

## **Die Konstitution der Ortsgemeinde im Gottesdienst.**

### **Aspekte empirischer Differenzierung und Medien theologischer Integration**

Eine spezifisch praktisch-theologische Betrachtung der „Parochie“ wird fragen, wie das kirchliche Handeln durch diese Organisationsstruktur historisch geprägt ist, und welche Bedeutung jene Struktur für das künftige Handeln der Kirche haben kann. Zur Beantwortung dieser Fragen orientiere ich mich an einigen grundlegenden Einsichten der reformatorischen Theologie und konfrontiere diese mit empirischen, u.a. kirchen-soziologischen Beobachtungen. Theologische „Grundsätze“ und „Einsichten der gegenwärtigen Erfahrung“<sup>1</sup> scheinen bei diesem Thema zunächst weit auseinander zu klaffen. Ich möchte jedoch zeigen: Die enorme Differenzierung der Gemeindegewirklichkeit, die sich empirisch feststellen lässt, ist doch theologisch zu würdigen und zu integrieren, indem man sich auf die gottesdienstlichen Vollzüge der Gemeinde konzentriert.<sup>2</sup>

#### **1. Die Einheit der Parochie im Gottesdienst**

Die Parochie, die sich als dominantes Modell der Kirchenorganisation seit dem frühen Mittelalter in Europa durchgesetzt hat, ist geprägt durch die Kongruenz von territorialen, rechtlichen, finanziellen und personalen Bezügen.<sup>3</sup> Als kirchliche und zugleich staatliche Verwaltungseinheit bindet sie alle in einem bestimmten Territorium Wohnenden an die zentrale Taufkirche; der dort amtierende Parochus hat das Tauf- und Begräbnismonopol, das Zehntrecht und die Pflicht zur Durchsetzung der sozial-religiösen Sittlichkeit. Durch Ordensgemeinschaften, durch Klostergründungen und Reformprediger, also durch personal orientierte Bindungsformen, wird das wesentlich territorial strukturierte System der Parochie immer wieder in Frage ge-

---

<sup>1</sup> So werden die Grundlagen der Praktischen Theologie bestimmt von Rössler (1994), 4.

<sup>2</sup> Vgl. zu diesem Ansatz Hermelink (2000), bes. 347ff.

<sup>3</sup> Vgl. zur Geschichte der Parochie nur Holtz (1967); Winkler (1998), 174ff.

stellt. Gerade angesichts dieser „Konkurrenzsituation“<sup>4</sup> hat sich die Parochie jedoch als effektives Instrument kirchlicher *Kontrolle und Vereinheitlichung* erwiesen: Hier konnten Orts- und Glaubensfremde identifiziert und von der institutionellen Heilsvermittlung ausgeschlossen, hier konnten umgekehrt alle Einheimischen der kirchlichen Aufsicht auf Dauer unterworfen werden. Die römische Zentralgewalt des Spätmittelalters hat jenes System darum endgültig zum primären Prinzip ihrer Organisation gemacht.

Die Reformation hat an dieser Organisationsstruktur festgehalten, ihre Konstitution jedoch radikal anders verstanden: Es ist nicht mehr die Gesamtkirche, die durch Weihe einer Taufkirche und Einrichtung einer Pfarrstelle jeweils eine Parochie begründet; vielmehr entsteht die „Gemeinde“, die Luther auch terminologisch der „Kirche“ vorzieht, durch das schöpferische und erlösende Wort Gottes selbst: Um das in der Predigt hörbare, in Taufe und Mahl spürbare Wort sammeln sich Menschen, die durch dieses Wort zum Glauben kommen und zur Gemeinschaft werden. Es ist, explizit dann in den einschlägigen Artikeln der Confessio Augustana (CA V, VII etc.), ein *gottesdienstlicher Vollzug*, der Gemeinde konstituiert. Freilich, auch die reformatorische Gemeinde bleibt in Theorie und Praxis parochial strukturiert, weil die regelmäßige ‚doctrina‘ an bestimmte Lehrorte und Lehrpersonen gebunden ist, und weil sowohl die von Luther gewünschte Selbständigkeit der Gemeinde als auch ihre spätere landesherrliche Ordnung eine territorial bestimmte Einheit implizieren.

Die – nun liturgisch konstituierte – Kongruenz des Ortes und der Personen ist das dominante Modell der Kirchenorganisation auch im Protestantismus geblieben, trotz oder vielleicht sogar wegen dessen individualisierendem Impuls, in dessen Folge sich immer neue Personal- oder Richtungsgemeinden gebildet haben. Gerade in Zeiten religiöser Verunsicherung und/oder kirchlicher Restauration ist das Einheitsmodell der Parochie immer wieder bekräftigt worden.

Ein eindrucksvolles Dokument dieser Tendenz sind die „Ordnungen des kirchlichen Lebens“, die sich die meisten deutschen Landeskirchen und Kirchengemeinschaften in den 1950er Jahren gegeben haben.<sup>5</sup> Hier wird ein Bild von Gemeinde beschrieben, ja mitunter

---

<sup>4</sup> Möller (1984), hier 320.

<sup>5</sup> Vgl. v. Tiling (1985); Plathow (1990); zuletzt Stempin (1999).

beschworen, das die Wünsche vieler Pfarrer, vielleicht auch – mutatis mutandis – vieler engagierter Christen bis heute prägen dürfte. An diesem Bild lassen sich bleibende Einsichten zum Sinn der Parochie, aber auch ihre gewandelte Wirklichkeit verdeutlichen. Nicht zufällig zeichnet die Ordnung der VELKD von 1955, die in vielen Teilen bis heute in Geltung steht, ihr Bild der Gemeinde besonders konzentriert im Abschnitt „Vom Gottesdienst“; er sei hier – ein wenig gekürzt – vorgestellt:

*„Im Gottesdienst ist die Gemeinde auf Gottes Gebot und Verheißung versammelt, um in Wort und Sakrament der Gegenwart ihres Herrn gewiss zu werden. Wo das Wort Gottes lauter und rein verkündigt und die Sakramente gemäß dem Befehl Christi verwaltet werden, handelt der gegenwärtige Herr in seiner ganzen Gnade an uns. Da beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt und erhält der Heilige Geist die Christenheit. Da bringt die Gemeinde getrost Bitte, Gebet, Fürbitte und Danksagung vor den dreieinigen Gott und betet ihn an in seiner Herrlichkeit. Sie lobt Gott in ihren Liedern und bringt ihm ihre Opfergaben dar. Dieses ganze vom Wort Gottes her geordnete Handeln nennt sie Liturgie.*

*In ihrem Gottesdienst ist die Gemeinde über alle Trennungen hinweg verbunden mit der Christenheit aller Zeiten und an allen Orten und mit der Gemeinde vor Gottes Thron. Mitten in der Welt wartet sie auf das Kommen ihres Herrn.*

*Zur Sammlung der Gemeinde und zur Ehre Gottes dient das Gotteshaus. Von der Kanzel wird das Wort als die lebendige Stimme des Evangelium verkündigt. Am Altar empfängt die Gemeinde Leib und Blut ihres Herrn. Am Taufstein nimmt Gott uns auf in seinen Bund und macht uns zu seinen Kindern und zu Gliedern seiner Gemeinde. Im Hause Gottes empfängt die Gemeinde den Segen des Herrn.*

*Gott hat allen Menschen sein Gebot gegeben: „Du sollst den Feiertag heiligen!“ Darum versammelt sich die christliche Gemeinde vor allem am Sonntag, dem Tag der Auferstehung ihres Herrn, und an allen ihren Feiertagen zum Gottesdienst. [...]*

*Die Glieder der christlichen Gemeinde sind zur leibhaftigen Gemeinschaft gerufen. Darum wird kein Christ ohne Not dem Gemeindegottesdienst fernbleiben. Er bringt sich sonst selbst um den Segen der Gemeinschaft der Christen [...]. Alle, die durch Krankheit und andere Nöte an der Teilnahme am Gottesdienst verhindert sind, dür-*

fen wissen, dass die im Gotteshaus versammelte Gemeinde sie fürbitend in die Mitte nimmt. So wird die Gemeinde in allen ihren Gliedern darauf bedacht sein, den ganzen Tag des Herrn als sein Geschenk zu ehren und alles zu meiden, was ihr den Segen ihrer Feiertage rauben kann. [...]

