

6. Materialkapitel III: Gemeinsam lernen, beten und singen

In Kapitel 6 stelle ich die Dynamiken der Konvivialität vor, die sich konkret in den drei Handlungsfeldern der Arbeit mit Jugendlichen, der gemeinsamen religiösen Praxis und der Musik äussern. Die Vision der interkulturellen Kirche als Gemeinschaft spielt auch hier eine zentrale Rolle. Ich stelle dar, wie die Forschungsgemeinden diese Vision in Praktiken überführen, die diese Vision zum Ausdruck bringen und ihren normativen Gehalt einholen sollen. Die *Arbeit mit Jugendlichen* stellt für die Forschungsgemeinden eine zentrale Aufgabe dar (6.1). Sie bieten verschiedene Aktivitäten für Jugendliche an. Dahinter stehen Überlegungen, die das Thema Diversität bzw. Interkulturalität für die Jugendlichen konkretisieren: Die Jugendlichen sollen einander in ihrer unterschiedlichen religiösen Sozialisierung wahrnehmen. In der Beschäftigung mit der Identitätsentwicklung der Jugendlichen tritt die Bedeutung, die der Himmelsfels als Ort für sie hat, dezidiert hervor.¹ Im Abschnitt 6.2 stelle ich die liturgischen Formen vor, die die Forschungsgemeinden entwickelt haben und miteinander feiern. Dabei spielt der gemeinsame Vollzug ebenso eine Rolle wie die individuelle Frömmigkeitspraxis. In der *gemeinsamen religiösen Praxis* werden verschiedene Wege angeboten und die Partizipation in der Gestaltung und der Konzeption der religiösen Praxis hervorgehoben. Die Relevanz der Sprache, die ich in 5.1 dargestellt habe, wird daran noch einmal deutlich. *Musik als Aktivität* ist das zentrale Thema im Abschnitt 6.3. Ich nehme das gemeinsame Musizieren und das für die Forschungsgemeinden damit verbundene inklusive Potential in den Blick. Sprache in ihrer Bedeutung für die Musik und das Musizieren tritt hier noch einmal hervor.² In allen drei Handlungsfeldern liegt ein Schwerpunkt auf der individuellen Gestaltungsmacht. Die For-

1 S. Abschnitt 5.2.6.

2 S. Abschnitt 5.1.6.

schungsgemeinden wollen mit einem partizipativen Ansatz die aktive Beteiligung aller ermöglichen. Demgegenüber gehen die Teilnehmenden manchmal auf Distanz. Ein weiteres Moment der Gestaltungsmacht ist mit der Reflexion der Vision von interkultureller Kirche als Gemeinschaft beschrieben, die immer wieder als Orientierung für Aktivitäten aufgerufen wird. Die drei Handlungsfelder sind jedoch auch auf direkte Weise miteinander eng verbunden. Musizieren und religiöse Praxis haben einen sehr engen Zusammenhang, da die Musik auch einen wichtigen Aspekt in den liturgischen Formen darstellt. Ein wichtiger Punkt in der Arbeit mit den Jugendlichen ist das gemeinsame Beten, bei dem Unterschiedlichkeit und Gemeinsamkeit erfahren werden kann. Die drei Handlungsfelder verbindet auch, dass in ihnen Partizipation als wichtiges Prinzip für die Forschungsgemeinden sichtbar wird.

6.1 Voneinander lernen miteinander umzugehen: Das Handlungsfeld der Arbeit mit Jugendlichen

Als erstes der drei Handlungsfelder stelle ich im Folgenden die Arbeit mit Jugendlichen vor. Ein vergleichender Blick auf die Forschungsgemeinden zeigte, dass die Arbeit mit Jugendlichen an beiden Orten eine zentrale Rolle spielt.

6.1.1 Einleitung: Christliche Jugendarbeit

Zunächst verorte ich das Handlungsfeld der Arbeit mit Jugendlichen in den Forschungsgemeinden im Zusammenhang mit der *kirchlichen bzw. christlichen Jugendarbeit* als gemeinde- und sozialpädagogische Aufgabe.

Jugendarbeit muss für den bundesdeutschen Kontext zunächst grundlegend im Kontext der *gesetzlichen geregelten Jugendhilfe* (Sozialgesetzbuch (SGB VIII)) verortet werden.³ Damit steht die kirchliche bzw. christliche

3 S. für den allgemeinen Zusammenhang z.B. Tobias Braune-Krickau/Stephan Ellinger: Diakonische Jugendarbeit: Begriffe, Themengebiete und Handlungsfelder, in: Dies. (Hg.): Handbuch diakonische Jugendarbeit, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2010, 3–25, hier 3–6; Bianca Dümling/Stefan Jung: Interkulturelle Öffnung in der christlichen Jugendarbeit – Problem, Diagnose, Therapie, in: Bianca Dümling/Kerstin Löchelt/Germo Zimmermann (Hg.): Christliche Jugendarbeit in der Migrationsgesellschaft. Begegnungen mit kultureller und religiöser Vielfalt gestalten, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2018. Silke Gütlich: Bedarfe einer zukunftsfähigen evangelischen Jugendarbeit, fokussiert durch die haupt- und ehrenamtlichen Experten des

Jugendarbeit im Kontext der allgemeinen Jugendhilfe.⁴ Als *christlich qualifizierte* Jugendarbeit ist sie vor einem zweiten Hintergrund zu bestimmen: der *Orientierung auf das Evangelium* hin und vor dem Horizont einer *christlichen Anthropologie*, die sich auf die Ebenbildlichkeit und Anerkennung aller Menschen beruft.⁵ Corsa und Freitag formulieren für evangelische (d.h. kirchliche) Jugendarbeit: »Jugendarbeit ist ein institutionell abgesicherter, pädagogischer Gestaltungsort. Sie schafft informelle Lernwelten und ist ein Ort der non-formalen Bildung«. ⁶ *Christliche Jugendarbeit* kann dann, wie es Dümling et al. exemplarisch beschreiben,⁷ als Bereich der Jugendarbeit verstanden werden, die über die institutionell-kirchlich verantwortete Jugendarbeit hinausgeht. In der wissenschaftlichen Beschäftigung ist die *aussergemeindliche* und *überkonfessionelle* Perspektive als *christliche* Jugendarbeit bislang nur wenig bedacht.⁸

Handlungsfeldes. Diss., Kassel: kassel university press, 2021; Wibke Riekmann: Die Studien zur Konfirmandenarbeit: Aus der Perspektive der Jugendarbeitsforschung und -theorie, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 69 (2017), 307–316, hier 309–311; als grundlegender Hinweis auf Jugendarbeit im Rahmen der Jugendhilfe in Deutschland sei hier verwiesen auf § 11 SGB VIII Jugendarbeit: Bundesrepublik Deutschland: Sozialgesetzbuch Achtes Buch Kinder- und Jugendhilfe. SGB VIII, 2024.

