

I. Teil: Einleitung

1. Thematische Einordnung

1.1. „Jörn“ – eine Fallgeschichte¹ als phänomenologischer Einstieg

Jörn bezeichnet sich selbst als Atheist und ist mit achtzehn aus der Kirche ausgetreten. Auch heute, nach über dreißig Jahren, ist das mit dem Glauben nichts für ihn und Gottesdienste besucht er nach eigenen Angaben nie. Vor 30 Jahren hat er zufällig bei einer Motorradtour den „Bikerpfarrer“ kennengelernt, als die Motorräder vor der Kirche ihn neugierig gemacht haben. Dieser lud ihn zu einer gemeinsamen Ausfahrt ein und seitdem ist er immer dabei, beim jährlichen „Anlassen“, dem Motorradfahrer/innengottesdienst zum Auftakt der Saison im Frühjahr und bei der Gedenkfahrt für die verstorbenen Motorradfahrer/innen im Herbst, ob mit dem Bike oder dem Auto, bei Wind und Wetter. Er meint, es sei auf keinen Fall der Gottesdienst, der ihn dort hintreibe, dennoch finde er die Veranstaltung gut, genau so, wie sie ist. „Nur, weil ich selber nicht glaube, sage ich nicht: Es gibt alles andere nicht. Also wenn es da etwas gibt, das ist durchaus möglich, das schließe ich für mich nicht aus, nur ich glaube nicht dran. Und, ja, vielleicht werde ich irgendwann mal sehen: Ist da was oder auch nicht. Gut, aber ich sage mal, es hat nicht geschadet, dass ich bisher mit dabei bin.“ (B21-I-142) Daher habe er auch schon Freunde mitgenommen, die ebenfalls kirchenfern seien, und auch ihnen habe es gefallen. Es „kann ja jeder für sich entscheiden. Also gehe ich da zum Beispiel in die Kirche rein, um richtig dicht dran zu sein. Oder er hält sich draußen in der Nähe auf. Oder er bleibt einfach nur bei den geparkten Motorrädern und unterhält sich da mit Leuten. [...] Und es wird nichts, nichts aufgedrungen, [...] da kann jeder gucken doch, wie er damit klarkommt. Und wie viel er auch annehmen will.“ (B21-I-144) Für Jörn ist der gemeinsame Start in die Saison wichtig und das Gefühl unter Gleichgesinnten zu sein, mag er sehr. Er hält es aber auch für unverzichtbar, dass im Gottesdienst auf die Gefahren beim Motorradfahren hingewiesen wird und dass am Ende der Saison alle zum Gedenken an die Verstorbenen zusammenkommen und dass ihre Namen verlesen werden. Für ihn ist das ein Moment des Innehaltens und der Dankbarkeit, dass er gesund durch die Saison gekommen ist. Er resümiert: „So unterschiedlich wie wir auch alle sind, ob Raser, ob Nicht-Raser, ob berufstätig, ob nicht berufstätig, ob jung, ob alt, ist aber trotzdem eine Gemeinschaft.“ (B21-I-94)

Diese kurze Fallgeschichte ist nur ein Beispiel, dass „besondere“ Gottesdienste eine wichtige Rolle dafür zu spielen scheinen, dass Menschen sich im kirchlichen Kontext auch jenseits parochialer Organisations- und Verantwortungsbereiche versammeln – auch solche, die (ansonsten) wenig oder nichts mit der Kirche zu tun haben. Im Rahmen des hier zugrunde liegenden Dissertationsprojektes wurde dies am Beispiel von drei empirischen Feldstudien untersucht: im *Motorradfahrer/innengottesdienst*

¹ Diese Fallgeschichte basiert auf dem mit Jörn geführten Interview, vgl. B21-I. Zum Terminus der „Fallgeschichte“ vgl. PFISTER, STEFANIE 2008, 316. Unterstreichungen in Interviewzitatzen markieren betonte Worte.

in *Niedergründau*, in der *thematischen Abendgottesdienstreihe* namens „*Nachtschicht*“ im Großraum Stuttgart und im *universitären Frühgottesdienst* in Heidelberg. Doch wie können solche Versammlungen praktisch-theologisch gedeutet werden und welche Rolle spielt der Gottesdienst dabei? – Darf nach Matthäus 18,20 davon ausgegangen werden, dass, „wo zwei oder drei“ sich im Namen Jesu versammeln, sich Gemeinde konstituiert,² oder bedarf es dazu weiterer Kriterien? Warum versammeln sich Menschen überhaupt im Kontext eines Gottesdienstes?