Auch am Werktag hat die Gemeinde den Auftrag zur Verkündigung zum Gebet und zum Lobe Gottes. Diesen Auftrag sucht sie durch täglichen Gottesdienst (Morgen- und Abendgebete) und durch die Sammlung ihrer Glieder um das Wort Gottes [...] zu erfüllen. Für den, der in der Unruhe des Tages Stille vor Gott begehrt, soll das Gotteshaus auch werktags – mindestens zu bestimmten Stunden – offen stehen. [...]

Zum Leben einer christlichen Gemeinde gehört es, dass sich die Familie täglich zur Hausandacht sammelt. Niemand sollte ohne Gebet an die Arbeit gehen, ohne Danksagung sein tägliches Brot empfangen und sich ohne Anrufung des göttlichen Schutzes niederlegen. [...] Die Verantwortung für das gottesdienstliche Leben der Hausgemeinde tragen Hausvater und Hausmutter. Dazu helfen ihnen die Bibel mit der Bibellese, der Psalter als Gebetbuch der Kirche, das Gesangbuch und der Katechismus. Auch die Losungen, christlicher Hauskalender und Andachtsbücher dienen der täglichen Hausandacht. Ebenso fördern die kirchlichen Morgenandachten, die der Rundfunk überträgt, die Zurüstung auf das Tagewerk.

Jeder Gottesdienst in Kirche und Haus hilft dem Christen, dass sein ganzes Leben Gottesdienst werde. Nur so kann er in Ehe und Familie, in Arbeit und Beruf Gott recht dienen und sein Zeuge sein.<sup>6</sup>

Deutlicher als viele aktuelle kirchliche Grundtexte bringt dieser Artikel zunächst die reformatorische Entdeckung zum Ausdruck, dass Gemeinde und Gottesdienst sich wechselseitig bedingen, ja konstituieren. Die ersten beiden Absätze markieren diesen Zusammenhang in konzentriert-beschreibenden, geradezu doxologischen Formulierungen. Die Rekapitulation der überlieferten Bekenntnisaussagen<sup>7</sup> be-

<sup>6</sup> „Ordnung der kirchlichen Lebens“ der VELKD (1955), Abschnitt IV.

<sup>7</sup> Im Hintergrund stehen offenbar nicht nur CA VII und VIII, sondern auch die 3. These der Barmer Theologischen Erklärung: „Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt.“

nutzt zunächst das *passivum divinum* – „[...] ist die Gemeinde [...] versammelt“, „[...] ist die Gemeinde [...] verbunden“ – und benennt dann ausdrücklich Christus und den Geist als gegenwärtige Subjekte des liturgischen Vollzugs; erst daraufhin wird das gottesdienstliche Handeln und Reden der Gemeinde beschrieben. Auf diese Weise wird die gängige Vorstellung korrigiert, die versammelte Gemeinde selbst sei das primäre liturgische Subjekt. Erst recht sind es nicht Einzelne, die zum Gottesdienst einladen, ihn veranstalten oder leiten – die pastoralen Akteure werden bezeichnenderweise im ganzen Text nicht erwähnt.

Im liturgischen Geschehen wird dezidiert nicht zuerst der Glaube der Einzelnen konstituiert und instruiert, sondern es ist die Gemeinde im Ganzen, die hier gebildet, erhalten und geheiligt wird.<sup>8</sup> Dieser Vollzug erscheint als *Ineinander passiver und aktiver Aspekte*. Die von Gott gerufene Gemeinschaft feiert doch zugleich selbst, sie vollzieht die Akte des Gebetes, des Dankopfers und des Lobgesangs. Man wird ergänzen können: Predigt, Mahl, Taufe und Segen sind Empfangsgeschehen, zugleich aber werden sie von Menschen geordnet und gestaltet. Erst recht zeigt sich dieses Ineinander in den letzten Sätzen des Zitats. Der Dienst im privaten und öffentlichen Bereich ist eigene Aktivität, zugleich ist dieses Leben dazu bestimmt, dass es allererst „Gottesdienst werde“.

Bemerkenswert ist an dem zitierten Abschnitt weiterhin das Bemühen um die Einheitlichkeit, die systematische Geschlossenheit des gesamten Lebens der Gemeinde. Dies manifestiert sich zunächst im „Gotteshaus“. In diesem *spezifischen Raum* sind nicht allein die Elemente des sonntäglichen Gottesdienstes selbstverständlich verortet, sondern er steht auch für die „Stille vor Gott“, die die Einzelnen „in der Unruhe des Tages“ finden können. Von diesem liturgischen Zentrum aus kommen dann auch andere Lebensräume als liturgische Orte in den Blick: das Haus der Familie vor allem, in dem täglich Andacht zu feiern ist, sodann die Arbeitsstellen und die öffentliche, auch die massenmediale Sphäre.

Das Verhältnis von liturgischem Zentrum und ‚weltlicher‘, gleichwohl liturgisch geprägter Peripherie wird auch in der Kategorie der

---

<sup>8</sup> Auf diese Weise wird implizit ein individualistisches Verständnis etwa von CA V abgewehrt.

Zeit zum Ausdruck gebracht. Liturgisch ausgezeichnet ist in dieser Hinsicht der „Feiertag“; vor allem der Sonntag wird nachdrücklich als Tag der „leibhaftigen Gemeinschaft“ markiert. Am „Werktag“ erscheint der liturgische Rhythmus dann fast noch intensiver: Morgen- und Abendandachten in der Kirche ergänzen die tägliche Hausandacht; und deren Elemente, vor allem Gebet und Danksagung, sollen jeden Tag in einem dichten Geflecht durchdringen.

Auf diese Weise wird auch ein drittes Moment der liturgischen Einheit sichtbar, nämlich die *liturgischen Bücher*. Bibel und Gesangbuch sollen die private Andacht ebenso prägen wie den Gemeindegottesdienst; Katechismus und christliche Kalendarien sorgen dafür, dass die liturgische Ordnung niemals und nirgendwo aus dem Blick gerät.

Vom Streben nach Einheit geprägt – und insofern parochial – ist schließlich auch die *personale* Dimension des zitierten Bildes der Gemeinde. Sie tritt ganz überwiegend als Kollektiv auf; erst in der zweiten Hälfte des Textes kommen ihre einzelnen Glieder in den Blick; und hier sofort in mahnender Negation: „kein Christ“ soll dem Gottesdienst fern bleiben, „niemand“ die Übergänge des Tages ohne Gebet gestalten. Als Einzelner ist der Christ offenbar prinzipiell gefährdet; nur in der beständigen, liturgisch gestützten Hinordnung auf das Ganze der Gemeinde kann er „Gott recht dienen“.

Wird die personale und die zeit-räumliche Einheit der Gottesdienst-Gemeinde derart intensiv beschworen, so liegt die Frage nahe, was durch dieses Wunschbild ausgeschlossen werden soll. Am Rande des parochialen Einheitsprogramms werden die negierten Erfahrungen durchaus erkennbar: die Bedrohung der Sonntagsruhe; die Menschen, die dem Gottesdienst durchaus „ohne Not“ fernbleiben; die Familien und Gruppen, die ohne Andacht und Gebet auskommen; die Sphären der Ökonomie und der Politik, die sich nicht mehr vom kirchlichen Zentrum her verstehen oder gar ordnen lassen.

