

Die Zeit der Gemeinde als gemeindetheoretische Kategorie

Peter Bubmann

1. Gemeinde als Koinonia-Ereignis „zwischen den Zeiten“

Im Begriff der christlichen ekklesia treffen räumliche wie zeitliche Kategorien zusammen: Die Gemeinschaft der von Christus Berufenen und in seinem Geist Zusammengeführten ist zunächst als Versammlung an einem Ort und zu einer bestimmten Zeit ein raum-zeitliches Ereignis (vgl. Mt 18, 20). „Gemeinde“ ist daher – theologisch gesehen – zunächst eine Form und Zeit der Beziehung von Glaubenden, eine Lebensform der Nachfolge Jesu Christi unter dem Wirken des Heiligen Geistes. Es geht um das zeitliche Teilen existentiell relevanter Sinngehalte und Gewissheitserfahrungen. Nicht nur in der systematischen Theologie¹, sondern auch seitens der Soziologie wird ja zu Recht darauf hingewiesen, dass Gemeinde (und mit ihr die Kirche) nicht primär als Organisation, sondern als „Gewebe aus Inhalten, Intensitäten, Gelegenheiten“ und damit als elementares Geschehen und Netzwerkkommunikation sich *inhaltlich* bestimmt und nicht primär durch formale Erklärung von Kirchenmitgliedschaft.² Gemeinde ist also zunächst als soziales Geschehen der Kommunikation des Evangeliums bestimmbar.

Der Begriff der „Gemeinde“, der dem griechischen Begriff „koinonia“ und dem lateinischen Wort „communio“ nahesteht, hat zweifelsohne eine starke lokale Komponente: Es geht um eine soziale Einheit an einem *Ort*, um Anteilhabe an einem gemeinsamen Gut (ursprünglich: der Gemeindegrund; nun aber sachlich als Anteilhabe am Evangelium zu interpretieren).³ Indem Martin Luther allerdings den ekklesia-Begriff überwiegend durch „Gemeinde“ übersetzt, wird fortan in der evangelischen Gemeindetheorie – durchaus im Einklang mit neutestamentlichen Vorstellungen von der ekklesia – der Akzent auf die aktuell versammelte Gemeinde gelegt (auch wenn weiterhin das „Missverständnis“ in der ev. Kirche wieder aufkam, „Gemeinde sei nur eine Filiale

¹ Vgl. den Beitrag von Peter Scherle in diesem Band.

² Vgl. Lehmann, Maren: *Zwei oder drei. Kirche zwischen Organisation und Netzwerk*, Leipzig 2018, 28f (unter Verweis auf Mt 18,20; Zitate 29).

³ Vgl. Möller, Christian: Art. „Gemeinde I“, in: TRE 12 (1984), 316–335, 316f.

der übergreifenden Institution ‚Kirche‘⁴). Mit der Begrifflichkeit der ‚Versammlung‘ ist auch der zeitliche Charakter deutlich angesprochen. Es ist eine spezifische Zeit und Form von Gemeinschaftlichkeit, von christlicher ‚koinonia‘, die diese Gemeinde als inhaltlich bestimmte Sozialform kennzeichnet.

Koinonia ist ein zentraler Begriff der Ekklesiologie, der unterschiedliche Ebenen im Kirchenbegriff bezeichnen und charakterisieren kann. Zum einen findet er als fundamental-ekklesiologische Kategorie Verwendung. Hier wird ganz grundlegend der Ursprung des Heilsgeschehens und der Grund der Kirche als ‚koinonia‘ beschrieben: Gott verwirklicht seine heilsame Gemeinschaft mit den Menschen, indem er ihnen im Bund mit Israel und in Jesus Christus unverbrüchliche Gemeinschaft mit sich ermöglicht. In diesem Begriffsgebrauch, besonders von der *communio*-Ekklesiologie des II. Vatikanums und auch der orthodoxen Theologie betont, ist ‚koinonia‘ zunächst das Fundament und das primäre Wesensmerkmal der Kirche. Das ließe sich auch lutherisch-protestantisch reformulieren: Die immer zuvorkommende Rechtfertigungsgnade Gottes schafft erst den Beziehungsraum zwischen Gott und Mensch wie zwischen Menschen, der zur Grundlage kirchlicher Sozialgestaltung wird.

Es ist m.E. allerdings wichtig, ‚koinonia‘ als Begriff nicht allein für dieses Fundament des Heilsgeschehens zu verwenden, sondern auch als Wesensmerkmal der Kirche und als Dimension des kirchlichen Auftrags nochmals explizit auf eine zweite und dritte Ebene zu beziehen: also auf das der Kirche wie Gemeinde aufgetragene Handeln, das der grundlegenden Koinonia-Eröffnung Gottes entsprechen soll (Auftragsdimension) sowie auf die Frage der konkreten sozialen Gestaltung von Kirche.