1.2. „Gemeinde“ zwischen Tradition und Anachronismus

Wenn im kirchlichen Sprachgebrauch und im theologischen Diskurs von Gemeinde die Rede ist, so ist damit häufig das Bild der Parochialgemeinde verbunden.³ Dieses Bild wurde im Laufe der Jahrhunderte einerseits durch ein Strukturmodell geprägt, für das neben dem territorialen Prinzip u. a. die Bedeutung der Ortskirche, des Ortspfarrers sowie der Pfarrzwang maßgeblich waren.⁴ Andererseits haben im Laufe der Geschichte gemeindetheoretische Ansätze, wie sie z. B. Anfang des 20. Jahrhunderts Emil Sulze und Dietrich Bonhoeffer vertreten haben,⁵ zu normativ geprägten Vorstellungen von Gemeinde geführt, die bis heute ihre Wirkung entfalten. Danach sollen Gemeinden durch eine persönliche, dauerhafte und verbindliche Gemeinschaft geprägt sein.⁶

Ein solches Gemeindebild weicht schon lange erheblich von der gelebten Kirchlichkeit ab. Der Pfarrzwang wurde bereits im Gefolge der Aufklärung mehr und mehr aufgehoben, wodurch ein wesentliches Bindungselement an die Ortsgemeinde

² Vgl. GEHRKE, GERD 1991, 34.

³ Für andere Gemeindeformen werden i. d. R. Nominalkomposita verwendet, wie z. B. Studierendengemeinde, Universitätsgemeinde, „Nachtschicht“-Gemeinde etc.

⁴ Die heutigen kirchenrechtlichen Bestimmungen für Ortsgemeinden können mit dem traditionellen Parochialsystem nicht gleichgesetzt werden, insofern einige konstitutive Elemente entfallen und dafür andere hinzugekommen sind. Vgl. HERMELINK, JAN 2011, 130.

⁵ „Im letzten Grunde ist unser Bestreben darauf gerichtet, die kirchliche Gemeinden in Vereine umzuwandeln, deren Mitglieder sich kennen und lieben und ihre Liebe einander durch die Tat, vor allem durch ernste seelsorgerliche Arbeit beweisen.“ SULZE, EMIL 1891, 196. Dietrich Bonhoeffer betont in seiner frühen Schrift „Sanctorum Communio“ die Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität, wodurch er sich von einem primär individualistischen Kirchenbegriff abgrenzt. Vgl. hierzu SOOSTEN, JOACHIM op. 1992, 269f. „Als Bilanz seines Nachdenkens bietet Bonhoeffer die folgende soziologische Definition von Kirche: ‚Kirche ist Gemeinschaftsgestalt sui generis, Geistgemeinschaft, Liebesgemeinschaft. In ihr sind die soziologischen Grundtypen Gesellschaft, Gemeinschaft und Herrschaftsverband zusammengezogen und überwunden. Der objektive Geist der Gemeinschaft in allen seinen Wirkungen muß als darstellend wie als zwecksetzend aufgefaßt werden. Die Beziehung der Personen untereinander ist geistgemeinschaftlich, nicht gesellschaftlich.‘ (SC 203f.)“ LANGE, ERNST 1981, 25. Hierbei stehen u. a. die von Ferdinand Tönnies getroffenen Unterscheidungen der Sozialtypen Gemeinschaft und Gesellschaft im Hintergrund. Vgl. hierzu LANGE, ERNST 1981, 25. Zu den ekklesiologischen Entwicklungsphasen Dietrich Bonhoeffers siehe LANGE, ERNST 1981.

⁶ Vgl. hierzu BUBMANN, PETER et al. 2014, insbesondere 136. Zur Übersicht der verschiedenen Ansätze vergleiche ROOSEN, RUDOLF 1997, 61–68.

entfiel.⁷ Die religiöse Praxis der Mitglieder erhielt zugleich einen zunehmend selbstbestimmten und selbstgewählten Charakter, der sich auch auf ihr kirchliches Teilhabeverhalten auswirkte.⁸ – In diesem Sinne kann bereits seit dem 19. Jahrhundert von einem punktuell-selektiven bzw. individualisierten kirchlichen Teilnahmeverhalten der Mitglieder gesprochen werden.⁹ Dieses Verhalten wird durch kulturelle Entwicklungen, wie z. B. eine zunehmende Individualisierung,¹⁰ Mobilität und Medialisierung¹¹, weiter befördert. Diese fordern immer wieder neu dazu heraus, einen adäquaten Umgang mit einer damit einhergehenden veränderten Kirchlichkeit und religiösen Praxis sowie mit neuen sozialen Formen religiöser Vergemeinschaftung zu finden.

Die praktisch-theologische kirchen- und gemeindeftheoretische Diskussion wurde innerhalb der letzten zwei Jahrzehnte – sehr vereinfacht gesprochen – maßgeblich von folgenden drei Positionen bestimmt: 1. Konzeptionen, die „von einer impliziten oder auch expliziten Idealform einer dauerhaften, hochaktiven Bindung der Mitglieder an eine Ortsgemeinde ausgehen“¹² bzw. die Stärkung der traditionellen Ortsgemeinde als primäre Aufgabe und Ziel ansehen¹³. 2. Praktisch-theologische Entwürfe, die bewusst am punktuellen und un stetigen Partizipationsverhalten der Kirchenmitglieder ansetzen und Kirche z. B. als eine „Kirche bei Gelegenheit“ (Michael Nüchtern)¹⁴ oder „Karawanserei“ (Karl Foitzik)¹⁵ deuten.¹⁶ 3. Als „Mittelweg“ können gemeindeftheoretische Entwürfe verstanden werden, die mit Hilfe eines modifizierten Strukturmodells den veränderten Verhältnissen Rechnung tragen möchten, ohne jedoch auf eine gewisse Stabilität und Örtlichkeit verzichten zu wollen.¹⁷ Auch wenn Wahrnehmungen aus der Praxis Paten für alle Ansätze gestanden haben dürften, so bewegen sich auch die neueren gemeindeftheoretischen Ansätze in einem sehr voraussetzungsvollen Rahmen und verbinden den Gemeindebegriff mit einem normativen Grundbestand, wovon u. a. der Kriterienkatalog für Gemeinde im Lehrbuch „Kirche“ von Eberhardt Hauschildt und Uta Pohl-Patalong zeugt.¹⁸

⁷ Vgl. HERMELINK, JAN 2011, 129f.