- 4 S. § 11 (1), SGB VIII Jugendarbeit, Bundesrepublik Deutschland: Sozialgesetzbuch, 2024. Dabei sind unterschiedliche Ziele für die Jugendhilfe vorgegeben. Diese spielen jedoch für meine weiteren Ausführungen keine Rolle.
- 5 Eine allgemeine theologische Begründung für christliche Jugendarbeit bietet Weber: Grundlagen, 2018.
- 6 Mike Corsa/Michael Freitag: #immerandersweiter. Bericht über die Lage der jungen Generation und die evangelische Kinder- und Jugendarbeit 2018, Hannover: aej Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in Deutschland e.V., 2018, 92. Im Original mit Hervorhebungen.
- 7 S. Dümling/Löchelt/Zimmermann (Hg.): Christliche Jugendarbeit, 2018.
- 8 Einen etwas anderen Schwerpunkt setzen Braune-Krickau/Ellinger, die diakonische Jugendarbeit auch und vor allen Dingen in nicht-institutionellen Zusammenhängen versteht, die auch nicht-christlich sein kann. Dort überwiegt die sozialpädagogische Ausrichtung der Jugendarbeit, s. Braune-Krickau/Ellinger: Diakonische Jugendarbeit, 2010. Aktuelle empirische Untersuchungen, die auch im freikirchlichen Kontext angesiedelt sind, untersuchen v.a. die Religiosität der Jugendlichen allgemein. Christliche Jugendarbeit kommt dann (höchstens) im Zusammenhang mit ehrenamtlichem Engagement oder mit Blick auf die Teilnahme an konkreten Angeboten als Thema zum Tragen, s. Tobias Faix/Silke Gütlich: Macht Jugend Kirche lebendig? Empirische Erkundungen zum Verhältnis von hochreligiösen Jugendlichen zur Kirche, in: Stefan Jung/Thomas Katzenmayer (Hg.): Lebendige Kirchen: Interdisziplinäre Denkanstöße und Praktische Erfahrungen, Göttingen, Bristol: V&R Unipress, 2018, 57–70; Faix et al.: Empirica, 2018.

Kirchliche Jugendarbeit weist demgegenüber i.d.R. einen *konfessionellen* Bezug auf und findet im Rahmen der institutionalisierten Kirchen (im vorliegenden Fall: den protestantischen Landeskirchen) statt. Evangelische Jugendarbeit wird damit unter diesen Voraussetzungen gestaltet. Kirchliche Jugendarbeit stellt in diesem Sinne einen spezifischen Fall christlicher Jugendarbeit dar. Ich verwende *kirchliche Jugendarbeit* als Begriff im Folgenden i. S. dieses institutionell-evangelischen Zuschnitts.

Mit Corsa ist jedoch der grundlegende Charakter christlicher und auch kirchlicher Jugendarbeit als *gesellschaftlich relevanter Ort von Jugendentwicklung* festzuhalten. Neuere Ansätze in der christlichen Jugendarbeit weisen zudem auf die Notwendigkeit und das Potential milieusensibler und migrationssensibler Jugendarbeit hin, die auf die spezifischen Bedarfe und Herausforderungen antwortet.⁹

Im Folgenden beschreibe ich die Aktivitäten der Jugendarbeit auf dem Himmelsfels mit dem Begriff *christliche Jugendarbeit*. Die Aktivitäten in Hamburg sind teils als dezidiert kirchliche Jugendarbeit, teils als christliche Jugendarbeit zu verstehen. Insbesondere in Hamburg zeigt die Verortung des interkulturellen Konfi-Kurses im religionspädagogischen Zusammenhang der Konfirmand:innenarbeit einige Spezifika auf.¹⁰ Es handelt sich in beiden Fällen um lokal organisierte und verantwortete Jugendarbeit, im Wortsinn also um *gemeindliche* Jugendarbeit.¹¹ Die *Zielgruppe* der Jugendarbeit ist altersmässig in der Adoleszenz angesiedelt (beginnend mit ca. 12–13 Jahren im

9 S. Tobias Braune-Krickau: Pädagogisches Handeln bei Milieuunterschieden und -konflikten, in: Tobias Braune-Krickau/Stephan Ellinger (Hg.): Handbuch diakonische Jugendarbeit, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2010, 389–411, hier 408–410; Haubold/Karcher/Niekler: Jugendarbeit, 2019, 15–16; Dümling/Jung: Interkulturelle Öffnung, 2018, 79–82. Geisen und Riegel stellen die aktuellen Herausforderungen für Jugendliche allgemein dar, Christine Riegel/Thomas Geisen: Zugehörigkeit(en) im Kontext von Jugend und Migration – eine Einführung, in: Dies. (Hg.): Jugend, Zugehörigkeit und Migration. Subjektpositionierung im Kontext von Jugendkultur, Ethnizitäts- und Geschlechterkonstruktionen, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010, 7–23.

10 Darauf gehe ich im Abschnitt 6.1.3.2 ein.

11 Im Gegensatz zu verbandlich organisierter Jugendarbeit, wie sie z.B. in der Evangelischen Jugend oder dem CVJM verantwortet wird. Diese weisen eigene, in der Regel von der Kirche bzw. anderen lokalen religiösen Gemeinden unabhängige Strukturen auf, die überregional organisiert sind. S. hierzu ausführlicher: Gütlich: Bedarfe, 2021, 106–108.