„Koinonia ist beides *zugleich*: eine der Gemeinde entzogene Gabe und eine von der Gemeinde verantwortete Aufgabe.“⁵

Zentrale Bedeutung hat der Koinonia-Begriff in der durch eine starke Habermas-Rezeption geprägten linkskatholischen Johann Baptist Metz-Schule gewonnen. Besonders gilt das für die grundlegende Studie von Ulrich Kuhnke zur Koinonia, die auch im evangelischen Raum breiter rezipiert wurde: Koinonia ist für Ulrich Kuhnke⁶ der geeignetste praktisch-theologische Grundbegriff, „mit dessen Hilfe sich Gemeindebildungsprozesse identifizieren und kritisch begleiten lassen.“⁷ Dazu rekonstruiert er zunächst die urchristlichen

⁴ Möller, Art. ‚Gemeinde I‘, 317.

⁵ Kunz-Herzog, Ralf: Theorie des Gemeindeaufbaus. Ekklesiologische, soziologische, und frömmigkeits-theoretische Aspekte, Zürich 1997, 53.

⁶ Kuhnke, Ulrich: Koinonia. Zur theologischen Rekonstruktion der Identität christlicher Gemeinde, Düsseldorf 1992. Auch die neueste evangelische Studie zu Gemeinschaft und Gemeinde verbleibt in der Spur Kuhnkes: Bittner, Ulrike: „Und wenn sich die Lebenssituation ändert, ist das o.k.“. Eine Untersuchung der evangelischen Kirche als Gemeinschaft unter den Bedingungen postmoderner Mobilität (APTLH 88), Göttingen 2016.

⁷ Kuhnke: a.a.O., 15.

Koinonia-Strukturen der Hausgemeinden. Wesentlich sind im NT die geschwisterlichen Strukturen des Zusammenlebens, die ausgehen von Hausgemeinden, aber etwa nicht einfach den Patriarchalismus des Hauses übernehmen. Bei Lukas stehe in Apg 2 die Gütergemeinschaft und die Praxis solidarischen Teilens im Vordergrund. Für Paulus sei Koinonia zunächst christologisch als Koinonia Jesu Christi bestimmt, betreffe deshalb jedoch „auch die theologische Qualität der intersubjektiven Beziehungen der ChristInnen: Koinonia ist wesentlich eine Nachfolgegemeinschaft.“⁸ Diese ist durch Reziprozität gemeindlicher Sozialbeziehungen geprägt und orientiert sich an Kriterien für die innergemeindliche Kommunikation (Liebe, Mitgefühl, Erbarmen etc.). Diese Koinonia hat „transformative(n) Charakter“⁹, indem sie zur „Überwindung jener sozialen Grenzen, die in der griechischen Polis und in jeder anderen Gesellschaft gegeben sind“¹⁰ führt. Sie zeigt sich zugleich als Ökumene der vernetzten Gemeinden, wofür exemplarisch das Jerusalemer Abkommen (Apg 15, Gal 2) steht. Die Kollekte für Jerusalem wird zum Zeichen dieser Koinonia (2 Kor 8). Auf allen Ebenen der Realisierung von Koinonia (Gruppe, Gemeinde, Gesellschaft) ist sie gekennzeichnet durch ihren Geschenkcharakter, durch die Reziprozität der Beziehungen, durch solidarische Praxis im Gemeinwesen und einen universalen Horizont, der die ganze Menschheit umfasst.¹¹

Ähnlich argumentiert das von der Gemeinschaft reformatorischer Kirchen in Europa verabschiedete Dokument „Die Kirche Jesu Christi“.¹² Hier heißt es nach grundlegenden Überlegungen zu Wesen und Auftrag der Kirche:

„3.3.4 Der Auftrag der Christen zur Gemeinschaft (koinonia)

Die Gemeinschaft der Glaubenden umgreift, relativiert und transzendiert die natürlichen, sozialen und nationalen Gemeinschaftsformen des menschlichen Lebens und unterscheidet sich von solchen Gemeinschaften, die ihren Zusammenhalt durch die gemeinsamen Interessen ihrer Mitglieder bestimmen. Die Gemeinschaft der Glaubenden ist versöhnte Gemeinschaft. Sie wird in täglicher Umkehr und Erneuerung gelebt. Sie weiß von der Gefährdung und Zerbrechlichkeit aller Formen menschlicher Gemeinschaft und ist darum in Verantwortung genommen, das Evangelium als Botschaft der Versöhnung in ihrem eigenen Gemeinschaftsleben und in ihrem Verhältnis zu anderen Gemeinschaften zu bezeugen und zu leben. [...] Die Gemeinschaft der Christen ist auf dem Weg zur Vollendung der Gemeinschaft Gottes mit seiner Schöpfung. Darin ist sie offene, einladende Gemeinschaft, die alle Menschen zur Teilhabe gewinnen will. Die Christen sind darum verpflichtet, Offenheit über nationale, ethnische und soziale Grenzen hinaus zu praktizieren und das Evangelium als Verheißung Gottes für alle, die sie im

⁸ A.a.O., 143.

