenfalls tribale Strukturen im Digital/Analogen entdeckt. Es ging um eine Reisewarnung nach Schweden wegen Terrorgefahr. Das Ergebnis: Eine große Gruppe hat diese Fake News verbreitet, aber nicht die Richtigstellung, über die sie nachweislich per Twitter informiert war. Das heißt, es liegt nicht am technischen Zugang zu Wissen, dass nur bestimmte Informationen verbreitet werden (Filterblasen). Diese Gruppe hat »die Fake News verbreitet, völlig unabhängig davon, ob die Informationen wahr sind oder nicht – einfach weil sie es so will.« Entscheidend: »Informationen dienen weniger als Wissensressourcen, denn

---

37 *Stalder*, Kultur (s. Anm. 36), 138.

38 Vgl. Ebd. 156 ff.

39 Vgl. *Michel Maffesoli*, *The Time of the Tribes. The Decline of Individualism in Mass Society*, London 1996. *Michaela Pfadenhauer* hat auf Unterschiede zu den archaischen Vorbildern hingewiesen. »Der erste Unterschied zwischen den neuen Stammeskulturen und ihren archaischen Vorbildern besteht darin, dass sie keine existenzielle Bedeutung an sich haben, sondern lediglich imaginäre Gebilde derer sind, die sich – wie auch immer – auf sie beziehen. Zweitens sind diese neuen Stammeskulturen typischerweise auch nicht verortbar in speziellen, eingrenzenden Territorien. Drittens sind Clans und Pozzes in diesen Stämmen nicht organisatorisch, sondern kultisch vereint. Viertens sind sie (sic.) nicht auf Dauer gestellt, sondern basieren eher auf einem wackeligen Balance-Akt vielfältiger Eigenheiten und Sonderinteressen von Cliquen und lokalen Gruppierungen. Und fünftens sind sie eher im Außen- als im Innenbereich aufeinander verpflichtet.«, *Pfadenhauer/Dienberg*, *Techniken* (s. Anm. 33), 69 f.

als Identitätsressourcen – und da spielt es keine Rolle, ob sie wahr oder falsch sind.«<sup>40</sup> Was das Neue des digitalen Tribalismus ausmacht, das ist ihr »Weltbildcharakter«. »Was unser Phänomen so besonders macht, ist dieser spezifische Bezug zur Realität, der sich [...] in der Netzwerkstruktur abbildet. Weltwahrnehmung und Gruppe – so scheint es – sind eins. Das ist das wesentliche Merkmal der ›tribalen Epistemologie‹.«<sup>41</sup> In der tribalen Kultur kommt es zu einer Entwertung von »Informationen« als handlungsleitender Kategorie. Wenn es um Identität und Zugehörigkeit geht, dann werden auch die vielen Informationen nach diesen Kriterien sortiert wahrgenommen.

Und genau das lässt sich an der Dynamik von religiösen Vergemeinschaftungen beobachten. *Andreas Reckwitz* schreibt im Blick auf das große Panorama: »Das Religiöse [...] bewegt sich auf einem globalen Markt der Religionen, auf dem besonders fundamentalistische Spielarten mit ihrem Anspruch radikaler Authentizität Attraktivität entfalten.«<sup>42</sup> Diese Makroanalyse passt zur kirchensoziologischen Diagnose, dass die globale Wiederkehr der Religion gerade nicht zu einer Rückkehr des volkscirchlichen Christentums geführt hat.

»Während man traditionell auf amtskirchlichem Wege in die Religion hineinsozialisiert wurde, sind die neuen Religionsgemeinschaften ein Gegenstand der Wahl, die sich dem Gläubigen häufig als existenzielles Ereignis einer ›Konversion‹ (zum Beispiel als *Born-again-Christ*) darstellt. Die religiösen Communities zirkulieren so auf globaler Ebene gewissermaßen als kulturelle Singularitätsgüter eigener Art und stehen so miteinander im Wettbewerb.«<sup>43</sup>

Entscheidend ist das, was in allen digital tribalisierten Neogemeinschaften festzustellen ist: »Die Kommunikation ist hier hochgradig affektiv.«<sup>44</sup>

Der globale Trend zu tribalisierten Neogemeinschaften trifft die in Deutschland noch in Restbeständen vorhandene Volkskirche ins Mark, und das hinterlässt Spuren.

---

40 *Michael Seemann/Michael Kreil*, Digitaler Tribalismus und Fake News, <http://ctrl-verlust.net/DigitalerTribalismusUndFakeNews.pdf> (Abruf 17.05.2018), 15. Den Hinweis darauf verdanke ich *Christian Henkel*.

41 Ebd. 22 ff.

42 *Reckwitz*, Singularitäten (s. Anm. 32), 409.