Fall der jüngsten Jugendlichen Gruppe, die des Konfi-Kurses).¹² Die ältesten Jugendlichen im Feld sind Anfang 20, dies betrifft v.a. diejenigen, die bereits Verantwortung in Aktivitäten übernehmen, z.B. in Camps auf dem Himmelsfels oder in der Jugendgruppe *Living By Faith* in Hamburg. Ich spreche im Folgenden der Einfachheit halber allgemein von *Jugendlichen*. Dies entspricht auch der Definition von Jugendlichen, wie sie die gesetzliche Jugendhilfe bestimmt (bis zum Alter von 27 Jahren).¹³ Von Seiten der Forschungsgemeinden ist die Jugendarbeit offen für alle Jugendlichen, auch wenn sich z.B. im interkulturellen Konfi-Kurs in Hamburg de facto eine Beschränkung auf die Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde, die ACC und die CAMI zeigt. Die Forschungsgemeinden stellen den Kontakt zu den Jugendlichen primär über Kirchen und Gemeinden her, sodass viele der teilnehmenden Jugendlichen einen religiösen Bezug haben.¹⁴ An beiden Orten ist eine Sensibilität für die ökonomischen Ressourcen der Familien festzuhalten, die für eine Teilnahme an Aktivitäten wie Camps, Ferienfreizeiten oder Konfifahrten erforderlich sind.¹⁵

Kirchliche bzw. christliche Jugendarbeit kann mit Blick auf ihre konzeptionelle Ausrichtung genauer bestimmt werden. So unterscheidet Kunstmann

»de[n] sozial-integrative[n] [Ansatz], der sich um eine Eingliederung in die Gemeinschaft bemüht; de[n] emanzipatorische[n], der vor allem die Selbständigkeit der Jugendlichen anzielt; de[n] erlebnisorientierte[n], der Jugendlichen zunächst schlicht Spaß bescheren will; schließlich de[n] le-

-
- 12 Auf die Zielgruppen habe ich bereits in Kapitel 2 hingewiesen. Ich möchte noch darauf hinweisen, dass im Bereich der Camp-Arbeit auf dem Himmelsfels auch vereinzelt Beobachtungen zu einem Camp mit Kindern und Jugendlichen im Alter von 6 bis 16 Jahren eingeflossen sind, dies jedoch nur an den Stellen, an denen die Beobachtungen keinen Unterschied zwischen den Altersgruppen aufwiesen.
 - 13 S. Braune-Krickau/Ellinger: *Diakonische Jugendarbeit*, 2010, 11; § 11 (3) SGB VIII, Bundesrepublik Deutschland: Sozialgesetzbuch, 2024.
 - 14 Für den Himmelsfels kommen noch weitere Kontakte über die Arbeit mit Geflüchteten hinzu. Allerdings sind die Träger der Geflüchtetenarbeit häufig christliche Kirchen und Gemeinden, auch wenn die Arbeit selbst nicht-religiös ist.
 - 15 Auf dem Himmelsfels bittet man darum, den eigenen Möglichkeiten entsprechend einen Teilnahmebeitrag für ein Camp zu zahlen. In Hamburg wird insbesondere bei den Konfifahrten darauf geachtet, dass Familien unterstützt werden, wenn es notwendig ist.

bensweltorientierte[n], der sich an der Lebensfähigkeit der Jugendlichen orientiert.«¹⁶

M. E. ist hier ein Ansatz zu ergänzen, der sich v.a. in der Förderung religiöser Erfahrung äussert. Ein *religiös-emanzipatorischer* Ansatz, der z.B. in nicht-formalen Bildungsangeboten (Konfirmand:innenarbeit) oder in religiösen Erfahrungssettings Anwendung findet. Ein religiös-emanzipatorischer Ansatz zielt auf die Förderung religiöser Erfahrung, die Bildung und Reflexion über den christlichen Glauben und lebt v.a. von gemeinsamen religiösen Praktiken (z.B. Jugendgottesdienst). Dies hebt m.E. den spezifischen Charakter christlicher Jugendarbeit hervor.

Im Folgenden stelle ich Aspekte der Jugendarbeit in den beiden Forschungsgemeinden vor. Zunächst führe ich aus, welche gemeindepädagogischen Überlegungen der Jugendarbeit zugrunde liegen (6.1.2). Daran schliesse ich das Thema Intergenerationalität an, das einen relevanten Zusammenhang zur Jugendarbeit hat (6.1.3). Im Anschluss stelle ich die verschiedenen Aktivitäten vor, die die Forschungsgemeinden konkret anbieten (6.1.4). Zwei Strategien des Lernens haben sich in der Analyse herauskristallisiert, die gemeindepädagogische Aspekte und die Normative aus Kapitel 4 aufnehmen (6.1.4). Zuletzt stelle ich die Erfahrung der Jugendlichen dar (6.1.5). Damit vollziehe ich auch einen Perspektivwechsel. Während ich zunächst v.a. die Deutungen der Verantwortlichen¹⁷ und den Anhalt an die Praxis in den Blick nehme, kommen mit der Reflexion der Jugendlichen die Aufnahme und die Rezeption der zuvor angestellten Überlegungen aus Sicht der Teilnehmenden, d.h. der Jugendlichen, in den Blick.

6.1.2 Die gemeindepädagogische Konzeption der Jugendarbeit

Die Verantwortlichen bringen grundsätzliche Überlegungen zur Jugendarbeit als Handlungsfeld der Forschungsgemeinden zur Sprache. Diese Überlegungen stellen Aspekte einer gemeindepädagogischen Konzeption der Jugendarbeit dar, da sie genuin auf die Arbeit der Forschungsgemeinden als Orte der

16 Joachim Kunstmann: Religionspädagogik. Einführung und Überblick, Stuttgart: Narr Francke Attempto, 2021, 187.

17 Ich spreche hier i.d.R. von »Verantwortlichen« und beziehe mich damit, wie im Abschnitt 4.3 dargestellt, auf die Verantwortlichen für die Durchführung und Organisation der Aktivitäten. Dies ist erforderlich, um die unterschiedlichen Perspektiven herauszustellen.

Gemeindepädagogik bezogen ist. Dazu gehört das Verständnis von Jugendarbeit als Bildungsarbeit, die interkulturelle Ausrichtung der Jugendarbeit und spezifisch das Thema Intergenerationalität.

6.1.2.1 Bildungsarbeit

Die Verantwortlichen verstehen ihre Jugendarbeit als *Bildungsarbeit*. Dies ist sowohl auf soziale Themen bezogen (*sozial-integrativer* bzw. *sozialpädagogischer* Ansatz) als auch auf die religiöse Bildung im weiten Sinne (*religiös-emanzipatorischer* Ansatz). Hier wird die doppelte Verortung christlicher Jugendarbeit sowohl in einem gesellschaftlichen Rahmen als auch in einem christlichen Horizont deutlich. Dies spiegelt auch das Verhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft, wie ich es im Abschnitt 4.1.4.4 herausgearbeitet habe.