⁹ A.a.O., 154.

¹⁰ A.a.O., 155.

¹¹ Vgl. a.a.O., 313–321.

¹² Hüffmeier, Wilhelm (hg. i. Auftr. des Exekutiv Ausschusses für die Leuenberger Kirchengemeinschaft): Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit (Leuenberger Texte; 1), Frankfurt/M. 21996.

Glauben annehmen, zugänglich zu machen. So kann die Kirche von der neuen Menschheit, die in Jesus Christus begonnen hat, Zeugnis ablegen. Christen sind in Pflicht genommen, in ihrem Gemeinschaftsleben deutlich zu machen, daß die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen in Schöpfung, Versöhnung und Vollendung Grund und Ziel menschlicher Gemeinschaft und der Gemeinschaft mit der ganzen Schöpfung ist.“¹³

Als „Gemeinschaft auf dem Weg zur Vollendung“ ist die Gemeinde durch spezifische Formen von Vergemeinschaftung geprägt, die zudem durch bestimmte temporale Strukturen bestimmt sind. Eberhard Hauschildt und Uta Pohl-Patalong verwenden in ihrer Kirchentheorie¹⁴ den Begriff der „relativen Vergemeinschaftung“, um diese Sozialität genauer zu kennzeichnen:

„Wenn die Unterschiede zwischen den Menschen ‚in Christus‘ aufgehoben sind, dann bedeutet das eine Inklusion des Differenten, nicht eine übergreifende Verschmelzung der Differenz [...]“¹⁵

Es gehe in der Glaubensgemeinschaft weder um totale Gemeinschaft („Bekennniskirche“) noch um eine rein formalisierte, völlig frei gebende „Volkskirche“. Vielmehr seien Vergemeinschaftungsprozesse mit dem „Charakter *relativer Gemeinschaft*“¹⁶ und eine „*Flexibilisierung von Kirche und Gemeinde als einer Familie von Gemeinschaften* – also die in sich plurale Gemeinschaft mit insgesamt ‚nur‘ relativer sozialer Vergemeinschaftung“¹⁷ gemeint.

Ausgehend von derartigen normativen Überlegungen zum Auftrag der Kirche und zur Gestaltung ihrer Koinonia bleibt zunächst festzuhalten: Kirche wie Gemeinde und ihre Koinonia stehen immer in der Spannung von lokaler Realisierung und universaler-ökumenischer Ausrichtung, von gegenwärtiger Heils- und Unheilserfahrung und dem Bezug zur umfassenden Heilsgeschichte Gottes, sowie in der grundlegenden Polarität von Ereignis und Organisation. Die Koinonia, die aus der Kommunikation des Evangeliums erwächst, darf nicht in rechtlichen und organisatorischen Strukturen erstarren, sondern muss immer wieder als Ereignis und Geschehen wirklich werden und damit – theologisch gesprochen – mitten in der vergehenden Weltzeit immer wieder neu Anschluss an den Kairos der Gotteszeit erhalten.

In der vergehenden und geordneten Zeit der vergänglichen Schöpfung (Chronos) offenbart sich Gott in erfüllten Augenblicken seiner Gegenwart, qualifiziert damit die Zeit neu (Kairos), die zum Vorgriff auf die umfassende Ewigkeit Gottes (pleroma) wird. Man mag das von der Christologie her als eine Art „Perichorese“, als gegenseitige Durchdringung und Anteilhabe der

¹³ A.a.O., 42f.

¹⁴ Hauschildt, Eberhard / Pohl-Patalong, Uta: Kirche (Lehrbuch Praktische Theologie 4), Gütersloh 2013.

¹⁵ A.a.O., 154f.

¹⁶ A.a.O., 155.

¹⁷ A.a.O., 156.

unterschiedlichen Zeitdimensionen verstehen.¹⁸ In Kirche wie Gemeinde verbinden sich die (Welt-)Zeiten (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) in Erinnerung, präsentischer Erfahrung des Heiligen und Erwartung Gottes und werden durch Gottes Einwirken zur Gotteszeit transformiert und neu qualifiziert.

Vom kirchlichen Auftrag der Kommunikation des Evangeliums her denkend liegt es nahe, Gemeinde als Sozialform „zwischen den Zeiten“ zu bestimmen. Sie wird ihrem Auftrag kaum gerecht, wenn sie nur in einer Temporalform lebt. Gerade das Ineinander von heilsam-gefährlicher Erinnerung, wacher Gegenwartserfahrung und Zukunftshoffnung in der Erwartung des Herinbrechens der Gotteszeit sollte sie auszeichnen.¹⁹

Damit dies geschehen kann, muss es zum *Ereignis* der Verbindung der Zeiten in gottesdienstlicher Feier wie im Alltagshandeln kommen. Dazu bedarf es auch der Kirche als Institution, die dauerhaft, regelmäßig und verlässlich für die Zeiten und Räume der Kommunikation des Evangeliums sorgt. So sind die Dauerhaftigkeit der kirchlichen Institution und ihre Ereignishaftigkeit gerade funktional aufeinander bezogen. Damit die Gemeinde auf die Zeit Gottes treffen kann, sind Vernetzungen durch die Zeiten hindurch notwendig, Zeit-Räume, die zum Spielraum und zur Spielzeit des Geistes Gottes werden können.