Die Erosion der klassischen Parochie lässt sich inzwischen auch empirisch gut beschreiben. In „Ehe und Familie, in Arbeit und Beruf“ wurde und wird durchaus versucht, ein christliches Leben zu führen; das zeigen die einschlägigen Umfragen ganz deutlich. Es gehört zum evangelischen Christentum, so geben die „Glieder der Gemeinde“ bis heute ganz überwiegend zu Protokoll, das alltägliche Leben nach ethischen Prinzipien und in der Orientierung am eigenen Gewissen zu

führen.<sup>9</sup> Die kirchliche Ausrichtung im Wochenrhythmus oder gar die liturgische Durchgestaltung des je eigenen christlichen Lebens wird dagegen mehrheitlich abgelehnt.<sup>10</sup>

Diese Emanzipation des individuellen Glaubens vom Programm parochialer Vereinheitlichung hat ihre Wurzeln in der Aufklärung, wenn nicht in der Reformation selbst; spätestens im 19. Jahrhundert wurde sie zur mehrheitlichen Sozialform des Christentums. Auch die Nachkriegszeit war, ungeachtet aller restaurativen Tendenzen in Politik und Kirche, von *dieser* religiösen Realität bestimmt. Eben deshalb erhielten die Gemeindeordnungen – darin typisch für die meisten kirchlichen Verlautbarungen jener Zeit – wohl ein so ausgesprochen konservatives Gepräge. Unübersehbar ist das parochiale Ideal hier autoritär strukturiert: Der „Herr“ handelt, die Gemeinde gehorcht seinem „Gebot“ und „Befehl“, alles ist „vom Wort her geordnet“. Den liturgischen „Auftrag“ der Gemeinde setzen die familiären Autoritätspersonen auch zu Hause durch, denn für den widrigen Alltag ist eine permanente „Zurüstung“ erforderlich. Die raumzeitliche Ordnung der Parochie erscheint geradezu als eine *liturgische Wagenburg*, die das christliche Leben bis ins alltägliche Detail fürsorglich zu „fördern“ und einheitlich zu „ordnen“ beansprucht.

## 2. Die Auflösung der Parochie durch liturgische Differenzierung

Mit dem Einheitsmodell der 50er Jahre lässt sich das christliche, auch das kirchliche Leben der Gegenwart offenbar nicht mehr beschreiben; der Gleichtakt von örtlicher, rechtlicher und personaler Kirchenbindung ist längst unterbrochen. Die territorialen Grenzen der Kirchengemeinden werden, nicht nur in den Städten, immer durchlässiger für je *individuelle* Beteiligungsoptionen; umgekehrt löst sich auch die

---

<sup>9</sup> Eine große Mehrheit der 1992 repräsentativ befragten Kirchenmitglieder stimmten den Aussagen zu, zum Evangelisch-Sein gehöre, dass man „sich bemüht, ein anständiger und zuverlässiger Mensch zu sein“ (77%) und dass man „seinem Gewissen folgt“ (76%) (Engelhardt u.a. [Hrsg., 1997], 87).

<sup>10</sup> Dass man „zur Kirche geht“ oder (regelmäßig) „die Bibel liest“, wird nur von 36% bzw. 21% der befragten Mitglieder als Kennzeichen des Evangelisch-Seins begriffen (ebd.).

*pastorale* Bindung an eine bestimmte Ortskirche auf, wenn auf dem Lande – notgedrungen – immer mehr Kirchengemeinden, die oft ihrerseits aus mehreren Dörfern bestehen, sich eine Pfarrerin ‚teilen‘. Auch die Kongruenz staatlicher und kirchlicher Verwaltung, die das protestantische Parochialsystem Jahrhunderte lang stabilisiert hat, wird zunehmend obsolet: Bürgerliche und christliche Gemeinde sind – nicht nur in Ostdeutschland – auseinandergetreten.

Nachdem diese äußeren Stützen immer mehr wegbrechen, liegt es nahe, zur Legitimation der Ortsgemeinde wieder deutlicher auf ihr reformatorisches Verständnis zurückzugreifen und ‚Gemeindeaufbau‘ von innen, vom Zentrum des Gottesdienstes her zu entwerfen.<sup>11</sup> Freilich zeigt sich bei näherem Zusehen, dass die Auflösung der parochialen Organisation sich auch und gerade in ihrem liturgischen Fundament vollzogen hat. Aus dem einheitlichen Rhythmus, mit dem die sonntägliche Gemeindeversammlung auch die familiäre und individuelle Liturgie des Alltags durchdringen sollte, ist schon längst eine ausgesprochen polyrhythmische Gottesdienstkultur geworden.<sup>12</sup>

Sucht man nach Grundmustern dieser Gottesdienstkultur, so lassen sich – neben dem sonntäglichen Rhythmus – gegenwärtig mindestens drei weitere, relativ stabile liturgische Zeitmaße namhaft machen. Ihnen entsprechen, wie ich zeigen will, *drei unterschiedliche Formen kirchlicher Gemeinschaft*, die sich zwar nicht mehr in das parochiale Einheitsmodell integrieren lassen, die aber gleichwohl ein je konsistentes Muster raum-zeitlicher und personaler Bezüge aufweisen. Abschließend kann darum – empirisch wie theologisch – gefragt werden, in welcher Weise auch diese Gottesdienstgemeinden als Ortsgemeinden zu verstehen sind; s.u. Abschnitt 3).

#### a) Liturgie im Familienrhythmus: Kasualgemeinde

Wenn die lutherische Lebensordnung die liturgische Konstitution der Gemeinde beschreibt, so kommen die Vollzüge, bei denen weitaus die meisten Kirchenmitglieder regelmäßig präsent sind, gar nicht in den Blick. Sowohl statistische Erfassungen als auch repräsentative Erhe-

---

<sup>11</sup> Vgl. die aus ganz unterschiedlichen Richtungen kommenden Entwürfe von Möller (1990); ders. (1988); Lindner (1994); Josuttis (1997).

<sup>12</sup> Vgl. etwa die Skizze bei Cornehl (1997).

bungen zeigen, dass durch die Gottesdienste anlässlich einer Taufe, einer Konfirmation, Trauung oder Beerdigung über 90% der Mitglieder regelmäßig erreicht werden, ein knappes Drittel ist nur zu diesen kasuellen Anlässen im Gottesdienst zu finden.<sup>13</sup> Und während die Beteiligung am ‚normalen‘ Sonntagsgottesdienst langsam, aber stetig abnimmt, ist die Kasualbeteiligung – selbst beim schwächsten Glied der Kette, der kirchlichen Trauung – stabil oder – etwa bei der Taufe – sogar im Ansteigen begriffen.<sup>14</sup>

Die Gründe, mit denen die Einzelnen solche kasuellen Gottesdienste besuchen, liegen offenbar nicht primär in ihrer je eigenen kirchlichen Bindung, erst recht nicht im ‚Gehorsam‘ gegenüber einer geltenden kirchlichen Ordnung, die ja die Inanspruchnahme der ‚Amtshandlungen‘ für die Mitglieder durchaus zur Pflicht macht.<sup>15</sup> Der Rhythmus der kasuellen Gottesdienstbeteiligung wird zunächst nicht durch die kirchliche Institution bestimmt, sondern durch die *Zyklen des familiären Lebens*, durch die dramatischen Übergänge, die mit der Heirat, der Geburt und Pubertät von Kindern und durch den Tod von Familienmitgliedern entstehen.

Zwar versteht sich die Beteiligung an den entsprechenden Angeboten der Kirche inzwischen nicht mehr von selbst; jedenfalls in den urbanen Lebensverhältnissen ist die „kirchliche Begehung der Familienfeier“ keine „kulturelle Selbstverständlichkeit“ mehr, die durch die christliche Sitte „entscheidungslos mitgegeben“ wäre.<sup>16</sup> Gleichwohl wird die Teilnahme an den entsprechenden Liturgien nicht einfach zum Gegenstand des individuell-reflektierten „Wählens und Entscheidens“<sup>17</sup>; sie vollzieht sich vielmehr nach wie vor in einem *komplexen Geflecht* familiärer Traditionen und lebensweltlicher Bindungen.<sup>18</sup> Das gilt für die unmittelbar Betroffenen, das gilt aber erst

---

<sup>13</sup> Vgl. Cornehl (1990), hier 32ff; Studien- und Planungsgruppe der EKD (Hrsg., 1993), 30.