Das Verständnis der Jugendarbeit als Bildungsarbeit präzisiere ich durch eine theoretische Einordnung. Der Bereich der *nicht-formalen Bildung* ist von *formaler Bildung* zu unterscheiden, wie sie z.B. in der Schule stattfindet. Sie zeichnet sich durch Freiwilligkeit der Teilnahme, Erfahrungsorientierung, einen geringeren Professionalisierungsgrad¹⁸ der Leitenden und häufig eine programmatisch-inhaltliche Ausrichtung aus.¹⁹ In Hamburg ist der Konfi-Kurs im Bereich der nicht-formalen Bildung zu verorten. Die Aktivitäten des Himmelsfels (v.a. Camp-Arbeit) sind ebenfalls im Bereich der nicht-formalen Bildung einzuordnen, auch wenn das Bildungsinteresse (die inhaltliche Ausrichtung) eher implizit ist.²⁰ Auf dem Himmelsfels gibt es zudem auch Angebote im Bereich der formalen Bildung: die Ausbildungs- und Fortbildungsangebote, die für Jugendliche und Erwachsene u.a. in Kooperation mit

18 Damit ist dezidiert nicht eine geringe professionelle Kompetenz im fachlichen Sinne gemeint, sondern ein hoher Grad an ehrenamtlicher Beteiligung.

19 S. hierzu Henrik Simojoki: Theologie der Konfirmandenarbeit und religionspädagogische Jugendforschung. Versuch einer Verschränkung auf der Begründungsebene religiöser Bildung, in: Friedrich Schweitzer/Georg Hardecker/Christoph H. Maass et al. (Hg.): Jugendliche nach der Konfirmation. Glaube, Kirche und eigenes Engagement – eine Längsschnittstudie, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016, 156–166, hier 158; Riekman: Studien, 2017, 308–309.

20 Zur Verdeutlichung: Für den Konfi-Kurs werden explizit Lernziele formuliert, z.B. Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde: Konfirmation; für den Himmelsfels wird eine Bandbreite an Aktivitäten und Erfahrungen genannt, die angeboten werden bzw. gemacht werden können, s. Werner Pfetzing Stiftung Himmelsfels: Ferien-Camps, 2024, <https://himmelsfels.de/programm/ferien-camps/>, zuletzt aufgerufen am 17.06.2024.

der CVJM-Hochschule bzw. laut Ankündigung ab voraussichtlich Sommer 2024 eigenständig am Himmelsfels-Kolleg durchgeführt werden.²¹

Die Aktivitäten in der Jugendarbeit werden ausserdem von pädagogischen Zielen oder Strategien bestimmt, die die Verantwortlichen für die gemeindlichen Aktivitäten allgemein formulieren. Diese Ziele und Strategien treffen daher nicht nur, aber auch für die Arbeit mit Jugendlichen zu.

Die Verantwortlichen benennen verschiedene Ziele und Merkmale der gemeindlichen Aktivitäten. Dazu gehört die *Vermittlung von (religiösen, interkulturellen) Inhalten*, ein Fokus auf die *Begegnung miteinander* und das Ziel, eine *gute Zeit* zusammen zu haben. Der Fokus auf die Begegnung erweist sich als zentral, da aus der Sicht der Verantwortlichen ausgehend von der Begegnung Reflexionsprozesse angestossen werden (können):

Von Menschen, die interessiert aneinander sind, ja? Und dadurch können auch Vorurteile abgebaut werden. Weil zwar was fremd ist, erschreckt erstmal, ja? Und auch die kindliche Erziehung ist so: man darf mit den Fremden nicht spielen; oder: nicht – Vorsicht, ne? Was fremd ist. Ja, da musst du alles noch mal durch dein Begegnung in Frage stellen. Und wie kannst du das in Frage stellen ohne Begegnung? Deswegen ist Begegnung wichtig, Begegnung ist wichtig. (HH_Int_Hezekiah_11.06.2021, Abs. 42)

Dies zeigt sich auch in den Aktivitäten und Veranstaltungen der Forschungsgemeinden. Häufig ist die Begegnung der Teilnehmenden selbst das Ziel der Veranstaltung, nicht so sehr die Vermittlung eines Inhalts.²²

6.1.2.2 Spezifizierung: Interkulturelle Jugendarbeit

Die Verantwortlichen reflektieren die *Interkulturalität* in ihrer Relevanz für die Jugendarbeit in den Forschungsgemeinden. Sie halten zunächst eine interkulturelle Normalität in der Lebenswelt der Jugendlichen fest, die sie z.B. in der Schule erlebten:²³ »W/weil viele, die hier zur Schule gehen, haben

21 S. Himmelsfels Kolleg: Erzieher*in – Ausbildung – Jugendreferent*in. Himmelsfels Kolleg. Flyer, 2023.

22 Dies zeigt sich z.B. im Angebot des Café Mandela, für das das gemeinsame Essen als ein zentrales Merkmal genannt wurde. Der Austausch über ein Thema stellt einen zweiten Gesichtspunkt dar. S. hierzu auch den Abschnitt 5.2.5.

23 Die Verbindung eines solchen interkulturellen Umfeldes mit der Frage nach daraus erwachsenden interkulturellen Kompetenzen betrachte ich anhand des *interkulturellen Lernens* im Abschnitt 6.1.4 genauer.

in ihren Schulklassen natürlich – ist ihnen das nicht fremd, da sind immer Kinder aus, aus, aus anderen Kulturen und Religionen auch.« (HH_Int_Hannah_03.06.2021, Abs. 56)

Vor diesem Hintergrund braucht es aus Sicht der Verantwortlichen eine Sensibilität für damit verbundene Aspekte, weil diese Normalität der Interkulturalität sich auch in den Gruppen der Jugendlichen niederschlägt, die an den Aktivitäten teilnehmen.