„Gemeinde auf Zeit“ fragt praktisch-theologisch wie kirchensoziologisch danach, wo und wie solche Spielfelder der Gotteszeit mitten in der Weltzeit zu finden sind, und wo und wie sie zu kultivieren wären. Die theologische Spitze des Programms „Gemeinde auf Zeit“ könnte somit zunächst einmal schlicht darin bestehen, die kirchentheoretische Diskussion über Gemeinde an den Bezug zur ereignishaften Gotteszeit zu erinnern.²⁰ Auch eine (Gemeinde-)Theorie kirchlicher Orte kann nicht ohne eine Bestimmung kirchlicher Zeiten auskommen.²¹

¹⁸ Vgl. Bock, Christian: *Zeitenfülle. Annäherungen an das paradoxe Verhältnis von Vergänglichkeit und Vollendung* (StSSTh 58), Würzburg 2017, 67–74 u. passim.

¹⁹ Mit gewisser Einseitigkeit wird die eschatologische Existenz der Gemeinde als Orientierung am Reich Gottes eingefordert, vgl. bei: Hoffmann, Martin / Pschierer, Hans-Ulrich: *Reich Gottes im Werden. Modell einer auftragsorientierten Gemeindeentwicklung*, Leipzig 2009, 15–19.

²⁰ M.E. sollte diese kairologische Bestimmung von Gemeinde allerdings nicht zu einer theologischen „Liquidierung“ der chronologischen Weltzeit und des geschichtlichen Denkens führen, wie es tendenziell – geleitet durch eine von Giorgio Agamben inspirierte Lesart der Ereignishaftigkeit des Evangeliums geschieht bei: Schüßler, Michael: *Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft*, in: PTh 134 (2013), Stuttgart 2013, hier vor allem 322–333.

²¹ Das scheint mir – bei aller grundsätzlichen Zustimmung – zu wenig beachtet im Programm von Uta Pohl-Patalong, z.B. Pohl-Patalong, Uta: *Kirchliche Orte. Jenseits von Ortsgemeinde und übergemeindlichen Arbeitsformen*, in: Dies. (Hg.): *Kirchliche Strukturen im Plural. Analysen, Visionen und Modell aus der Praxis*, Schenefeld 2004, 133–146, hier 135, wo der Primat der Raum-Kategorie ausdrücklich postuliert wird. Etwas deutlicher kommt die zeitliche Struktur von Gemeinden „bei neuen Gelegenheiten“ zur Sprache in: Pohl-Patalong, Uta: *Kirche bei neuen Gelegenheiten*, in: Kunz,

2. Zur Phänomenologie gemeindlicher Zeitlichkeit

Der ostdeutsche Vordenker der Gemeindepädagogik, Roland Degen, wollte einen „normativ überforderten Gemeindebegriff“²² vermeiden und die theologische Klärung der Gemeinde durch die Frage der Bedeutsamkeit für die Individuen ergänzen. „Was ist sie für das Individuum und wozu wird sie von ihm (tatsächlich) gebraucht?“²³

Diese Frage ist gerade auch im Blick auf die Zeitlichkeit gemeindlicher Erfahrungen zu stellen. Wird von den Erwartungen und vom Verhalten der Kirchenmitglieder her gedacht, geraten deren Kommunikations- und Erfahrungszeiten in der Begegnung mit dem Evangelium in den Fokus des Gemeindeverständnisses. Normative Erwartungen an ein dauerhaftes, hochverbundenes Kirchenmitgliedschaftsverhalten treten zugunsten der Wahrnehmung der je eigenen Zeitbestimmung gemeindlicher Zugehörigkeit in den Hintergrund.

Die grundlegenden Aspekte einer gemeindlichen Zeit-Phänomenologie aus der Perspektive der gemeindlichen Subjekte hängen mit Fragen der Teilnahme- und der Angebotsrhythmik kirchlicher Angebote zusammen. Folgende Fragen signalisieren die temporale Dimension der Bestimmung gemeindlicher Zugehörigkeit:

Wie oft muss ich dabei sein, um dazu zu gehören? In welchen Zeit-Rhythmen stellt sich „Gemeinde“ dar? Wie verhalten sich die individuellen Lebens-Rhythmen zu den kirchengemeindlichen Angebots-Rhythmen?