⁸ Vgl. ROOSEN, RUDOLF 1997, 58f. Daher plädiert Roosen zum Zwecke eines besseren Verständnisses des religiösen Teilnahme- und Mitgliedschaftsverhaltens der Protestanten dafür, (bereits) im Rahmen der „historischen Rekonstruktion zwischen „religion-as-prescribed“ und „religion-as-practiced“ zu unterscheiden“.

⁹ Vgl. hierzu ECKSTEIN, HANS-JOACHIM et al. 2011, IX sowie ROOSEN, RUDOLF 1997, 446–454, insbesondere 446f.

¹⁰ Zur Individualisierung siehe u. a. HAUSCHILDT, EBERHARD 1997.

¹¹ Vgl. KUNZ, RALPH & POHL-PATALONG, UTA 2013a, 35. Das Phänomen der zunehmenden Vermittlung von Kommunikation in medialer Form kann – wie hier – als „Medialisierung“ oder aber auch als „Mediatisierung“ bezeichnet werden. Zur mediatisierten Kommunikation siehe z. B. KRETZSCHMAR, GERALD 2015, 215.

¹² So die Analyse von BUBMANN, PETER et al. 2014, 134.

¹³ Vgl. LINDNER, HERBERT 2000.

¹⁴ NÜCHTERN, MICHAEL 1991 sowie NÜCHTERN, MICHAEL 2008.

¹⁵ FOITZIK, KARL & GOSSMANN, ELSBE 1995, 103–111.

¹⁶ Vgl. BUBMANN, PETER et al. 2014, 134.

¹⁷ Vgl. z. B. POHL-PATALONG, UTA 2004.

¹⁸ Vgl. HAUSCHILDT, EBERHARD & POHL-PATALONG, UTA 2013, 275–284.

Birgit Weyel geht daher der Frage nach, ob das Netzwerk-Konzept gegebenenfalls tragfähiger sein könnte, neue Formen von religiöser und kirchlicher Vergemeinschaftung abzubilden als die klassischen religiösen Sozialitätskonzepte, wie sie z. B. Gemeinde, Gemeinschaft und Parochie darstellen. Ihrer Meinung nach „[signalisieren] Wortverbindungen wie ‚Kirche bei Gelegenheit‘ [...] oder ‚Gemeinde auf Zeit‘ [...], dass die Pluralität religiöser und kirchlicher Vergemeinschaftungen durch das etablierte Set nicht angemessen abgebildet werden kann.“¹⁹

Schwindende Mitgliederzahlen und knapper werdende finanzielle und personelle Ressourcen sind zusätzliche Herausforderungen im Diskurs über die Frage, im Rahmen welcher kirchlicher Sozialformen und Angebote die „Kommunikation des Evangeliums“²⁰ zeitgemäß erfolgen kann. Die Pluralisierung des gelebten Christentums und die damit verbundenen Sozialgestalten kommen hierbei – auch jenseits der Parochie – immer stärker in den Blick²¹ und fordern zu praktisch-theologischer Erkundung und Deutung heraus.²² Die qualitativ empirische Erkundung und praktisch-theologische Deutung punktuell-selektiv gelebter Kirchlichkeit außerhalb des parochialen Verantwortungsbereiches konnte bislang jedoch als Forschungsdesiderat bezeichnet werden.

1.3. „Gemeinde auf Zeit“ (GaZ) – Leitbegriff und Leit(an-)frage eines Projektes der EKD/ELKB

Die wahrgenommene Diskrepanz zwischen einem normativ geprägten Gemeindebild einerseits und der gelebten Kirchlichkeit andererseits hat 2011 unter der Federführung der EKD und ELKB zur Gründung eines Projektteams mit dem Leitbegriff „Gemeinde auf Zeit“ geführt.²³ Dieser Leitbegriff enthält insofern eine Spannung, als dass jede irdische Gemeinde zeitlich befristet ist und gleichzeitig durch Jesus Christus ein überzeitliches Moment enthält.²⁴ Er ist daher von seiner Unterscheidung zur „auf Dauer“ angelegten Parochialgemeinde her zu verstehen und verweist auf „gemeindliche Gestaltungsweisen und kirchliche Praxisformen [...], die sich von der

¹⁹ WEYEL, BIRGIT 2013, 159.

²⁰ „Das Evangelium als kommunikatives Geschehen aufzufassen, schließt mit ein, dass es nur rezeptiv zur Geltung kommt und bestimmt werden kann, d. h., insofern sein Sinngehalt sich subjektiv zu eigen gemacht wird.“ FECHTNER, KRISTIAN 2010, 158.