Der Teamer erklärt, dass für seine afrikanischen bzw. afrikanisch erzogenen oder geprägten Jugendlichen – aber auch allgemein – er wahrnehme, dass sie Zuhause sehr streng reglementiert würden und wenig lernen würden, sich selbst zu begrenzen. Das sei diese Woche eine grosse Herausforderung gewesen, aber er sei sehr dankbar für die Strenge und Struktur, die diesmal auch von Seiten des Himmelsfels mehr da gewesen seien, das wäre sehr gut gewesen. (HF_TnB_B#1_IYSC_03.-04.08.2022, Abs. 15)

Diese interkulturelle Sensibilität ist nicht auf Fragen der Erziehung beschränkt, sondern betrifft auch z.B. Stadt-Land-Unterschiede oder milieuspezifische Aspekte. Ein anderer Aspekt zeigt sich z.B. in der engen Begleitung der Eltern und Erziehungsberechtigten, deren Kinder den interkulturellen Konfi-Kurs in Hamburg besuchen, durch den Pastor des AZB. Diese Sensibilität erfordere auch Zeit für die notwendige Kommunikationsarbeit (s. 6.1.3.2).

Die Verantwortlichen zielen in der Ausrichtung der Jugendarbeit auf einen Aspekt der Interkulturalität ab, der bereits im Abschnitt 4.1.3.1 thematisiert wurde, aber hier deutlicher hervortritt. Die Jugendlichen sollen primär in ihrer *unterschiedlichen religiösen Sozialisierung* adressiert werden.²⁴ Auf diese Erfahrung von Verschiedenheit zielen beide Forschungsgemeinden in ihrer Arbeit mit den Jugendlichen ab. Daher geht die Perspektive der Jugendarbeit in den Forschungsgemeinden über Migrations- oder Milieusensibilität hinaus, auch wenn die Auseinandersetzung mit Transnationalität und Intergeneratio-

24 Dies zeigt sich insbesondere im Konfi-Kurs (s. Abschnitt 6.1.3.2) oder im Zusammenhang mit der Strategie des Interkulturellen Lernens (s. Abschnitt 6.1.4). Demgegenüber nehmen die Jugendlichen sich an vielen anderen Punkten überhaupt nicht als unterschiedlich wahr: »Wenn ja, Jugendlichen, die die Welt verbessern wollen, die Ideen haben und die diskutieren über alles, alle, alle, alle möglichen Themen. (.) Ja. Kindererziehung oder Familie gründen, ja, wer mit wem ja Schluss gemacht hat und so weiter, das ist so (lacht).« (HH_Int_Hezekiah_11.06.2021, Abs. 101)

nalität eine Rolle spielt (s. 6.1.2.3). Zudem wird damit der Faktor des religiösen Bildungsinteresses hervorgehoben.

Drittens verstehen die Verantwortlichen das Handlungsfeld der Jugendarbeit explizit als eine Arbeit, die auf die *Zukunft der Kirche* ausgerichtet ist. Dies ist manchmal sowohl im Sinne einer ›Kirchentreu‹ gemeint als auch auf die ekklesiologische Vision der interkulturellen Kirche bezogen:

Here you can experiment things, (.) the young people they are like: ›We're tired of this normal.‹ (.) Then we say: ›Okay, if you are tired of the normal, how would you have them?‹ So, (.) asking them that question is also giving them space. And so that is Himmelsfels for them. They come here to experiment new things, that they take back to their various churches and they think it will help them, yeah. (HF_Int_Bishop_04.08.2022, Abs. 43)

Damit lässt sich die gemeindepädagogische Konzeption der Jugendarbeit in den beiden Forschungsgemeinden in die grundlegenden Bestimmungen einordnen, wie ich sie einleitend herausgearbeitet habe. Das besondere Profil der Jugendarbeit als *christliche Jugendarbeit* in einem interkulturellen Zusammenhang (oder mit einer interkulturellen Ausrichtung) zeigt sich dann im offenen gedachten Raum der religiösen Erfahrung, in der Reflexion interkulturell sensibler Themen und in der Zukunftsorientierung der Kirche durch die Arbeit mit Jugendlichen.

6.1.2.3 Intergenerationalität und Interkulturalität

Der zuvor dargestellte Aspekt der Interkulturalität kommt jedoch nicht nur als Reflexionsthema für die Jugendarbeit zum Tragen, sondern formt auch den Kontext mit, in dem die Forschungsgemeinden ihre Jugendarbeit konzipieren. Ein zweites zentrales Thema für die Jugendarbeit ist daher die Auseinandersetzung um *Interkulturalität zwischen den Generationen*. Mit dem Stichwort *Generationen* bzw. *Intergenerationalität* nehme ich im Folgenden das Verhältnis zwischen der Generation der Eltern und der der Kinder und Jugendlichen, die an den Aktivitäten der Jugendarbeit teilnehmen, in den Blick.²⁵

25 Mit *Eltern* möchte ich die Unterscheidung zwischen den Generationen hervorheben. Ich bezeichne damit nicht das Verhältnis zwischen den einzelnen Personen. Die erwachsenen Verantwortlichen, die sich dazu äussern, sind häufig Personen, die selbst als Angehörige der ersten Generation Teil dieser interkulturell-intergenerationalen Beziehungen sind.

Ein Aspekt beschreibt die unterschiedlichen Bedürfnisse, die die Elterngeneration im Gegenüber zu den Jugendlichen hat. Dabei sind sowohl die Eltern gemeint, die in erster Generation als Migrant:innen nach Deutschland kamen, als auch die Eltern, die selbst keine Migrationsgeschichte haben, aber noch stark von der gesellschaftlich-politischen Lage zwischen den 1960er und den 1990er Jahren in Deutschland und den damit verbundenen Debatten um Asyl und Migration geprägt sind.²⁶ Die Akteur:innen beschreiben, dass in der Elterngeneration (noch) mehr interkulturelle Bildung als in der Generation der jungen Menschen notwendig sei:

I think it is it's a cultural exchange, in every stage of life it's important. Some of these parents never had the the opportunity of sitting together with people from African decent on a table or eating together, discussing certain things. Maybe they had certain questions in mind that they really wanted to ask somebody from Africa one day. You never know. You never know. (HH_Int_Hezekiah (2)_13.07.2022, Abs. 28)

Die Akteur:innen haben dabei die Situation der Jugendlichen, die zur sog. zweiten Generation²⁷ gehören, spezifisch im Blick. Diese stellt sich anders dar als die der Jugendlichen, die in Familien ohne Migrationsgeschichte aufwachsen. Jugendliche der 2nd generation bewegen sich in mindestens zwei ›Welten‹ und bestimmen ihre Identität über verschiedene Aspekte (*Identitätsmarker*), die auch mit der familiären Migrationsgeschichte zusammenhängen.