Eberhard Winkler fragt in seiner Betrachtung von „Kirche bei Gelegenheit“: „Wo verläuft die Grenze zwischen regelmäßigen und punktuellen Teilnehmern nach dem Selbstverständnis der Leute? Wer ist berechtigt, einem Menschen das Christsein abzusprechen, der regelmäßig mit den Kindern zur Christvesper geht [...]“²⁴ Und entscheidet sich dann doch für ein Plädoyer für kontinuierliche Beteiligung: „Christsein ist eine kontinuierliche Praxis, denn glauben kann man nicht nur ‚bei Gelegenheit‘.“²⁵ Doch schon die Belege, die Eberhard Winkler zur Untermauerung dieser These heranzieht, bewegen sich klar auf der normativen Ebene theologisch formulierter Erwartungen, denen die faktischen Beteiligungsmuster von Anfang an gar nicht immer entsprochen haben dürften:

Ralph / Schlag, Thomas (Hg.): Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Neukirchen-Vluyn 2014, 198–207.

²² Degen, Roland: Gemeindepädagogik als Frageperspektive. Thesen und Kommentare zu gegenwärtigen Entwicklungen, in: Foitzik, Karl (Hg.): Gemeindepädagogik. Prämissen und Perspektiven. Beiträge zum Fünften Gemeindepädagogischen Symposium Hannover 2001, Darmstadt 2002, 123–153, 133.

²³ Ebd.

²⁴ Winkler, Eberhard: ‚Kirche bei Gelegenheit‘ oder Gemeindeaufbau?, in: PTh 85 (1996), 157–168, 159.

²⁵ A.a.O., 159.

„Quer durch das Neue Testament zieht sich die Erwartung, daß das Christsein ständig, ‚allezeit‘ seinen Ausdruck findet. Christen beten *beständig* (Lk 18,1; 21,36; Apg 1,14; 12,5; Eph 6,18; Kol 1,3; 1 Thess 5,17). Paulus fordert sie auf, *allezeit* fröhlich zu sein (1 Thess 5,17) und bescheinigt den Philippnern, daß sie *immer* gehorsam waren (Phil 2,12). Gott führt die Christen *stets* im Siegeszug Christi mit (2 Kor 2,14). Kurz: Christsein ist eine *ständige* Beziehung zu Gott, die das ganze Leben bestimmt und untrennbar mit dem Leben der Gemeinde verbunden ist.“²⁶

Winkler verweist allerdings selbst auf den großen „Situationsunterschied zwischen der Gemeinde im Neuen Testament und in den deutschen Landeskirchen“²⁷, will jedoch an der normativen Perspektive beständiger Anteilnahme am Gemeindeleben festhalten. Unter der Hand werden jedoch bei ihm die Beziehung zu Gott mit der *ständigen* Beziehung zur Gemeinde gleichgesetzt und zugleich die historische Differenziertheit der Teilnahmeverhältnisse an der Gemeinde nivelliert (man denke nur an den Bauernstand, der der Agrikultur häufig genug den Vorrang vor dem Kultus einräumte) und so die Gruppe der Hochbeteiligten (statt der differenzierten Gemeinde aller Kirchenglieder) zur normativen Orientierungsmarke des Gemeindeverständnisses erhoben. Dieser Gruppe der Hochbeteiligten will die hier vorgestellte Perspektive auf Formen von „Gemeinde auf Zeit“ nichts wegnehmen. Im Gegenteil: Es könnte sich ja erweisen, dass die vielfältigen Gestalten der Gemeinde auf Zeit gar nicht ohne eine feste Trägergruppe auskommen, die für die organisatorischen Settings sorgt.²⁸ Der konzeptionelle Blick auf „Gemeinden auf Zeit“ kann jedoch den praktischen Blick auf Phänomene von Gemeinde lenken, die bislang entweder übersehen oder bewusst abgewertet wurden, weil eben die normative Perspektive auf die Gruppenkirche der ständig Beteiligten den Wahrnehmungshorizont der Vielfalt an Realisierungen christlicher Gemeinde verstellt hat. Die Zeitpunkte gemeindlicher Teilnahmepraktiken können eben doch stark variieren. Der Wochenrhythmus und die Teilnahme am Sonntagsgottesdienst sind weder Garantie noch zureichende Voraussetzung gelingenden Christseins, stellen vielmehr kontingente kulturelle Ausgestaltungen der Kommunikation des Evangeliums dar. Der Zwei-Jahres-Rhythmus von „Kirchentagschrist*innen“, die ihre „Kirchentagsgemeinde“ in ihrer Vollform eben nur alle zwei Jahre erleben und dazwischen anderweitig vernetzt bleiben, ist etwa nicht per se gegenüber wöchentlichen Teilnahmerythmen abzuwerten, sondern

²⁶ A.a.O., 162.

²⁷ A.a.O., 163.