²¹ So wurden diese u. a. im 2. Leuchtfeuer des Impulspapieres des Rates der EKD beleuchtet. Vgl. KIRCHENAMT DER EV. KIRCHE 2006, 53–58. Die Frage nach neuen kirchlichen Sozialformen ist nicht neu, sondern wurde schon in der Kirchenreformbewegung der 1960er- und 1970er-Jahren gestellt. Vgl. u. a. KUNZ, RALPH & POHL-PATALONG, UTA 2013b, 3.

²² Wird Gemeinde nicht ausschließlich als theologische Größe verstanden, so stellt sich durch ihre Wechselbeziehung zu gesellschaftlichen Entwicklungen die Frage nach ihrem Leitbild immer wieder neu.

²³ Der Begriff „Gemeinde auf Zeit“ geht jedoch nicht auf das Projektteam zurück, sondern wird bereits seit den 1970er-Jahren im Arbeitsbereich Freizeit – Erholung – Tourismus der EKD verwendet. Vgl. u. a. GEHRKE, GERD 1991, 35 sowie FEIGE, JOACHIM 1972.

²⁴ Es wird daher abzuwarten sein, ob sich der GaZ-Begriff als tragfähig erweist.

territorial definierten und durch formalisierte Zugehörigkeit bestimmten Ortsgemeinde unterscheiden“.²⁵ Ziel des EKD-Projektes ist es, diese Phänomene qualitativ empirisch zu erforschen und dabei eine explorative und induktive Forschungshaltung einzunehmen. Da eine voraussetzungslose Forschung jedoch nicht möglich ist und gerade die Beschäftigung mit dem Thema „Gemeinde“ im Allgemeinen und mit „Gemeinde auf Zeit“ im Speziellen sich in einem höchst voraussetzungsvollen Bedeutungsspektrum bewegt, wurden zum Zwecke der Transparenz, Orientierung und Standortbestimmung zu Beginn der Projektarbeit folgende Axiome formuliert:

„Die Projektgruppe folgt zunächst dem Leitbegriff ‚Gemeinde auf Zeit‘, weil sie davon ausgeht, dass Gemeinde im theologischen Sinne nicht mit der örtlichen, rechtlich verfassten Kirchengemeinde in eins fällt. Der spannungsreiche Begriff der Gemeinde verknüpft vielmehr drei Dimensionen: Er bezeichnet ein geistliches Geschehen („Gemeinde entsteht, wo ...“), eine empirische Gestalt („Kirche organisiert sich in Form von ...“) und ein kritisches Anliegen („Von Gemeinde im evangelischen Sinn ist zu sprechen, wenn ...“).“²⁶

Des Weiteren

„lassen sich [positiv] vier Merkmale anführen, die es erlauben, von einer *Gemeinde auf Zeit* zu sprechen.

- (1) Sie weist eine konkrete Örtlichkeit auf. Sie bildet einen (Er-)Lebensraum, in dem sich die Beteiligten (zeitweise, situativ-punktuell) bewegen, in dem sie agieren oder auf den sie sich beziehen.
- (2) Die Praxis ist als kirchliches Geschehen identifizierbar und beruht auf personaler Präsenz und Interaktion. Ein besonderes Augenmerk gilt dem Aspekt der Leiblichkeit religiöser Praxis. Zumindest aus forschungspragmatischen Gesichtspunkten bleibt damit das Feld der Social Media und der virtuellen Formen von ‚Gemeinde‘ in den Forschungsarbeiten unberücksichtigt.
- (3) Der gemeindlich-gemeinschaftliche Charakter des Geschehens wird (symbolisch) zur Darstellung gebracht und findet seinen Niederschlag auch in den Deutungen der Beteiligten.
- (4) Gemeinden auf Zeit haben ein organisiertes Setting. Sie sind im (Verantwortungs-) Bereich der Kirche situiert oder mit ihr verknüpft, sie kennen professionelle Leitungsrollen oder Verantwortlichkeiten.“²⁷

Das Forschungsvorhaben wurde im Rahmen von drei Qualifikationsarbeiten sowie darüber hinausgehender Projekttreffen und themenspezifischen Veranstaltungen verfolgt.²⁸ Die praktisch-theologischen Promotionsprojekte haben unterschiedliche

²⁵ BUBMANN, PETER et al. 2014, 137.

²⁶ BUBMANN, PETER 2013, 31.

²⁷ BUBMANN, PETER et al. 2014, 137f.

²⁸ Vgl. BUBMANN, PETER et al. 2014, 142ff. Neben der vorliegenden Arbeit wurden 2017 zwei weitere Qualifikationsarbeiten im GaZ-Projekt fertiggestellt: Kathrin Sauer, Tübingen: „Unterwegs mit Gott. Eine empirische Untersuchung von punktuell-selektivem Teilnahmeverhalten anhand von Radwegkirchen, Gottesdiensten im Grünen und biblischen bzw. christlichen Reisen als Gelegenheiten für ‚Gemeinde auf Zeit‘ und Jonathan Cornelius Kühn, Erlangen: „Populär, intensiv, nachhaltig: Singende

Aspekte des Themenfeldes aufgenommen, wobei davon ausgegangen wird, dass „Gemeinde auf Zeit“ keinem „einheitlichen Muster [folgt], sondern stets im Plural und in verschiedenen lebensweltlichen Kontexten“²⁹ in Erscheinung tritt.