43 Ebd. 410.

44 Ebd. 265.

»Die Communities kultivieren [...] einen *religiösen Exzeptionalismus*: Gerade weil sie keine (staatlich geförderten) Amtskirchen von allen und für alle sind, sondern sich durch ethische Striktheit, Abgrenzung nach außen und eine Gemeinschaft der sich aktiv Bekennenden auszeichnen, können sie von den Mitgliedern als außeralltägliche Identitätsgemeinschaften begriffen werden.«<sup>45</sup>

Die Trends der Kirchenentwicklung oszillieren zwischen dem Leitbild einer inklusiven Volkskirche, das Diversitätsprobleme sichtbar macht, und den global erfolgreichen Formen eines exklusiven neotribalen Christentums, meist evangelikal-charismatischer Provenienz.<sup>46</sup>

Ähnlich wie *Martin Petzke* eine global wirkende »Pentekostalisierung der Religion«<sup>47</sup> beobachtet und an Fallbeispielen plausibel macht, sehen auch *Olivier Roy*<sup>48</sup> und *Andreas Reckwitz* ein neues, global standardisiertes Religionsformat, »nämlich die spirituelle Suche des Einzelnen, die Religion als eindeutiges normatives System und die Figur des Priesters«<sup>49</sup>.

In der digitalen Kultur der Singularitäten zeigen sich nächste Strukturen, die von der Performance singularärer Identität und dem Ringen um Kontrolle über das eigene Leben geprägt sind. Es entwickeln sich neotribale Dynamiken, die sich gerade auf dem religiösen Feld immer deutlicher abzeichnen.

Unter den religiösen Open-Source-Bedingungen der Gegenwart haben Befreiung und Emanzipation jedenfalls ihren Status als »epochales Stichwort für unsere heutige Welterfahrung«<sup>50</sup> (so *Metz* in den 1970ern) verloren. Das gilt auch für die kirchliche Existenz. Niemand muss mehr für Emanzipation in der Kirche kämpfen. Wem es dort zu eng ist, der findet das vielleicht traurig, nutzt dann aber eben die Angebote der Kirche nicht mehr oder nur noch sehr selektiv. Die Dampfkesseltheorie der Kirchenreform ist erschöpft, weil man der sozial-religiösen Kontrolle biographisch recht sanktionsfrei ausweichen kann.

---

45 Ebd. 413.

46 Vgl. *Gunda Werner* (Hg.), *Gerettet durch Begeisterung. Reform der katholischen Kirche durch pfingstlich-charismatische Religiosität?* Freiburg i. Br./Basel/Wien 2018.

47 Vgl. *Martin Petzke*, *Weltbekehrungen. Zur Konstruktion globaler Religion im pfingstlich-evangelikalen Christentum*, Bielefeld 2013, 460–463.

48 Vgl. *Roy*, *Heilige Einfalt* (s. Anm. 31), 259 f.

49 *Reckwitz*, *Singularitäten* (s. Anm. 32), 412.

50 *Metz*, *Erlösung* (s. Anm. 9), 120.

Die epochalen Stichwörter haben sich verschoben. Wie gelingt es, so *Dirk Baecker*, »wechselseitige [...] Kontrollbeziehungen zwischen Identitäten aufzubauen und für kürzere oder längere Momente gegen die Entropie der Verhältnisse zu setzen«<sup>51</sup>, ohne dabei die Integrität eines lebensnotwendigen Umfeldes zu zerstören – und damit sich selbst? Wie kann man im Wissen und täglichen Erleben grundsätzlicher Relativität überhaupt so etwas wie singuläre Identität aufbauen und leben? Und wie lässt sich im digitalen Kontrollverlust verflüssigter Sozial- und Gesellschaftsformen überhaupt noch irgendeine Art von Kontrolle über die prinzipiell intransparenten und unkontrollierbaren Randbedingungen der Existenz erringen?<sup>52</sup>

Der Knackpunkt religiöser Glaubenstraditionen ist heute eine lebensermöglichende Praxisrelevanz, die über die Interessen der eigenen Glaubensgemeinschaft hinausgeht und das Wohl auch des fremden, anderen, auch des andersgläubigen Menschen will. Religionen sind deshalb gefordert, die exklusiv-identitären Versuchungen der Gegenwart nicht auch noch religiös zu verschärfen. Wer seinen Glaubensbereich durch soziale Kontrolle rein halten will vor den Erfahrungen Anderer, vor der Vielfalt und Mehrdeutigkeit im Heute, wird dies nicht ohne ausgrenzende Gewalt durchhalten können. Gefragt sind heute umso mehr theologische Gegen-erzählungen zu den identitären Versuchungen der Gegenwart.<sup>53</sup>

---

51 *Dirk Baecker*, *Studien zur nächsten Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2007, 155 f.

52 Vgl. dazu *Niklas Luhmann*, *Die Kontrolle der Intransparenz*, Berlin 2017.

53 Vgl. dazu: *Michael Schüßler*, *Wie geht Theologie als Treue zum Realen? Vier Gegenerzählungen zur identitären Versuchung*, in: *Volker Sühs* (Hg.), *Die entscheidenden Fragen der Zukunft. Theologinnen und Theologen nehmen Stellung – Essays anlässlich 100 Jahren Matthias Grünewald Verlag*, Ostfildern 2019, 33–40.