²⁸ Ein Beispiel dafür ist die hochgradig organisatorisch professionalisierte Gestalt der „Kreativen Kirche Witten“, die den Hintergrund der musisch-kulturellen Formen von „Gemeinde auf Zeit“ darstellt, die Jonathan Kühn in seiner Studie innerhalb des Projektes „Gemeinde auf Zeit“ beschrieben hat (vgl. seinen Beitrag in diesem Band).

daraufhin zu befragen, inwiefern die das ganze Leben beanspruchende Kommunikation des Evangeliums auch auf diese Weise zur Geltung gebracht werden kann.²⁹

Die Zeiten wie auch die Orte von christlicher Gemeindewirklichkeit kennen unterschiedliche Grundmodi und verschiedene Handlungsfelder der Kommunikation des Evangeliums. Die Zeiten der Gemeinde sind also von vornherein ausdifferenziert in verschiedene Zeitpunkte und Rhythmen: am deutlichsten sichtbar (und daher oft einseitig im Blickfeld) sind die liturgischen Zeiten der Gemeinde (Gottesdienst-, Gebetszeiten). Doch sind von Beginn der Kirchengeschichte an weitere gemeindliche Zeiten (und ihnen zugeordnete Orte) bekannt: Zeiten der Evangelisierung (z.B. Bibelwochen) und des gemeinsamen Zeugnisses (z.B. bei Synoden), Zeiten des Lernens (z.B. die Phasen des altkirchlichen Katechumenats vor der Osternacht oder heute der Konfirmandenzeit), Zeiten des Helfens (Notzeiten) und Zeiten für das Erleben der Gemeinschaft (Feste und Feiern).

Über Jahrhunderte war ein Teil dieser Rhythmik der Gemeinde weithin unhinterfragt und klar³⁰: Der Sonntag und das Kirchenjahr zeugten erkennbar von der ‚Zeit der Gemeinde‘. Die Arbeitswoche wie das Naturjahr waren integriert in die christologisch motivierten Rhythmen von Liturgie und Kirchenjahr. In den klösterlichen Gemeinden kam die Gliederung des Tages durch das Stundengebet hinzu. Dazu war die Gemeinde der Zeit-Raum, in dem die biographischen Rhythmen (Geburt, Erwachsenwerden / Konfirmation, Hochzeit, Beerdigung) ihre zeitliche Realisierung fanden. Im Zuge der Individualisierungsprozesse seit der Aufklärungszeit haben sich die Akzente dieser Rhythmisierungen deutlich verschoben: hin zu den individuell gewählten Teilnahmemustern an Gottesdienst und Kirchenjahr unter gleichzeitiger enormer Aufwertung der individuell-biographischen Kontakt-Zeiten mit der Institution Kirche. Die im Ritual des Sonntagsgottesdienstes (insbesondere in der Form der Messe) erlebbare Verbindung der Zeiten (Anamnese, Vergegenwärtigung des Heils und betender wie segnender Ausblick in die Zukunft) verlagert sich für die Mehrheit der Kirchenmitglieder hin zu anderen Zeitpunkten. Aus der sonntäglichen Verdichtung der Zeiten im Ritual und der alltäglichen Erinnerung an das Evangelium werden biographische Zeitpunkte im Jahres- und Lebenslauf, die stärker im Familienverband in spezifischen Ritualen begangen

²⁹ Vgl. Renner, Christiane: „Damit wir klug werden“ – Potentiale der Gemeinde-Bildungs-Prozesse beim Deutschen Evangelischen Kirchentag, in: PTh 107 (2018), 130–137.

³⁰ Dass das Bild historisch differenzierter ist, als hier verkürzt summiert, und teils auch auf äußeren Druck zustande kam, zeigt: Roosen, Rudolf: Die Kirchengemeinde. Sozialsystem im Wandel. Analysen und Anregungen für die Reform der evangelischen Gemeindearbeit (Arbeiten zur Praktischen Theologie; 9), Berlin/New York 1997, 21–59. Er unterscheidet völlig zu Recht die normativ beschriebene „religion-as-prescribed“ von der tatsächlich gelebten „religion-as-practised“ (58).

werden. Der Gottesdienst am Heilig Abend, Einschulungsgottesdienste, Konfirmation, Trauung, runde Geburtstage und die Beteiligung an Beerdigungen sind die zeitlichen Knotenpunkte, an denen die spezifische Zeitlichkeit des christlichen Glaubens und die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde erfahrbar werden: im Modus des dankbaren Rückblicks auf das Leben, der präsentischen Zuspruchserfahrung von Heil und Gnade sowie der erwartungsvollen Bitte um Segen für den zukünftigen Lebensweg.

Ausgehend von dem zunehmend stärker vorrangig auf Kasualien fokussierten Kirchen- und Gemeindebezug lässt sich das Teilnahmeverhalten und die Erwartungshaltung einer Mehrheit der Kirchenmitglieder heute mit dem Begriff der „Kasualisierung“³¹ beschreiben. Er soll zum Ausdruck bringen, dass sich die Kirchenmitglieder ganz grundsätzlich in ihrem Verhältnis zu Glauben, Kirche bzw. Gemeinde biographisch-lebensfallbezogen orientieren.