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit wurde der „Gemeinde auf Zeit“-Begriff in dreifacher Hinsicht fruchtbar gemacht:

1. Er diene als *heuristischer Zugang* zu Phänomenen, die sich im o. g. Bedeutungsspektrum (1)–(4) bewegen.
2. In dieser Funktion *markierte er das Feld*, aus dem die drei in dieser Arbeit untersuchten besonderen Gottesdienste ausgewählt wurden, und wurde zur näheren Bestimmung der Samplinggrundlagen herangezogen.
3. Er beförderte die Arbeit durch seinen *spannungsreichen Charakter* und nötigte die Forscherin zur laufenden Reflexion tradierter Gemeindevorstellungen. Durch seine deduktiven Bedeutungsanteile erinnerte er zugleich an das induktive Forschungsanliegen.

1.4. „Besondere“ Gottesdienste – das Forschungsfeld

Aus evangelischer Sicht ist die gottesdienstliche Feier für die Lebensgestalt von Kirche und Christentum elementar. Der Gottesdienst wird häufig als „Mitte der Gemeinde“ und Zentrum des kirchlichen Lebens angesehen.³⁰ In Bezug auf Gottesdienste jedoch von einer „Gemeinde auf Zeit“ zu sprechen, ist nicht nur im wissenschaftlichen Diskurs, sondern auch im alltäglichen Sprachgebrauch unüblich.³¹ Dem meist in parochialer Verantwortung liegenden Gottesdienstangebot wird (systembedingt) eine gewisse Verlässlichkeit und Stetigkeit zugeschrieben. Diese Verlässlichkeit und das Bild des Gottesdienstes als Mitte der Gemeinde stehen jedoch in Spannung zur scheinbaren „Marginalisierung“ des Gottesdienstes angesichts rückläufiger Besucherzahlen.³² Die jährlich veröffentlichte EKD-Statistik zu Besucherzahlen im Gottesdienst sowie die Kirchengangshäufigkeitsstatistik der seit 1972 durchgeführten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen (KMU) lassen auf ein überwiegend punktuell-selektives Partizipationsverhalten der Kirchenmitglieder schließen.³³ Die Teilnehmer/innenzahl an den Zähltagen für die EKD-Statistik lag zuletzt zwischen 3,3 %

Massen und individuelle Entwicklungsprozesse. Eine ethnographische Untersuchung christlicher Riesenchorprojekte und der Frage, ob sie ‚Gemeinde‘ sind.“

²⁹ BUBMANN, PETER et al. 2014, 142.

³⁰ Vgl. FECHTNER, KRISTIAN 2017, 128. Zum Gottesdienst als „Mitte der Gemeinde“ siehe u. a. ABRAHAM, MARTIN 2007, 494. DAIBER, KARL-FRITZ 1993, JULY, FRANK 2011, V.

³¹ Dies ergab eine von mir 2012 durchgeführte Internetrecherche zur herkömmlichen Verwendung des „Gemeinde auf Zeit“-Begriffs. Siehe auch BUBMANN, PETER et al. 2014, 136.

³² Vgl. hierzu auch PLÜSS, DAVID 2014, 237 sowie GRETHLEIN, CHRISTIAN 2011, 26.

³³ Vgl. exemplarisch Evangelische Kirche in Deutschland 2012 sowie HERMELINK, JAN et al. 2015, 93.

(Sonntag Invokavit) und 36,5 % (Heiligabend) der Kirchenmitglieder.³⁴ Im Rahmen der V. KMU wurde zudem eine starke Auffächerung der gottesdienstlichen Praxis bei einem gleichzeitig hohen symbolischen Stellenwert des Gottesdienstes festgestellt.³⁵ Die empirischen Erhebungen legen nahe, dass dem Gottesdienst nach wie vor in vielfältiger Weise eine zentrale Bedeutung im Zusammenhang mit der kirchlichen Mitgliedschaft zugeschrieben wird, auch wenn eine solche nicht zwangsläufig durch einen häufigen Gottesdienstbesuch zum Ausdruck gebracht wird. Eine Auseinandersetzung mit Gemeinde (auf Zeit) kommt daher nicht an der Rolle von Gottesdiensten vorbei, wenn nicht ein bislang prägender Aspekt christlicher Tradition und evangelischer Theologie ausklammert werden soll.³⁶