<sup>14</sup> Zur Statistik vgl. Evangelische Kirche in Deutschland (Hrsg., 1996); Statistische Beilage Nr. 92 zum Amtsblatt der EKD, Heft 11, November 1998, 14-16, 48-53, 66f.

<sup>15</sup> Vgl. die „Ordnung der kirchlichen Lebens“ der VELKD (1955), Abschnitte I, II, VII und VIII.

<sup>16</sup> Gräß (1998), 182.

<sup>17</sup> Ebd. Ähnlich argumentiert Bieritz (1995).

<sup>18</sup> Vgl. nur Böhm (1995); Schwab (1995).

recht für diejenigen, die als Verwandte, Nachbarn oder Freunde an einem Kasualgottesdienst teilnehmen. Der Kirchgang ist hier weithin Ausdruck der sozialen Primärbeziehungen und der daraus resultierenden Verpflichtungen, nicht aber ein Indiz ausdrücklich religiöser Überzeugungen.

Das oben skizzierte Ineinander aktiver und passiver Momente der Liturgie erscheint darum im Fall des Kasualgottesdienstes eigentümlich verschoben: Während die Entscheidung, eine kirchliche Begleitung in Anspruch zu nehmen, von den Familien durchaus selbständig getroffen wird, verhalten sich die Betroffenen dem Gottesdienst selbst gegenüber meist ausgesprochen passiv: Eine eigenständige, individuell konturierte Einstellung zum jeweiligen Kasus ist selten zu erkennen.

Man kann dies sozialpsychologisch als Ausdruck notwendiger Regression deuten, in der die Beteiligten angesichts einer potenziell bedrohlichen familiären Übergangssituation nach einem vergewissernden, Kontinuität vermittelnden Ritual suchen. Man kann diese kasualkirchliche Passivität aber auch theologisch interpretieren als Gespür für die Unverfügbarkeit gelingenden Lebens, als implizit vollzogenes Wissen darum, dass die „Kirche Gründe hat für die Anerkennung individuellen Lebens, die mit diesem Leben und den sozialen Bezügen, in denen es steht bzw. gestanden hat, gerade nicht vollständig zusammenfallen“.<sup>19</sup> Bei den Kasualien wird die „Rechtfertigung von Lebensgeschichten“ (W. Gräß) von einem liturgischen Vollzug erwartet, dessen Gestaltung eben nicht in der individuellen Disposition der Betroffenen stehen soll.

Die familiären Wünsche an die kirchliche Begleitung lebensgeschichtlicher Unverfügbarkeit richten sich auf ein Ritual, das von verlässlich-traditioneller Stabilität ist und das sich zugleich erkennbar auf die jeweilige biographische Situation bezieht. Beide Erwartungen zielen bekanntlich nicht zuletzt auf die Figur des Pfarrers, der Pfarrerin: Sie steht für die kirchlich-institutionell verbürgte Kontinuität der Zuwendung Gottes, und sie steht zugleich für die Vermittlung dieser Zuwendung in einer je besonderen Situation.<sup>20</sup> Die Gestaltung des

---

<sup>19</sup> Gräß (1998), 195f.

<sup>20</sup> Zur Bedeutung der pastoralen Person im Kasualgottesdienst vgl. nur Lange (1982).

Rituals wird darum gerne dem Pfarrer überlassen, sein Wunsch nach einer Mitgestaltung durch die betroffenen Familien geht meistens ins Leere. Die Auswahl der Pfarrerin wird dagegen – jedenfalls bei den besser ‚planbaren‘ Anlässen der Taufe und der Trauung – durchaus eigenständig und sorgfältig bedacht; in diesen Fällen tritt die kirchlich vorgegebene, parochiale Zuständigkeitsregelung ganz in den Hintergrund.

Das heißt freilich nicht, dass der Bezug auf *bestimmte Orte und Räume* bei den Kasualgottesdiensten keine Rolle spielen würde. Im Gegenteil, gerade für die liturgische Begleitung eines biographischen Über-Gangs sind jene topologischen Bezüge von großer Bedeutung. Das rituelle Erleben wird stark durch räumliche Konstellationen und Vollzüge geprägt: durch die Prozessionen in das Kirchengebäude hinein, zum Taufstein oder hinaus zum „letzten Geleit“, durch die Platzierung der Hauptpersonen, nicht zuletzt in Nähe und Distanz zum Altar, durch die Gegenüberstellung von Pfarrer, Konfirmandengruppe und Gemeinde, etc.. In der räumlichen Anordnung der jeweiligen Kasualgemeinde kommt die Struktur der jeweiligen „sozialen Lebenswelt eines Menschen“ zum Ausdruck, und ebenso manifestiert sich die jeweils „signifikante Schwelle zwischen verschiedenen sozial verfassten Lebensstadien“ in den realen Be-Gehungen der Kasualliturgie.<sup>21</sup>

Auch und gerade das *Kirchengebäude selbst* stellt für die familiär veranlasste Beziehung zum Gottesdienst eine bedeutsame Größe dar. Nicht nur die Hochzeitskirche wird inzwischen mit großer Sorgfalt ausgewählt; auch der Ort der Taufe, mitunter sogar der Bestattung ist durch den Wohnort der Beteiligten nicht mehr selbstverständlich festgelegt. Bei der Wahl der Kasualkirche spielen zunehmend ästhetische Kategorien eine Rolle – wo ist am ehesten ein ‚feierliches‘ Erlebnis zu erwarten –, aber auch Maßgaben der familiären Tradition. Gerade wenn die beruflichen und biographischen Verhältnisse ein hohes Maß an Mobilität verlangen, werden Hochzeiten, Taufen und Bestattungen zu Vergewisserungen der je eigenen Herkunft. Typisch erscheint der Bericht einer Leipziger Ärztin aus den 90er Jahren:

---

<sup>21</sup> Steck (1988), hier 678f. Auf die Bedeutung räumlicher Aspekte im rituellen Erleben hat u.a. die systemische Seelsorge aufmerksam gemacht; vgl. nur Morgenthaler (1994); Hermelink (2001).

*„Wir haben uns dann dazu entschlossen, das Kind taufen zu lassen [...]. Und zwar haben wir das Kind in meinem Heimatort, in meiner Kirche, wo ich praktisch getauft wurde, aufgewachsen bin, wo ich eigentlich meine, doch meine Beziehung zur Religion und meine Wurzeln hab', in der Kirche haben wir sie auch taufen lassen. Das war auch 'ne Beziehung wieder zu meinen Eltern.“<sup>22</sup>*

Gegenwärtig sind es weniger die parochialen Vorgaben der Institution, die den Zeitpunkt, die Leitungsperson und eben auch den Ort des kasuellen Rituals bestimmen. Anlässlich der familiären Übergänge bilden sich liturgische Gemeinschaften, deren rituelle Konstellationen zwar durchaus der kirchlichen Überlieferung entsprechen. Ihre konkrete soziale Gestalt, auch ihren kirchlichen Raum finden jene Kasualgemeinden jedoch durch ein komplexes Geflecht von individuellen Einstellungen, lebensweltlichen Bindungen und familiären Traditionen der Betroffenen selbst.