Intercultural in a sense that the children have different background, they come from different socialization. Ja? Although, let's say, they all go to school here and speak German fluently but there are still some differences, you know? [...] Because when they go back to their respected homes they are in their own islands I would say. Sometimes it is interesting. But these children are mo/more in two worlds: The German world and the the world at HOME with their parents. So in that sense is a is a is a connection coming together of

26 Hierzu zähle ich sehr allgemein die gesellschaftlichen Debatten um die sog. Gastarbeiter:innen, Integration und Assimilation und die verschiedenen Migrationsbewegungen (die sog. Spätaussiedler oder begünstigt durch den Zusammenbruch der UdSSR und die Öffnung der Ostblockstaaten in Europa sowie die Kriege in Jugoslawien (1991–2001)).

27 Ich spreche im Folgenden von der 2nd generation und schliesse mich mit der englischen Fassung der Begriffsverwendung in der Fachliteratur an.

different cultures, different milieus also. (HH_Int_Hezekiah (2)_13.07.2022, Abs. 5–7)

Diese Identitätskonstruktionen zeigen sich in (diskursiven) Praktiken, in denen die Jugendlichen ihre Herkunft und Identität durch verschiedene Merkmale erklären. Damit sind gewisse Dynamiken verbunden. Beispielsweise kann die selbst erklärte Identität als ›afrikanisch‹ dazu führen, dass die ›afrikanischen‹ Jugendlichen sich zueinander zugehörig erachten (und erkennen) – während sie zugleich an anderen Punkten genau wegen dieser Identitätserklärung miteinander in Konflikt geraten. Dies zeigt sich z.B. an Themen wie Sexualität bzw. Queerness und Bibelhermeneutik.²⁸

Der Unterschied zwischen den Generationen wird anhand der *Sprachkompetenzen* der jeweiligen Generation deutlich.²⁹ Dies zeigte sich z.B. im praktischen Sprachgebrauch. Für die Jugendlichen, die in der Regel bereits in Deutschland geboren sind, ist Deutsch in den allermeisten Fällen die Erstsprache. Die Sprache(n) der Eltern hat bzw. haben für sie häufig nicht mehr eine so grosse Bedeutung, die Sprachkompetenz ist häufig nicht mehr so ausgeprägt. Dies spiegelt sich z.B. in einem Feldgespräch mit einer Betreuerin, die eine Jugendgruppe aus einer französischsprachigen afrikanischen Gemeinde zu einer Veranstaltung auf dem Himmelsfels begleitet. Sie erzählt mir, »[der] Gottesdienst finde auf Französisch statt, aber mit deutscher Übersetzung, v.a. für die Jugendlichen: ›Deutsch ist ihre erste Sprache‹.« (HF_TnB_A#1_OneSpiritCamp/IYBC_18. – 20.05.2023, Abs. 54)

Das Thema *Identitätsbildung* für Jugendliche in diesem intergenerationellen Spannungsfeld möchte ich im Folgenden vertiefen. Die spezifische Situation von Jugendlichen, die in Familien mit Migrationsgeschichte aufwachsen, wird in der Sozialforschung mit dem Begriff *multiple* oder *hybride Identität* beschrieben.³⁰ Diese Jugendlichen bewegen sich in mehreren ›kulturellen Welten‹ und bestimmen ihre Identität vielfältig. Viele von ihnen haben einen stark

28 An diesen Stellen spiegelt sich z.T. auch die Uneinigkeit des Teams in ethischen Themen, die ich im Abschnitt 4.2.3.3.1 bereits ausgeführt habe.

29 Die *Sprachkompetenzen als ambivalentes intergenerationelles Thema* habe ich bereits im Abschnitt 5.1.2 ausgeführt.

30 S. Matt: Zweite Generation, 2020, 20–24; Dümling/Jung: Interkulturelle Öffnung, 2018, 79–80; Kahl: Präsenz, 2018, 191. Zu weiteren Vertiefungen s. Kathrin Klein-Zimmer: Transformationen. Junge Erwachsene im Kontext von Generation und Migration, Weinheim: Beltz Juventa, 2016, bes. 29–65.

lokalen und zugleich transnationalen Bezug – während sie in beiden Ortsbezügen als ›nicht-zugehörig‹ erklärt werden.³¹ Die Jugendlichen der 2nd *generation* sind daher in besonderer Weise Identitätskonflikten unterworfen.³² Die ›kulturelle Identitätsverschiebung‹ im Gegenüber zur ersten Generation zeigt sich auch mit Blick auf die Religion und Religionsausübung. Während die Jugendlichen der 2nd *generation* sich häufig von der Religionsausübung ihrer Eltern entfremden, die noch stark kulturell-traditionell verhaftet ist, finden sie auch in den umgebenden deutsch-kulturell und landeskirchlich-kulturell geprägten Gemeinden keine religiöse Heimat. In der Folge werden sog. 2nd *generation churches* gegründet, in denen Aspekte der Elternreligiosität bewahrt und neue Elemente, die der Spiritualität der Jugendlichen eher entsprechen, hin-

31 S. Matt: Zweite Generation, 2020, 20–24; Misun Han-Broich/Aristi Born: Identitätsentwicklung in der Migrationsgesellschaft. Aufwachsen zwischen zwei Welten, in: Bianca Dümling/Kerstin Löchelt/Germo Zimmermann (Hg.): Christliche Jugendarbeit in der Migrationsgesellschaft. Begegnungen mit kultureller und religiöser Vielfalt gestalten, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2018, 50–63, hier 50–56. Ähnlich beschreibt es Adel im Interview: »It's very challenging for my grandchildren (.). All over the world (.), the first an/the migrant youth face a lot of challenge. Why? Because a lot of challenge. Why? Because IN their homes (.), in their families, they raise them according to the culture of their parents, but when they step out of the house, of the houses of their parents, they are being raised in the culture in the c/of the country where they find themselves, even in Sweden, in Germany, in America, in Canada, are we in Russia or whatever. So, we realized that these kids they are growing in two culture (.), in an intercultural world (.). Which means at home the parents will raise them through their food, their manners of talking their language and everything, but outside, in school, they raise them through the German or the culture in the country where they f/find themselves (.). So (.), it helps also (.) to promote and also (.) raise a conflict inside within the youth, because they are neither fish, they are neither meat. In their parents' home they are fish, outside they are meat. In their parents' home the parents say: ›German children‹, because they are born in Germany. But outside they call them migrants, foreign African children (.). The Germans who call them African ch/children, I will call my children German children because they are born here, they have the German nationality (.), they are raised here. When I take them for vacation in Africa they call them German children, when they come to Germany they call them African children. It makes life challenging for these children (.). It is a conflict within (.).« (HH_Int_Adel_11.04.2022, Abs. 32)

32 Klein-Zimmer beschäftigt sich in ihrer Studie mit der Selbstkonstruktion der Biographie der Jugendlichen und jungen Erwachsenen, s. Klein-Zimmer: Transformationen, 2016, 96–99.

zugefügt werden.³³ Ein Beispiel für diese Auseinandersetzungen entfalte ich in diesem Teilkapitel anhand der *Living By Faith* Jugendgruppe.