Das ausdifferenzierte Partizipationsverhalten der Kirchenmitglieder in Bezug auf ihre gottesdienstliche Praxis öffnet das weite Feld der Gottesdienst-Gattungen als Forschungsfeld. Im Laufe der Zeit haben sich die gottesdienstlichen Erscheinungsformen und die damit verbundenen Programmatiken aufgrund theologischer, politischer und (sozio-)kultureller Einflüsse immer wieder gewandelt, sie haben aber auch an Vielfalt gewonnen.³⁷ Neben den sonntäglichen Gemeindegottesdiensten gehören Festtagsgottesdienste im Jahreskreis sowie Kasualgottesdienste zum traditionellen Bestandteil des gottesdienstlichen Kanons in Ortsgemeinden.³⁸ Zielgruppengottesdienste, Fernseh- und Radiogottesdienste sowie Andachten haben das Spektrum der gottesdienstlichen Landschaft zusätzlich erweitert, um nur einige mögliche Gattungen zu nennen.³⁹ Der wöchentliche Sonntagmorgengottesdienst in den Ortsgemeinden gilt hierbei gemeinhin als „Normalfall gottesdienstlicher Praxis“,⁴⁰ der auf die Versammlung und Feier der „gesamten Gemeinde“ zielt.⁴¹ Empirische Befunde haben jedoch schon längst eine „Spannung zwischen der normativen Zuschreibung und der faktischen Teilhabe“⁴² am Sonntagmorgengottesdienst aufgedeckt. Als Gründe hierfür können sowohl der milieu- und lebensstilspezifische Charakter dieser gottesdienstlichen Praxis, eine durch Distanz geprägte „protestantische Haltung zu Kirche und Gottesdienst“ sowie sozio-kulturelle Aspekte der gegenwärtigen Lebenswelt, wie z. B. Individualisierung, ein pluralisiertes Freizeitverhalten und eine veränderte Zeitstruktur des Wochenendes, angeführt werden.⁴³ Das punktuell-selektive Partizipa-

³⁴ Evangelische Kirche in Deutschland 2012 auf Basis 2014. „Besondere“ Gottesdienste sind von dieser Zählung nicht erfasst.

³⁵ HERMELINK, JAN et al. 2015, 110f.

³⁶ Hierauf verweist POHL-PATALONG, UTA 2008, 110–118. Zur Bedeutung des Gottesdienstes für die Frage nach neuen Konzepten der Gemeinde- und Organisationsentwicklung siehe auch SCHULZ, CLAUDIA 2007, 24.

³⁷ Zur Geschichte des Gottesdienstes siehe ausführlich bei MEYER-BLANCK, MICHAEL 2011, 135–183.

³⁸ Vgl. FECHTNER, KRISTIAN 2017, 129–131.

³⁹ Vgl. FECHTNER, KRISTIAN 2017, 131–133.

⁴⁰ FECHTNER, KRISTIAN 2017, 128.

⁴¹ Vgl. POHL-PATALONG, UTA 2011, 32.

⁴² FECHTNER, KRISTIAN 2017, 128; Hervorhebungen im Original.

⁴³ Zu den Gründen für die Entwicklung des Gottesdienstbesuches siehe POHL-PATALONG, UTA 2011, 19–26.

tionsverhalten der kirchlichen Mitglieder, wie es sich besonders im Zusammenhang mit der Kasualpraxis zeigt,⁴⁴ wird nicht selten als eine Verfallserscheinung der Kirche betrachtet.⁴⁵ Dies tritt symptomatisch in umgangssprachlichen Begrifflichkeiten wie z. B. „Kasualchristentum“, „Weihnachtschristen“ oder „Karteileichen“ zutage. Dem kann entgegengehalten werden, dass das Partizipationsverhalten „[d]ie heutige, typisch protestantische *Pluralität der gottesdienstlichen Kultur* wider[spiegelt] und ermöglicht [...], dass sich Menschen in verschiedenen zeitlichen Rhythmen am gottesdienstlichen Leben beteiligen und dass in ihm unterschiedliche Bedürfnisse und liturgische Präferenzen zur Geltung kommen.“⁴⁶ Die V. KMU hat zudem gezeigt, dass „die Auffächerung des gottesdienstlichen Teilnahmeverhaltens mit der Pluralisierung des gottesdienstlichen Lebens, seinen vielfältigen Zeiten, Orten und Anlässen [korrespondiert]“.⁴⁷

Für die Pluralisierung spielen sogenannte „besondere Gottesdienste“ eine wichtige Rolle, die sich seit Mitte des letzten Jahrhunderts neben den „normalen“ Sonntagmorgengottesdiensten und den klassischen Kasualien etabliert haben. Im Rahmen dieser Arbeit werden unter besonderen Gottesdiensten *all jene Gottesdienste verstanden, die, hinsichtlich ihrer Gestaltung, spezifische Bedürfnisse von Personen(-gruppen) berücksichtigen, ggf. thematische Schwerpunkte setzen und nicht zu den regulären Sonntagmorgen- oder Kasualgottesdiensten einer Parochialgemeinde gezählt werden. Sie können innerhalb und außerhalb einer Ortsgemeinde oder eines Kirchengebäudes und zu unterschiedlichen Zeiten gefeiert werden.*⁴⁸

In dieses Forschungsfeld fallen sowohl Gottesdienste, wie sie in der unmittelbaren Nachkriegszeit entstanden sind und die sich häufig durch die Wiederaufnahme traditioneller, hoch-liturgischer Elemente auszeichnen, als auch „Gottesdienste in neuer Gestalt“ und „alternative Gottesdienstmodelle“, die sich seit den 1960er-Jahren in *zwei Wellen* entwickelt und etabliert haben:⁴⁹

1. Welle: In den 1960/70er-Jahren entstanden in verschiedenen Kontexten „Gottesdienste in neuer Gestalt“ bzw. „Gottesdienste in anderer Gestalt“.⁵⁰ Maßgebliche Impulse für die Ausbildung dieser Gottesdienstformen gaben die ökumenische Be-

⁴⁴ Vgl. KLIE, THOMAS 2014, 281.