## b) Liturgie im öffentlichen Raum: Festgemeinde

Paradigmatisch für ein verbreitetes, aber unrealistisches Einheitsbild der Gottesdienstgemeinde ist die Lebensordnung der VELKD auch darin, dass sie die großen Unterschiede zwischen ‚normalen‘ und ‚besonderen‘ Sonntagsgottesdiensten übersieht. Die Festgottesdienste zu Weihnachten und Ostern, zum Erntedank, zur Kirchweihe oder zum Gedächtnis der Toten erscheinen, mitunter bis heute, als Störung des parochialen Rhythmus. Ihre praktisch-theologische Reflexion hat erst vor wenigen Jahrzehnten begonnen<sup>23</sup>, obwohl das empirische Phänomen seit langem unübersehbar ist. Während ein ‚normaler‘ Sonntagsgottesdienst von etwa 4-6% der Mitglieder besucht wird, finden sich, der kirchlichen Statistik zufolge, zum Erntedankfest 8-10%, am Heiligabend etwa 30-40% in der Kirche ein.<sup>24</sup> Den Befragungen zufolge, die eher die subjektiven Regeln des Kirchgangs erkennen lassen, gehen 53% zu Weihnachten in die Kirche, zu Ostern

---

<sup>22</sup> Zitiert nach Zimmermann (1996), 108.

<sup>23</sup> Vgl. Rau (1977); Ruddat (1983); zuletzt Cornehl/Dutzmann u.a. (Hrsg., 1993).

<sup>24</sup> Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland (Hrsg., 1996), 56f.

33%, Karfreitag 22% und zum Erntedankfest 21%.<sup>25</sup> Welches sind die Bedingungen, unter denen sich diese großen Festgemeinden bilden?

Der jeweilige Rhythmus der Beteiligung ist zunächst durch die Institution selbst geprägt, sind es doch die Feste des Kirchenjahres mit ihren eigentümlichen Themen und Ritualen, die hier besondere Aufmerksamkeit erfahren. Zugleich leben die Jahresfeste aber von einer „doppelten sozialen Verankerung“ (P. Cornehl).<sup>26</sup> Zum Einen werden die hier einschlägigen „Häufigkeitsmuster der Kirchgangssitte“ ebenfalls in den Familien ausgebildet und „von Generation zu Generation weitergegeben.“<sup>27</sup> Zum Anderen sind die kirchlichen Jahresfeste aber gesellschaftlich markiert, durch staatliche Feiertagsregelungen, durch bürgerliche Urlaubs- und Konsumgewohnheiten. Auch dort, wo die Teilnahme an einem Festgottesdienst eher individuell motiviert ist, etwa beim Totensonntag, sind es doch zugleich immer die *öffentlichen* Vorgaben des Natur- und des Gesellschaftsjahres, die diese Beteiligung nahe legen.

Auch die Festgottesdienste der Kirche fungieren für die Einzelnen, die sich daran beteiligen, als *Vergewisserung der eigenen Biographie* in ihren sozialen Kontexten. Die jährliche Wiederkehr der Feste markiert individuelles Wachstum und Älterwerden, familiäre Abschiede und lebensweltliche Brüche; und zugleich repräsentiert der Fest- und Gottesdienstzyklus die immer schon gegebene Einheit des eigenen Lebens, die durch Natur, Kultur und Religion gestützt wird.<sup>28</sup>

Stärker noch als bei Kasualgottesdiensten richten sich die Wünsche der „Festtagskirchgänger“ (G. Rau) daher auf die kulturell überlieferte, seit der Kindheit vertraute Form des Rituals. Musikalische, gegenständliche und gestische Elemente stehen weitgehend fest; auch die

---

<sup>25</sup> Vgl. die Zahlen bei Cornehl (1990), 28, 50f; hier auch der Verweis auf andere, wenig abweichende Umfrageergebnisse von 1972 bis 1983. Cornehl erklärt die erhebliche Differenz von statistischen und repräsentativen Zahlen mit der Unterschiedlichkeit der Bezugsgrößen (a.a.O., 52; Anm. 58f), vor allem aber als Formulierung subjektiv geltender Normen: „Formuliert wird die Regel, nicht die Ausnahme. In der ‚besseren‘ Selbsteinschätzung werden kontingente Verhinderungen [...] ausgeglichen“ (a.a.O., 36; vgl. 35-38).

<sup>26</sup> Cornehl (1990), 30.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Vgl. zu dieser Deutung Cornehl (1985).

pastorale Rolle soll hier nicht so sehr individuell ausgefüllt werden als vielmehr, bis in die Festpredigt hinein, den kollektiv-öffentlichen Charakter des jeweiligen Festes für die Einzelnen zugänglich machen.

Die einzelnen Festgottesdienste zeichnen sich durch unterschiedliche örtliche Bezüge aus. Einige Festzeiten sind stärker an das eigene Haus und den eigenen Wohnort gebunden, etwa Advent/Weihnachten, Erntedank und auch der Totensonntag mit dem Gang zu den Gräbern der Familie und Nachbarn. Gleichwohl erscheint der Gang in die Ortskirche nicht zwingend: Zur Christvesper geht man auch gerne in den Dom oder die Marktkirche, wählt also eher das öffentlich sichtbare kirchliche Zentrum als die parochiale Lokalität. Auch bei den Jahresfesten ist weiterhin die Rückkehr zu biographisch vertrauten liturgischen Orten erkennbar, dazu die Tendenz, sich eigene Traditionen zu schaffen, indem man etwa im Oster- oder Weihnachtsurlaub stets die gleiche Kirche besucht. Die Ostergottesdienste werden auch als Gelegenheit genutzt, Kirchen anderer Konfessionen zu besuchen. Insgesamt hat man offenbar an den Festen „das Gefühl: es stehen einem die Türen vieler Kirchen offen“<sup>29</sup>; die Kirche vor Ort ist dabei nur eine unter mehreren Möglichkeiten.

Auch die Gottesdienste im Festzyklus des Jahres sind also durchaus an ausgezeichnete, eigentümlich gestaltete kirchliche Orte gebunden. Welchen Ort man freilich jeweils in Anspruch nimmt, an welcher Festgemeinde man sich tatsächlich beteiligt, das wird weniger durch das parochiale Organisationsprinzip bestimmt als durch gesellschaftskulturelle Prägungen. Hier wird, so hat Gerhard Rau dieses Beteiligungsmuster beschrieben<sup>30</sup>, die Kirche nicht als quasifamiliäre oder vereinsförmige Gemeinschaft wahrgenommen, an der man im Wochen- oder mindestens Monatsrhythmus Anteil nimmt, sondern als ein kulturelles Angebot, das man – ähnlich wie Konzerte, Sportveranstaltungen, Stadtteilfeste – in größeren, oft jährlichen Rhythmen ‚besucht‘. In diesem Sinne bilden auch die immer häufigeren Gottesdienste, die musikalisch, thematisch oder zielgruppenbezogen besonders ausgestaltet werden, jeweils spezifische Festgemeinden aus,

---

<sup>29</sup> Cornehl (1990), 30.

<sup>30</sup> Vgl. Rau (1977); vgl. auch Cornehl (1990), 24ff: „Gottesdienst als religiös-kulturelles Angebot“.

deren Zusammensetzung und Interesse ebenso kirchlich wie kulturell bedingt sind.

Ähnlichen Teilnahmebedingungen jenseits des ortsgemeindlichen Prinzips unterliegen im Übrigen die liturgischen Gemeinschaften, die sich ‚spontan‘ anlässlich bestimmter politisch-gesellschaftlicher Ereignisse bilden. Zu denken ist etwa zuletzt an die Bittgottesdienste nach den Attentaten am 11. September 2001, an die Andachten während des Golfkrieges im Frühjahr 1991, oder an die Fürbittandachten, die 1988/89 in den Kirchen der DDR massenhafte Teilnahme fanden.<sup>31</sup> Auch hier stellte die Kirche ihre Texte, Rituale und ihr Personal, vor allem aber ihre liturgischen Räume der Öffentlichkeit zur Verfügung. In einer gesamtgesellschaftlichen Situation tiefer Unsicherheit erhoffen sich Menschen eine rituelle Begleitung; und dazu sammeln sie sich vor allem in zentral gelegenen, kulturell hervorgehobenen Kirchen.