6.1.3 Aktivitäten in der Jugendarbeit

Die dargestellten gemeindepädagogischen Aspekte schlagen sich in konkreten Aktivitäten der Forschungsgemeinden für Jugendliche nieder. Einen ersten Überblick habe ich bereits in den Abschnitten 2.1.4.2 und 2.2.4.2 gegeben. An diese grundlegenden Darstellungen der Camparbeit auf dem Himmelsfels, des interkulturellen Konfi-Kurses in Hamburg sowie des Jugendzentrums SCHORSCH schliesse ich an dieser Stelle an. In Hamburg ist zudem die Aktivität der Jugendgruppe *Living By Faith* relevant, die ich einführe. Ich ergänze diese Darstellungen durch eine Verortung im Kontext der kirchlichen bzw. christlichen Jugendarbeit, soweit sie relevant ist.

6.1.3.1 Himmelsfels: christliche Jugendarbeit und religiöse Erfahrung

Die Jugendarbeit auf dem Himmelsfels wird mit verschiedenen Aktivitäten gestaltet. Dabei kommen Aktivitäten, die auf religiöse Erfahrungen abzielen (*religiös-emanzipatorischer Ansatz*) ebenso vor wie der Aspekt der Förderung der Jugendlichen in ihrer Entwicklung (*emanzipatorischer Ansatz*).

Dümling et al. bieten einen Einblick in konkrete Praxisformen »christlicher Jugendarbeit in der Migrationsgesellschaft«³⁴. In diesem Zusammenhang stellen Blauth und Ogedegbe die Konzeption der Camps dar, die auf einem pädagogischen Konzept christlicher Jugendarbeit begründet ist.³⁵ Als Kernelemente benennen sie »Zuwendung, Zuhause und Zukunft«³⁶. Diese Konzeption ergänzen sie vor dem spezifischen Kontext ihrer Arbeit um den Aspekt »Zuflucht«.³⁷

33 S. Matt: Zweite Generation, 2020, 39–42; Nick Elorm: Neo-Pentecostal Leadership of African Migrant Churches and the Abuse of Human Rights, in: Theodor Ahrens/Werner Kahl (Hg.): GegenGewalt. Ökumenische Bewährungsfelder, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012, 172–193, hier 189–192; Schnepel: Bericht, 2020; Kahl: Präsenz, 2018, 191; Dümling: Migration, 2018, 89–90.

34 So der Titel des Sammelbandes, s. Dümling/Löchelt/Zimmermann (Hg.): Christliche Jugendarbeit, 2018.

35 S. Blauth/Ogedegbe: Jugendcamp, 2018; Weth/Ogedegbe: Himmelsfels, 2017, 84–89.

36 Blauth/Ogedegbe: Jugendcamp, 2018, 214.

37 Ebd.

Die Camps, die der Himmelsfels anbietet, weisen einen Fokus auf religiöse Erfahrungen auf. Die dafür relevanten liturgischen Formen, die Gebetszeiten, habe ich bereits im Abschnitt 2.1.1 dargestellt. Hier sei an die Struktur der Tagzeitengebete erinnert, die sich aus unterschiedlichen christlichen Traditionen speisen, und die Jugendlichen dadurch mit verschiedenen religiösen Praxisformen in Verbindung bringen sollen. Für die Verantwortlichen geht es insbesondere mit Blick auf die Zielgruppe, die Jugendlichen, darum, »auf eine interkulturelle Jugend übertragbare Formen gelebter Spiritualität zu entwickeln.«³⁸ Dies stünde vor dem Horizont einer grundlegenden »Vision einer interkulturellen Kirche«.³⁹

Die Intensität der angebotenen religiösen Erfahrung variiert abhängig vom Angebotsformat und des Zieles dieses Formats. Beispielsweise werden bei den Workshops, die als Programm beim International Youth Summer Camp angeboten werden, explizit Begabungen gefördert, die etwa auf die religiöse Sprachfähigkeit der Jugendlichen und jungen Erwachsenen abzielen.⁴⁰ Bei den Kinder- und Jugendcamps, die hauptsächlich von ehrenamtlichen Teams angeboten werden, ist das Programm fast ausschliesslich durch kreative oder sportliche Freizeitangebote gestaltet; christliche Elemente kommen dann lediglich in den tagesstrukturierenden Gebetszeiten vor.

Mit der Camparbeit ist die Arbeit mit jugendlichen Ehrenamtlichen eng verbunden. Diese sollen durch ihre ehrenamtliche Arbeit in ihrem Selbstbewusstsein und ihren Kompetenzen gefördert werden. Diesen Aspekt stelle ich im Abschnitt 6.1.5.3 aus der Perspektive der Jugendlichen ausführlicher dar.⁴¹

Das Konzept der Camparbeit stellt eine Form der christlichen Jugendarbeit dar, die bereits seit einigen Jahren einen hohen Zuspruch erhält.⁴² Böse-

38 AaO., 215.

39 AaO.Ebd., 216.

40 S. Werner Pfetzling Stiftung Himmelsfels/Mission Mosaik: International Youth Summer Camp. Himmelsfels, 2. August – 6. August 2020. Campmaterial; Himmelsfels Gästebetrieb gemeinnützige GmbH: Workshopmaterial IYSC 2021 Ich stelle dies im Abschnitt 2.1.4.2 dar.

41 Eine ähnliche Strategie verfolgt der Himmelsfels in seiner Arbeit mit Freiwilligen, die ein Freiwilliges Soziales Jahr auf dem Himmelsfels verbringen und dort mitarbeiten, s. Abschnitt 2.1.4.1.