⁴⁵ Vgl. zur Problematik POHL-PATALONG, UTA 2011, 13.

⁴⁶ FECHTNER, KRISTIAN 2017, 128; Hervorhebungen im Original.

⁴⁷ HERMELINK, JAN et al. 2015, 111.

⁴⁸ Diese Definition erfolgt in Anlehnung an Ziffer IV. 13 „Besondere Gottesdienste“ der Lebensordnung der EKHN, gültig vom 01.09.2000 bis zum 31.07.2013. Die aktuelle Lebensordnung der EKHN hat im Abschnitt 2.2 über die Strukturen und Formen von Gottesdiensten auf die Verwendung des Begriffs „besondere Gottesdienste“ verzichtet. Vgl. [http://www.kirchenrecht-ekhn.de/document/18785/search/besondere Gottesdienste – s10000138](http://www.kirchenrecht-ekhn.de/document/18785/search/besondere%20Gottesdienste%20-%20s10000138) [online: 13.12.2016]. Im alltäglichen Sprachgebrauch werden Gottesdienste auch als „besonders“ bezeichnet, sofern es sich z. B. um modifizierte Sonntagmorgengottesdienste oder aber Festtagsgottesdienste handelt. Vgl. hierzu die Analyse in HÄRLE, WILFRIED 2008, sowie KIS. 17.11.2015.

⁴⁹ Eine ausführliche Darstellung der gegenwärtigen Formen des Gottesdienstes im Allgemeinen und alternativer Gottesdienste im Speziellen findet sich bei POHL-PATALONG, UTA 2011, 26–34.

⁵⁰ Vgl. POHL-PATALONG, UTA 2011, 27–34.

wegung, Kirchentage und die politische Lage im Kontext der 1968er-Bewegung. Diese Gottesdienste zeichneten sich durch Abläufe „jenseits der Agenda“, andere Musikstile, die Reformulierung von liturgischen Kernstücken, wie z. B. das Glaubensbekenntnis, und verschiedene Predigtformen, wie z. B. die Dialogpredigt, aus. In den 1970ern wurde im Rahmen der liturgischen Nacht auf dem Kirchentag hingegen dem Bedürfnis nach festlichen Gottesdiensten nachgekommen. In den Ortsgemeinden und darüber hinaus kam es vermehrt zum Angebot von Zielgruppengottesdiensten, wie z. B. Familien-, Jugend-, Krabbelgottesdiensten, aber auch Motorradfahrer/innengottesdiensten.⁵¹

2. *Welle*: Seit den 1990er-Jahren diversifiziert sich das gottesdienstliche Angebot durch „alternative Gottesdienste“ weiter.⁵² Diese Gottesdienste richten sich programmatisch an die Zielgruppe derjenigen, die sich von agendarischen Gottesdiensten ästhetisch, inhaltlich und z. B. durch das zeitliche Format nicht angesprochen fühlen. Inwieweit die Zielgruppenadressierung gelingt, wird unterschiedlich beurteilt.⁵³ Für Zielgruppengottesdienste ist die Vielfalt gottesdienstlicher Kultur programmatisch, insofern sie sich nicht primär an der Feier der Gemeinde, sondern an den subjektiven Bedürfnissen spezifischer Adressaten ausrichten. Dabei kann es sich um „alters- und lebensphasenspezifische Gottesdienste“ sowie um Gottesdienste in neuer und anderer Gestalt handeln, die sich an den Bedürfnissen spezifischer Zielgruppen orientieren und der Reform des kirchlichen Lebens dienen sollen.⁵⁴ Dennoch wurde davon Abstand genommen, das Forschungsfeld über den Begriff der Zielgruppe zu definieren, da der Begriff der Zielgruppe der Angebotslogik folgt⁵⁵ und keine Aussagen darüber zulässt, wie sich die empirische Sozialgestalt des Gottesdienstes faktisch zusammensetzt.⁵⁶ Darüber hinaus werden von dieser Definition all jene Gottesdienstformen ausgeschlossen, die sich nicht an eine spezifische Zielgruppe wenden, aber ebenfalls in das Spektrum jener kirchlichen Phänomene fallen würden, die mit dem GaZ-Projekt in den Blick genommen werden sollen. Aufgrund unterschiedlicher milieu- und lebensstilspezifischer Präferenzen haben sich verschiedene Typen alternativer Gottesdienste ausgebildet, die jedoch alle versuchen, sich an spezifischen subjektiven Bedürfnissen der Gottesdienstteilnehmer zu orientieren. Hierbei kann nach Lutz Friedrichs grob zwischen kulturoffenen (expressiv-

⁵¹ Vgl. POHL-PATALONG, UTA 2011, 27f.

⁵² Vgl. POHL-PATALONG, UTA 2011, 31.

⁵³ Vgl. POHL-PATALONG, UTA 2011, 31, und die dort in Fußnote 117 angeführte Literatur zu den unterschiedlichen Deutungen.