### c) Liturgie engagierter Gruppen: Hausgemeinden

Vom Christentum bestimmte Gemeinschaften, also „Gemeinden“, bilden sich nicht nur im Rhythmus wöchentlicher Gottesdienste, wie er von der Institution selbst normiert werden kann. Spätestens in der Neuzeit sind daneben andere liturgische Zeitmaße getreten, die eher von familiären, lebensweltlichen oder kulturellen Traditionen bestimmt sind. Die territorial-personale Einheit der mittelalterlichen Parochie hat sich aber nicht nur durch die Orientierung an diversen externen Erwartungen aufgelöst, sondern sie ist zugleich durch alternative Gemeinschaftsformen *innerhalb* der Kirche in Frage gestellt worden. Der engagierte Protest gegen eine erstarrte Kirche artikuliert sich ebenso in eigentümlichen Gruppen wie der konservative Einspruch gegen kirchliche Beliebigkeit, oder der christlich motivierte Protest gegen gesellschaftliche Missstände.<sup>32</sup>

Die liturgischen Charakteristika dieser gruppenförmigen Gemeindeformen werden deutlicher, wenn man an einige ihrer *historisch*

---

<sup>31</sup> Vgl. dazu zuletzt und umfassend Bronk (1999).

<sup>32</sup> Vgl. zu den kirchlichen Gruppen die knappe Charakteristik von Lindner (1994), 323f.; außerdem Daiber (1996); vgl. in jenem Band auch 173ff., 198ff. Als „Reformkirche“ werden die Gruppen interpretiert bei Lange (1982), 153f.

*prägnanten Formen* erinnert. So hat sich die urchristliche Gemeinde nicht zuletzt dadurch verselbständigt, dass sie die jüdischen Tempel- und Synagogengottesdienste durch eigene liturgische Versammlungen in Wohnhäusern ergänzte, später ersetzte<sup>33</sup> und hier mit Eucharistie und Taufe eigene Grundrituale herausbildete. Historisch wirkungsmächtig waren sodann etwa die Mönchsgemeinschaften, die sich im Stundengebet eine adäquate liturgische Ausdrucksform schufen, oder Luthers Überlegungen zu einer „dritten Weise“ des christlichen Gottesdienstes<sup>34</sup>, auf die sich später etwa die Reformbewegung der „*collegia pietatis*“ berufen hat.

Aus der jüngeren Kirchengeschichte sei schließlich an die Erfahrungen der Bekennenden Kirche während der NS-Herrschaft erinnert.<sup>35</sup> Auch hier vollzog sich die Ausbildung eigener Gemeinden nicht zuletzt mittels spezifischer liturgischer Formen und Orte: Psalmen, Glaubensbekenntnis und Vater unser wurden gemeinsam gesprochen, Fürbitten für inhaftierte Pfarrer oder Gemeindeglieder wurden zu konstitutiven Bestandteilen des Gottesdienstes; ‚Rüstzeiten‘, ‚evangelische Wochen‘ und andere Gemeinschaftsformen außerhalb des Wohn- oder Arbeitslebens erhielten konstitutive Bedeutung.

Die gruppenkirchliche Liturgie lebt von bestimmten geistlichen Einsichten, für deren Ausdruck überlieferte Rituale aufgenommen und – mittels intensiver Beteiligung potenziell aller Glieder dieser Gemeinde – produktiv fortgeschrieben werden. Auch die kirchlichen Leitungsstrukturen werden kritisch überschritten: Es sind weniger die geweihten bzw. ordinierten Geistlichen als vielmehr engagierte Laien, oft genossenschaftlich oder vereinsförmig organisiert, die Geist und Liturgie jener Gruppen bestimmen.

Auch und gerade die räumlichen Bezüge jener Gemeindebildungen liegen quer zu den bisher betrachteten Formen. Die Bindung an ein bestimmtes Territorium hat sich hier ebenfalls gelockert, wenn nicht – vor allem bei den neueren christlich-religiösen ‚Netzwerken‘ – ganz aufgelöst. Aber auch die Bindung an vorgegebene liturgische Orte, an Kirchengebäude und deren eigentümliche Atmosphäre und Ausstattung tritt hier zurück. Vielmehr vollziehen die meisten jener Gemein-

---

<sup>33</sup> Vgl. Roloff (1995).

<sup>34</sup> Vgl. Luther (1964), 72ff, hier 75f.

<sup>35</sup> Vgl. Cornehl (1985), hier 69f.

debildungen, angefangen bei den urchristlichen Gruppen, den kritischen Auszug aus der etablierten Kirchlichkeit nicht zuletzt räumlich-real: Man versammelt sich in Wohnhäusern oder Wüstenhöhlen, in Theatern und anderen öffentlichen Sälen, in Freizeitheimen oder auf der Straße, vielleicht inzwischen auch im virtuellen Raum.

Die Liturgie der reformkirchlichen Gruppen geht, auch in räumlicher Hinsicht, nicht von institutionellen Vorgaben aus, sondern sie wandert in fremde Orte ein, ‚besetzt‘ fremde Räume und prägt sie neu durch die Rituale, die sich aus gemeinsamen Überzeugungen ergeben. Auch auf diese Weise realisiert sich eine „parochiale“ Struktur kirchlicher Gemeindebildung, freilich nicht im mittelalterlichen, sondern im biblischen Sinn: Werden die Glaubenden hier gelegentlich als „paroikoi“ angedredet (1 Ptr 1,1; 1,17; 2,11 u.ö.), so erscheinen sie als Fremdlinge, als Pilger ohne Haus- und Heimatrecht nach dem Vorbild der Erzväter, ja Jesu selbst (Hbr 11,9; vgl. 13,12-14; Lk 9,58).

### 3. Gemeinde als Gottesdienst am anderen Ort

Der Blick auf verschiedene Formen gottesdienstlicher Gemeinschaftsbildung hat gezeigt: Das ‚klassische‘ Modell der Ortsgemeinde hat sich historisch mehr und mehr ausdifferenziert; neben die Wohn-gemeinde, die sich im sonntäglichen Rhythmus versammelt, treten Kasual- und Festgemeinden, die eher familiär und kulturell als territorial gebunden sind, die sich aber gleichwohl an den etablierten Kirchengebäuden orientieren. Dazu kommen Gruppengemeinden, die sich auch von den traditionellen liturgischen Orten lösen. Die „Paragemeinden“ der sog. „funktionalen Dienste“, deren ekklesiologischer Ort seit langem umstritten ist<sup>36</sup>, können teilweise jenen Gruppengemeinden zugeordnet<sup>37</sup>, oft auch als Kasual- oder Festgemeinden verstanden werden.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Vgl. die Übersicht über die Diskussion in Pohl-Patalong (2002).

<sup>37</sup> Das gilt z.B. für die Studierenden-, vielleicht auch für Tagungsgemeinden.

<sup>38</sup> So haben die meisten Gottesdienste im Krankenhaus kasuellen Charakter; viele Schulgottesdienste erscheinen als Festgottesdienste im Rhythmus des schulischen Jahres.

Für die praktisch-theologische Beurteilung dieser Vielfalt christlicher Gemeinschaftsbildung ist es nun entscheidend, ob jene Realität als sachgemäßer Ausdruck des christlichen Glaubens verstanden werden kann, oder ob die in Abschnitt (2) skizzierten „Gemeinden“ doch nur als defizitäre oder ephemere Formen der allein legitimen Ortsgemeinde zu begreifen sind. Diese Frage hat eine *empirische* Dimension, insofern sie eine konsistente Beschreibung der pluriformen Gemeinschaftsbildungen fordert; erst dann kann im engeren Sinne *theologisch* gefragt werden, ob jene Gemeinschaften als Gemeinde Jesu, als Gemeinschaft der Glaubenden gelten können. Diese Fragen seien im Folgenden zunächst im Blick auf das liturgische Fundament aller „Gemeinden“ gestellt (a) und sodann hinsichtlich ihrer personalen und vor allem ihrer örtlichen Bezüge (b).