Auch mit dem Schlagwort der „liquid church“ wird in einer vertieften soziologisch-theologischen Reflexion auf die veränderten Zeitrhythmen der gemeindlichen Vergemeinschaftungsformen Bezug genommen.³² Aus zeitanalytischen Überlegungen von Zygmunt Bauman, Aleida Assmann und Hartmut Rosa u.a. übernimmt Michael Schüßler die Diagnose, dass die linear gerichtete Zeiterfahrung der Moderne abgelöst worden sei durch verflüssigte Zeitwahrnehmungen, die zu fluideren Zeiterfahrungen auch im Bereich der Kirche führen. Bei ihm treffen sich zeitphänomenologische Wahrnehmungen mit normativen theologischen Überlegungen zur Ereignishaftigkeit von Gemeinde: „Nun stellt sich die Frage, ob sich nicht auch die Inhaltlichkeit der christlichen Botschaft vom zentralen Verflüssigungsphänomen her irritieren lassen müsste, von einer ereignisbasierten Zeitlichkeit her.“³³

Die Hinweise Schüßlers führen zu einer entscheidenden Pointe auch des Programms „Gemeinde auf Zeit“: Es geht nicht um ein taktisches Anpassen an eine fluide und liquide gewordene Gesellschaft, um ihr – vermittelt über situative Events – doch noch die Gegenwart einer hochverbindlichen kontinuierlichen Gemeinschaft schmackhaft zu machen, wie es manche Gemeindeaufbauprogramme suggerieren. Vielmehr lehrt der Blick auf neue Formen liquider Kirchlichkeit und Gemeindlichkeit, dass das Wesentliche des christlichen Glaubens selbst fluiden Charakter hat: Es geht um ereignishaft Prozesse von Zeitverschränkungen, Verdichtungen von Zeit, von intensiver Erinnerung, Vergegenwärtigung und Erwartung des Heils Gottes. Beten, Eucharistie feiern, Segnen und Hoffen sind alles Vollzüge mit spezifischer begrenzter und zugleich verdichteter Temporalität. Es gibt den Glauben und damit auch die Gemeinde der Glaubenden also gar nicht anders denn „auf Zeit“.

³¹ Vgl. zusammenfassend Fechtner, Kristian: Kirche von Fall zu Fall. Kasualpraxis in der Gegenwart – eine Orientierung, Gütersloh 2003, 12–29, besonders 27.

³² Vgl. zusammenfassend: Schüßler, Michael: Liquid church als Ereignis-Ekklesiologie. Über Verflüssigungsprozesse in Leben, Lehre und Kirche, in: PThl 34 (2014) H.2, 25–43.

³³ Schüßler, Liquid church, 38.

Damit liegt eine wesentliche Pointe des Leitbegriffs „Gemeinde auf Zeit“ von vornherein jenseits der unfruchtbaren Entgegensetzung von Parochien und anderen kirchlichen Orten. Die Herausforderung einer besseren zeitlichen Passung zwischen Ausdrucksformen der Kommunikation des Evangeliums und den Lebensrhythmen spätmoderner Menschen betrifft alle Formen von Gemeindlichkeit gleichermaßen. Kybernetisch erinnert daher der Programmbegriff „Gemeinde auf Zeit“ primär daran, die Zeitlichkeit des Evangeliums ernst zu nehmen und die zeitlichen Passungsverhältnisse der Kommunikation des Evangeliums genauer in den Blick zu nehmen.

3. Polyphonie der Zeitrhythmen: Perspektiven für die Gemeindeentwicklung

Begibt man sich auf die Ebene konzeptioneller Empfehlungen für die Gemeinde- und Kirchenentwicklung, so fällt auf, dass in vielen veröffentlichten Konzepten die Fragen des Raumes und der Vielfalt der kirchlichen Orte in den Vordergrund rücken.³⁴ Das Kirchenreformprogramm der ELKB „Profil & Konzentration“ (seit 2017)³⁵ arbeitet etwa prioritär mit der Forderung nach einer „Kirche im Raum“ (bzw. „in neuen Räumen“, konkret gemeint ist die forcierte Regionalisierung).

Auch in etlichen jüngeren wissenschaftlichen Studien zur Gemeindetheorie, -entwicklung und -aufbau rückt die Zeitstruktur christlicher Gemeinde zugunsten von Fragen der Örtlichkeiten und Räume deutlich zurück. Nicht zufällig mündet die große gemeindetheoretische Studie von Johannes Zimmermann am Ende in die Entfaltung des Bildes des „Hauses“ – selbst da, wo dieses Haus in eschatologische Zusammenhänge gerückt wird: „Das ‚Haus‘ steht als noch nicht vollendete Gestalt der Gottesherrschaft und zugleich als deren antizipierende Realisierung paradigmatisch für die christliche Gemeinde insgesamt und wird so zum ‚Vor-Ort‘ des Reiches Gottes (R. Bohren).“³⁶

³⁴ Exemplarisch etwa bei Lück, Wolfgang: Die Zukunft der Kirche. Evangelische Gemeinden im 21. Jahrhundert, Darmstadt 2006, hier das 3. Kapitel „Die Entdeckung ‚heiliger‘ Orte und Räume“ (53–77), dem eben kein entsprechendes Kapitel zur Entdeckung „heiliger“ Zeiten zur Seite steht.