⁵⁴ FECHTNER, KRISTIAN 2017, 131ff.

⁵⁵ Der Begriff der Zielgruppe wird insbesondere im Marketingbereich verwendet und bezieht sich auf „Adressaten [...] [die] Gesamtheit aller effektiven oder potenziellen Personen, die mit einer bestimmten Marketingaktivität angesprochen werden sollen. Grundlage zur Zielgruppenfindung nach jeweils relevanten Merkmalen ist die Marktsegmentierung; Hauptproblem ist die zeitliche Instabilität (Dynamik).“ <https://wirtschaftslexikon.gabler.de/Archiv/13543/zielgruppe-v7.html> [online: 19.11.2015].

⁵⁶ Davon unabhängig kann jedem Gottesdienst aufgrund seines milieuspezifischen Charakters ein Zielgruppencharakter zugeschrieben werden. Aus dieser Perspektive wäre der Begriff aber nicht für die Beschreibung einer speziellen Gattung von Gottesdiensten tauglich.

suchend, asketisch-entdeckend, rituell-vergewissernd) und kulturnahen Modellen (diskursiv-orientierend, emotional-beschwingend, ästhetisch-bildend) unterschieden werden.⁵⁷ Allen diesen Modellen ist gemeinsam, dass sie sich durch eine Liturgie „jenseits der Agende“⁵⁸ auszeichnen und eine möglichst niedrigschwellige Partizipation durch voraussetzungslose Form, Sprache und Inhalte bewirken möchten. Sie sind häufig durch andere und neue Elemente, wie z. B. Anspiele, Tanz und verschiedenen Partizipationsformen für die Gottesdienstbesucher/innen sowie eine spezifische musikalische Gestaltung geprägt. Darüber hinaus gilt, „[dass] sie nicht auf Gemeinde, Bekenntnis und Konfession ausgerichtet [sind], sondern auf Sinn-suche, Orientierung und offenere Formen von Gemeinschaft. Sie lassen sich als liturgisches Orientierungsangebot im Zeitalter von Pluralisierung und Individualisierung verstehen.“⁵⁹ Es wird daher versucht, ein Gegenüber von Amt und Gemeinde zu vermeiden, was sich sowohl in fehlenden Wechselgesängen als auch in vermehrter Teamarbeit und Moderationen des Gottesdienstes zum Ausdruck kommt. Alternative Gottesdienste werden meist nicht als Konkurrenz zum agendari-schen Gottesdienst gesehen, sondern sollen diesen ergänzen.⁶⁰ Dies manifestiert sich auch in ihrer Bezeichnung als „Zweites Programm“, die jedoch faktisch keine Bei-, sondern Unterordnung zum Ausdruck bringt und daher auch kritisch gesehen werden kann, da, empirisch gesehen, alternative Gottesdienste punktuell auch normale Sonntagsmorgengottesdienste ersetzen.⁶¹ Alternative Gottesdienste „verstehen sich [vielmehr] als bewusste Wahloption in der individualisierten Gesellschaft, indem sie parochial übergreifend konzipiert sind und nicht an lokaler Logik („ich gehe zum Gottesdienst der Gemeinde, zu der ich gehöre“), sondern an ästhetischer Logik („ich gehe zum Gottesdienst, der mich von seiner Gestaltung her anspricht“) orientiert sind.“⁶²

Die sprachliche Logik, einen Gottesdienst als „besonders“ zu bezeichnen, ergibt sich in dieser Arbeit u. a. aus dem Gegenüber zum „normalen“ Gottesdienst.⁶³ So schildert z. B. Miriam Pönninghaus in einem Artikel zum hoch-liturgischen Mittwochmorgen-Gottesdienst in der Peterskirche in Heidelberg:

„Etwa drei Jahre komme ich nun regelmäßig mittwochs in die Peterskirche und es fällt schwer, die verschiedenen Eindrücke und Assoziationen zu sortieren, da sie vielfältig sind. Oder „vielstimmig“. Weil der Mittwochmorgen-Gottesdienst eben nicht einfach ein nor-

⁵⁷ Vgl. FRIEDRICH, LUTZ 2007b, 5–6, der dieser Typisierung noch kleine Kontrapunkte hinzufügt.

⁵⁸ Vgl. Vgl. POHL-PATALONG, UTA 2011, 31–34, und dort vertiefende Literatur.

⁵⁹ FRIEDRICH, LUTZ 2007b, 9.

⁶⁰ Vgl. FRIEDRICH, LUTZ 2007b, 15.

⁶¹ So zum Beispiel im Fall der „Nachtschicht“-Gottesdienste in Obertürkheim. Vgl. VOGEL, RALF 2009 unveröffentlicht, 5.

⁶² POHL-PATALONG, UTA 2011, 32.

⁶³ Vgl. MEYER-BLANCK, MICHAEL 2008, 72. Der Begriff des „besonderen Gottesdienstes“ findet sich auch im wissenschaftlichen Sprachgebrauch. Vgl. z. B. bezogen auf die Universitätsgottesdienste in DRESSLER, BERHARD et al. 2013, 4. Mit der Verwendung dieses Begriffes geht in dieser Arbeit keine qualitative Wertung der unterschiedlichen Gottesdienste einher.