#### a) Die Vermittlung von sozialer Prägung und christlicher Tradition im Gottesdienst

Die Skizzen des Abschnitts (2) haben gezeigt, dass die liturgischen Gemeinschaften außerhalb des parochialen Ideals sich durch den Bezug auf *allgemeine gesellschaftliche Lebensformen* bilden: Es sind Familien, lokale Lebenswelten, schulische Institutionen oder bürgerliche Kulturelemente, die den Einzelnen gewisse Rhythmen der Beteiligung nahe legen und die auf diese Weise je eigentümliche Gottesdienstgemeinden konstituieren.

Solche sozialstrukturellen ‚Widerlager‘ sind allerdings, das zeigt schon eine oberflächliche historische Betrachtung, auch für die parochiale Struktur von Gottesdienst und Gemeinde unerlässlich. Die Parochie verdankt ihre flächendeckende Einführung bekanntlich dem staatlichen Interesse an sittlicher und religiöser Domestizierung der Menschen; die Kongruenz territorialer, personaler und liturgischer Bindungen ist auch später ohne politische Stützung ebenso wenig denkbar wie ohne die Verbindlichkeit lebensweltlicher Sitte. Je mehr die strikte Bindung der Einzelnen an eine bestimmte Tradition, einen Wohnort und dessen Kirche an gesellschaftlicher Bedeutung verliert, desto mehr verliert auch das klassische parochiale Modell gemeindlicher Beteiligung an prägender Kraft. Inzwischen ist die ‚Kernge-

meinde' weithin zum „Ensemble der Opfer“ (E. Lange) geworden.<sup>39</sup> Auch die Beteiligung an der Parochie wird – gleichsam seitenverkehrt – durch moderngesellschaftliche Verhältnisse mitbestimmt, die viele Menschen aus anderen Institutionen und Milieus ausschließen.

Empirisch wird man darum sagen können: *Alle* betrachteten Formen der liturgischen Beteiligung sind inzwischen zum Gegenstand einer Entscheidung geworden. „Zum Gottesdienst entschließt man sich. Und dieser Entschluss ist abhängig von Gründen, Gelegenheiten, Anlässen [...], persönlichen und sozialen Umständen.“<sup>40</sup> Die je *individuelle* Teilnahme ist nicht Ausdruck einsam-autonomer Subjektivität, sondern ist zugleich *sozial* geprägt: durch die jeweilige Kultur, die Traditionen der Familie und die Umstände der eigenen Biographie.

Darüber hinaus jedoch ist jede gottesdienstliche Beteiligung an bestimmten Aspekten der *christlichen Überlieferung* orientiert. Evident ist das bei der gruppenkirchlichen Sozialform; ihr liegt regelmäßig „eine ausgewählte Grundüberzeugung der biblischen Botschaft“ zu Grunde, die kritisch gegen die kirchlichen und/oder gesellschaftlichen Verhältnisse gewandt wird.<sup>41</sup> Auch die Festgottesdienste repräsentieren nicht nur kulturelle Bedürfnislagen, sondern zugleich zentrale Elemente des Glaubensbekenntnisses; und ebenso verdankt sich die Kasualbeteiligung, wie oben (2, a) angedeutet, nicht zuletzt der religiösen Einsicht in die Unverfügbarkeit der je eigenen Lebensgeschichte, die darum der „Rechtfertigung“ durch den unbedingten Segen Gottes bedarf.

Nicht nur im Falle des sonntäglichen Beteiligungsrythmus', sondern in allen hier betrachteten Kirchengangsmustern vollzieht sich also, *empirisch* gesehen, eine Vermittlung bestimmter sozialer Verhältnisse mit elementaren Grundsätzen der christlichen Tradition. Individuen, Familien und Gruppen eignen sich die Vorgaben der kirchlichen Überlieferung – ihre Texte, Räume und Rituale – eigenständig an, und zwar nach Maßgabe ihrer jeweiligen Bedürfnisse, die ihrerseits stets auch durch das Christentum geprägt sind. In allen Rhythmen der liturgischen Beteiligung sind also nicht allein soziale und biographi-

---

<sup>39</sup> Lange (1984), 295ff.

<sup>40</sup> Cornehl (1990), 20.

<sup>41</sup> Lindner (1994), 323.

sche, sondern zugleich genuin christliche Motive und Einsichten präsent. Insofern kann die *theologische* Legitimität keinem jener liturgischen Muster von vorne herein abgesprochen werden.

Vielmehr ist bei *jedem* gottesdienstlichen Vollzug zu fragen, ob und wie er zum Mittel, zum „Instrument“ (vgl. CA V) der Entstehung des Glaubens und seiner Vergewisserung zu werden vermag. Dies ist eben keine Frage der quantitativen Verteilung von Tradition und Situation, und es bemisst sich auch nicht daran, ob ein bestimmter liturgischer Anlass eher kirchlich-institutionell oder eher sozial-kulturell geprägt ist. Entscheidend ist vielmehr, ob es gelingt, die Vorgabe der christlichen Überlieferung *zugleich* inhaltlich klar und offen für die jeweiligen biographisch-sozialen Verhältnisse zu präsentieren. Diese Frage stellt sich bei einer Bestattung, einem Schulgottesdienst oder einem Friedensgebet prinzipiell nicht anders als in jedem Sonntagsgottesdienst.

## b) Die liturgische Konstitution der Gemeinde in polaren Rollen und Räumen

Versammlungen, in denen „*evangelium pure docetur etc.*“ (CA V), die also inhaltlich dem gerade skizzierten Kriterium situationsbezogener Präsentation des Evangeliums entsprechen, konstituieren dem reformatorischen Bekenntnis zufolge eine christliche Gemeinde. Als weitere Voraussetzung nennen die Bekenntnisse eine allseits anerkannte („rite“) *Ordnung* dieses liturgischen Vollzugs. Gemeinde entsteht – so interpretiere ich – dort, wo die individuelle und soziale Lebenserfahrung *regelmäßig* in den Horizont der christlichen Tradition gestellt wird, wo jene biographisch-soziale Prägung durch das Evangelium *regelmäßig* in Frage gestellt und für Gott geöffnet wird.

Die empirische Betrachtung hat ergeben, dass gegenwärtig eine Vielzahl solcher liturgischer Regeln nebeneinander existiert. Diese gottesdienstlichen Ordnungen sind in ihrem Rhythmus, aber auch in ihrer rituellen Gestalt nicht einheitlich, einzig und allein durch die kirchliche Institution bestimmt. Umgekehrt bringen jene pluralen liturgischen Formen aber auch mehr zum Ausdruck als die jeweiligen religiösen Bedürfnisse von Familien, örtlichen Milieus oder regionalen Kulturen. Alle Gemeinden, die sich in den skizzierten Gottesdiensttypen konstituieren, verdanken ihre Ordnung vielmehr stets

einer *Vermittlung von sozialen und institutionellen Vorgaben*: Sonntags-, und ebenso Kasual- oder Gruppenliturgien werden nach Agenden gefeiert, in die die Bedürfnisse der jeweils Beteiligten eingegangen sind, und die *zugleich* die Grundtexte und -rituale der kirchlichen Tradition enthalten.

Als „Gemeinde“ kann dann theologisch jede Versammlung begriffen werden, die sich im Ganzen – wie die in (1) und (2) der skizzierten Gemeinschaftsformen – einer solchen kirchlich und sozial geprägten, agendarischen Ordnung verdankt, und die sich im Einzelnen immer neu durch die biblisch-christliche Tradition bestimmen und befragen lässt. Eine solche, gleichsam ‚*offene*‘ *Agende* ist, wie man sich anhand der oben skizzierten Typen vor Augen führen kann, faktisch durch bestimmte Polaritäten geprägt, die sich auch theologisch interpretieren lassen. Diese konstitutive Struktur der christlichen Gemeindeordnung sei hier abschließend in ihrer personalen sowie in ihrer örtlichen Dimension betrachtet.