³⁵ Vgl. URL: <http://akzente.bayern-evangelisch.de/der-reformprozess-profil-und-konzentration#508> (letzter Abruf: 14.06.2018).

³⁶ Zimmermann, Johannes: Gemeinde zwischen Sozialität und Individualität. Herausforderungen für den Gemeindeaufbau im gesellschaftlichen Wandel (Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung; 3), Neukirchen-Vluyn 2006, 498 u. ausführlicher 485. Müsste es – abgesehen vom Reiz der Vorort-Metaphorik und des Bezuges auf R. Bohren – nicht eigentlich „Vor-Zeit“ des Reiches Gottes heißen? Und wäre dann neben dem „Haus“ nicht mindestens auch die „Feier“ als Zeitform dieses gemeindlichen Vorgriffs als zentrale gemeindliche Kategorie zu entfalten?

Auch das gemeindepädagogisch wirksam gewordene Bild „Gemeinde als große Karawanserei“³⁷ ist ja zunächst ein Orts-Bild. Aber hier klingt eben zugleich ein bestimmtes Zeitverständnis von Gemeindlichkeit mit an: Die Menschen verbleiben nicht dauernd in der Karawanserei. „Sie halten sich eine Zeit lang dort auf, dann ziehen sie weiter. Irgendwann kehren sie zurück oder erreichen irgendwo wieder einen Ort, an dem sie innehalten.“³⁸ In dieser Zeit des Rastens und Tankens passiert Unterschiedliches. In jedem Fall aber erhält man dort „Wasser und Nahrung“, zugleich „erzählen“ die Menschen „Geschichten, tauschen Erfahrungen aus“³⁹.

Gemeindeentwicklungsprogramme arbeiten nicht selten mit der Suggestion des Singulars: So als gebe es die ‚eine‘ Gemeinde auch als empirische Sozialform. Hingegen haben die netzwerkanalytischen Befunde der KMU V bestätigt, was jeder aufmerksame Beobachter ohnehin weiß und in der gemeindepädagogischen Fachliteratur oft beschrieben wurde: Jede formale Gemeinde zerfällt in zahlreiche Netzwerke und Knotenpunkte der Kommunikation, teils institutionell und organisatorisch verfestigt, teils fluide und sich ständig verändernd.⁴⁰ Die Suggestion der einen beständigen ‚Gemeinde‘ hängt stark an der Stabilität von Orten (die örtliche Kirche, das Gemeindehaus), ritualisierten Zeiten (das Läuten der Glocken) und Personen (der ortsbekannte Pfarrer, die Kirchenmusikerin). Erst in der beobachtend-summierenden Sicht von (meist hauptamtlichen) Mitgliedern der Gemeindeleitung ergibt sich ein übergeordnetes Zeit- und Orts-Gewebe namens „Gemeinde“. „Der Begriff Gemeinde ist dabei ein abstrahierendes Summarium für Begegnungen und Prozesse unterschiedlicher Art, welche das Individuum kaum je in seiner Gänze, meist nur in den für es wichtigen Ausschnitten und Konkretionen erfährt.“⁴¹ Insofern ist deutlicher zwischen dem Gemeinde-Begriff kirchlicher Anbieter bzw. der Kirchen- und Gemeindeleitung und der erfahrenen Gemeindlichkeit von Kirchengliedern zu unterscheiden. Letztere folgt vielfältigeren Rhythmen, als es die normativen kirchlichen Konzeptionen oft vorsehen.

Der heuristische Begriff der „Gemeinde(n) auf Zeit“ soll hier also so verstanden werden, dass alle möglichen Vergesellungsformen in den Blick kommen sollten, in denen sich die christliche Existenz „zwischen den Zeiten“ als einer gemeinschaftlich gelebten Existenz erfahren lässt. Die Aufgabe von Gemeindeentwicklung bestünde dann vor allem darin, die Zeiten (und natürlich auch Räume) offen zu halten und zu gestalten, damit sich heute für die pluralisierten Lebensverhältnisse Zeitfenster einer „Gemeinde auf Zeit“ öffnen können.

³⁷ Foitzik, Karl / Goßmann, Elsbe: Gemeinde 2000. Wenn Vielfalt Gestalt gewinnt. Prozesse, Provokationen, Prioritäten (Gemeindepädagogik; 9), Gütersloh 1995, 103.

³⁸ A.a.O., 104.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Vgl. den Beitrag von Birgit Weyel in diesem Band.

⁴¹ Degen: Gemeindepädagogik als Frageperspektive, 131.