In personaler Hinsicht vollzieht sich jeder Gottesdienst einerseits als ein *gemeinschaftlicher* Vollzug aller Versammelten. Evident ist dieses kollektive Engagement bei Gruppengottesdiensten, die darum eine kreisförmige Raumordnung bevorzugen. Aber auch etwa ein Festgottesdienst lebt nicht zum wenigsten von der Fülle der Anwesenden und von ihrer Bereitschaft, sich mindestens singend und betend am Geschehen zu beteiligen. Umgekehrt kommt kein liturgischer Vollzug ohne eine *individuelle Leitung* aus. Diese beschränkt sich mitunter auf die Herstellung der organisatorisch-rituellen Rahmenbedingungen, sie kann aber, wie beim Kasualgottesdienst, die liturgische Ordnung stark dominieren – dies kommt dann in räumlichen Konstellationen zum Ausdruck, die das Gegenüber von Amt und Gemeinde inszenieren.

In jeder liturgischen Form lassen sich jedenfalls gemeinschaftliche wie individuell-leitende Rollenvollzüge finden, und beide sind auch theologisch unverzichtbar. Denn der Gottesdienst ist einerseits die Versammlung all derer, die sich das Wort zu eigen machen und immer schon zu eigen gemacht haben; es ist darum die „*congregatio sanctorum*“, in der die christliche Kirche anschaulich und identifizierbar wird (CA VII). Andererseits gehört zu dieser Versammlung auch ein geordnetes Gegenüber, das „*ministerium docendi evangelii* etc.“ (CA V): Es ist immer eine einzelne, speziell beauftragte Person,

die der Gemeinde das „*verbum externum*“ präsentiert und sie damit vor geistlicher Selbstgenügsamkeit bewahrt.

Auch die räumliche Dimension der liturgisch plural konstituierten Gemeinde, also ihr Charakter als *Orts-Gemeinde*, ist durch eine Polarität gekennzeichnet, die hier noch etwas genauer betrachtet sei.

Für alle liturgischen Gemeinschaftsformen gilt einerseits, dass sie die sozialen Verhältnisse zur Darstellung bringen, in denen die Beteiligten zueinander stehen. Besonders deutlich ist dies bei den Kasualien, die die familiären Konstellationen sowie deren Transformation räumlich sehr genau abbilden. Ähnlich sind auch die öffentlich veranlassten Liturgien ein präziser Ausdruck ihres jeweiligen sozialen Anlasses, sei es die weihnachtliche Apotheose der bürgerlichen Familie (und das Leiden der von ihr Ausgeschlossenen), sei es die von Terror oder Trauer ausgelöste gesellschaftliche Verunsicherung. Auch die Sonntagsgottesdienste repräsentieren ein bestimmtes Milieu ‚vor Ort‘. Jede liturgische Form ist auf einen *spezifischen sozialen Raum* bezogen, den sie rituell verdichtet, inszeniert, und damit allererst wahrnehmbar macht. Insofern hat jeder Gottesdienst eine integrierende Funktion; die Einzelnen werden hier in den sozialen Kontext ihrer Gruppen, Familien und Lebenswelten gestellt. Weil dieser Kontext stets auch eine geographisch-räumliche Dimension hat, ist *jede* gottesdienstliche Gemeinde auch Orts-Gemeinde.

Andererseits wird dieser soziale Ort im Gottesdienst aber ebenso regelmäßig auch überschritten. Von der kirchlichen Begleitung des familiären Kasus etwa wird ja gerade eine „Rechtfertigung von Lebensgeschichten“ erwartet, die von den jeweiligen sozialen Verhältnissen her nicht zu begründen ist.<sup>42</sup> Auch gegenüber den kulturellen Feierformen etwa des Weihnachtsfestes oder am Totensonntag repräsentiert der Gottesdienst einen *alternativen*, gesellschaftlich unverfügbaren Ort; und eben an diesen anderen Ort der Kirche drängt es die Menschen offenbar auch dann, wenn sie sich durch politische Ereignisse verunsichert und überfordert wahrnehmen.

Der Gottesdienst, der das soziale Leben von Einzelnen, Gruppen und Gesellschaften in den Horizont des christlichen Glaubens stellt, hat darum immer auch einen *ortsfremden*, einen „paroikialen“ Cha-

---

<sup>42</sup> Vgl. nochmals Gräb (1998), 195f.

rakter im ursprünglichen Sinn.<sup>43</sup> So wie der Glaube selbst das Leben des Einzelnen vergewissert, aber eben auch in transzendente, genauer: in eschatologische Horizonte stellt, so eignet auch der Liturgie ein u-topischer Zug. Nicht zuletzt der sonntägliche Gottesdienst der Wohngemeinde erhält seine Legitimation nur durch diese ortskritische Dimension: Wenn es hier nicht gelingt, die Beteiligten über ihr territorial und sozial festgelegtes Milieu hinauszuführen, sie mit fremden Überlieferungen und mit der Universalität der Sakramente zu konfrontieren, dann hat gerade dieser parochiale Gottesdienst sein geistliches Ziel, nämlich die Heimatlosigkeit, die „paroikia“ des Glaubens verfehlt. Positiv formuliert: Theologisch legitim, christliche Gemeinde ist eine Gemeinschaft nur dann, wenn die ihr zu Grunde liegende Agende jene *Spannung von Darstellung und Überschreitung* ihres sozialen Ortes durchzuhalten vermag.

Dieser Spannungsbogen von sozialer Integration und geistlicher Relativierung betrifft schließlich auch das Verhältnis der Gemeinde zu ihrem *liturgischen Gebäude*. Auch in diesem Sinne stellt ‚die Kirche‘ beides dar: Sie repräsentiert ein soziales Ganzes, sei es die territoriale Einheit eines Dorfes oder eines Stadtteils, sei es die Einheit einer Lebensgeschichte, die Geborgenheit familiärer und kultureller Tradition. Zugleich markiert das Kirchengebäude aber auch ein *Moment des Fremden und Unverfügbaren*. In der Kirche ist immer noch mehr präsent als die beschränkte Tradition eines Ortes oder einer bestimmten Kultur; durch ihr Ritual, auch durch ihre Architektur erinnert sie daran, dass der Glaube in weitere Horizonte hineinstellt. Wo diese Offenheit, wiederum: diese „paroikiale“ Dimension des Kirchenraumes verschwindet, wo er nur noch als Wahrzeichen lokaler oder familiärer ‚Kirchturmpolitik‘ erscheint, da hat der Auszug aus diesem Gebäude alles sachliche Recht. Freilich gilt auch umgekehrt: Wo es einer kritisch engagierten Gruppe nicht gelingt, ihre Liturgie auch als Ort des Rückzugs und der Geborgenheit zu gestalten, da verfehlt sie eine wichtige Dimension ihres geistlichen Grundes.

Eine christliche Gemeinde, so lässt sich zusammenfassen, wird durch ihr liturgisches Konstitutionszentrum in jedem Fall örtliche und

---

<sup>43</sup> „Paroikia“ heißt eben zunächst: *neben dem Haus, außerhalb* der häuslichen Gemeinschaft.

räumlich-architektonische Bezüge in großer Intensität aufweisen. Ihren christlichen Charakter wird sie freilich nur dort bewahren, wo sie jenen Bezüge keine unbedingte Verbindlichkeit zuschreibt. Denn theologisch sind die sozialen Verhältnisse der Gemeinde, auch ihre Verhältnisse in Zeit und Raum, als gute Ordnungen Gottes zu begreifen, die durch das ‚fremde‘ Evangelium verwandelt und immer wieder überschritten werden.