42 S. Ina Bösefeldt/Cora Herrmann/Katrin Meuche: Freiräume und Partizipation als Werte des Sozialen. Relationierung von Programmatik und Praktiken mit Blick auf jugendverbandlich organisierte Ferienfreizeiten, in: Sozial Extra 42 (2018), 34–37; Gütlich: Bedarfe, 2021, 108.

feldt und Hermann weisen in diesem Zusammenhang auf das Potential solcher Campangebote als »Freiräume« hin, die verschiedene Funktionen für die Jugendlichen haben können.⁴³ Insbesondere das Potential als Gegenmoment zum Alltag möchte ich in Übereinstimmung mit den Autorinnen hervorheben; dies kommt in Zusammenhang mit dem Himmelsfels auch noch einmal dezi- diert zur Sprache (s. Abschnitt 6.1.5.3).⁴⁴

6.1.3.2 Hamburg: Formen lokaler Jugendarbeit

In Hamburg möchte ich drei spezifische Formen der Jugendarbeit aus der Perspektive der Forschungsgemeinde darstellen. Zuerst gehe ich auf den interkul- turellen Konfi-Kurs ein, dann führe ich kurz die Funktion des SCHORSCH im Kontext der Kirchengemeinde St. Ge-Bo ein und zuletzt erläutere ich die Ak- tivität der Jugendgruppe Living By Faith.

Im o.g. Sammelband von Dümmling et al. wird auch der interkulturelle Kon- fi-Kurs in Hamburg als ein Beispiel für eine Jugendarbeit im Kontext der Mi-

43 Bösefeldt/Herrmann/Meuche: Freiräume, 2018, 34–36.

44 Eine interessante Verbindung zu einer Form der dezidiert kirchlichen Jugendarbeit, der Konfirmandenarbeit, zeigt sich darin, dass der Himmelsfels auch als Ort für Frei- zeiten im Rahmen der gemeindlichen Konfirmand:innenarbeit angeboten wird. Damit bietet der Himmelsfels ein Angebot, das zu neueren Konzeptionen von Konfirmand:in- nenarbeit passt, die solche Camps und Ferienfreizeiten aus oben bereits dargestell- ten Gründen als integralen Bestandteil der Konfirmand:innenzeit beinhalten. S. z.B. Simojoki, et al.: Zukunftsfähige Konfirmandenarbeit, 2018, 147–151; Bernd Schröder: Religionspädagogik, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 480–481; Marcel Sass/Steffen We- usten: Freizeiten und Camps in der Konfi-Zeit, in: Thomas Ebinger/Thomas Böhme/ Matthias Hempel et al. (Hg.): Handbuch Konfi-Arbeit: eine Veröffentlichung des Co- menius-Instituts und der ALPIKA-AG Konfirmandenarbeit, Gütersloh: Gütersloher Ver- lagshaus, 2018, 400–410; Gottfried Adam: Konfirmandenarbeit: Profil und Perspekti- ven, in: Rainer Lachmann/Gottfried Adam (Hg.): Neues Gemeindepädagogisches Kom- pendium, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, 255–282, hier 273–274. Auf einen weiteren Aspekt der Jugendarbeit, der aber über den Himmelsfels geographisch hin- ausgeht, kann an dieser Stelle nur in Ansätzen verwiesen werden. Durch jahrelange enge Zusammenarbeit etablierte sich in einer landeskirchlichen Gemeinde in Nord- rhein-Westfalen eine aktive Jugendarbeit, die stark auf den Himmelsfels bezogen ist. Jährlich findet dort mindestens ein Camp statt, das eigenverantwortlich durch die Kir- chengemeinde bzw. ein ehrenamtliches Team von Jugendmitarbeitenden durchge- führt wird. In der Kirchengemeinde wurde zudem die Musik des Himmelsfels in einen Jugendgottesdienst fest integriert.

grationsgesellschaft vorgestellt.⁴⁵ Das bis hierhin vorgestellte Konzept des interkulturellen Konfi-Kurses möchte ich durch einige Aspekte ergänzen, die in der Datenanalyse hervortraten.

Aus Sicht verschiedener Akteur:innen repräsentiert der Konfi-Kurs das Selbstverständnis der Kirchengemeinde St. Ge-Bo als eine »bunte Gemeinde«⁴⁶ und der konzeptionellen Arbeit mit dem AZB. Die Interkulturalität des Kurses sehen die Verantwortlichen durch sie selbst als Team gegeben, auch wenn der Kurs selbst nicht »interkulturell« zusammengesetzt sein sollte.⁴⁷

Ja, I would say so because it is not intercultural in the constitution of the group, it's also intercultural in the constitution of the teachers or the pastors. I and Hannah, we are pastors but we all have our culture, how we say, MILIEUS, and the way we express or or explain certain things are different. Different. And that also makes it intercultural. I think, the intercultural aspect of this confirmation class is not just limited to the group that partakes. (HH_Int_Hezekiah (2)_13.07.2022, Abs. 19)

Dies spiegelt sich z. B. im Sprachgebrauch, wenn Hezekiah bilingual Deutsch und Englisch verwendet.⁴⁸

Die Kurse setzen sich aus Jugendlichen aus verschiedenen Gemeinden zusammen. Sie bringen unterschiedliche religiöse Sozialisierungen mit, sowohl in konfessioneller Hinsicht als auch in der Intensität der Frömmigkeit. Durch den organisatorischen Rahmen des Konfi-Kurses sind diese unterschiedlichen religiösen Sozialisierungen v. a. afrikanisch-überkonfessionell (ACC), afrikanisch-pfingstlich (CAMI) und deutsch-lutherisch geprägt.⁴⁹ Bei letzterem zeigt sich eine deutliche Varianz zwischen Jugendlichen, die gar keine religiöse Sozialisierung mitbringen, und anderen, die schon lange in der

45 Mansaray: Interkultureller Konfirmandenunterricht, 2018. Eine Reflexion über die Anfänge des Konfi-Kurses bietet Andreas Holzbauer, s. Holzbauer: Konfirmandenunterricht, 2015.

46 Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde: Über Uns.

47 Bislang seien aber alle Kurse mindestens von Jugendlichen aus der ACC und St. Georg-Borgfelde besucht worden, erzählen die Verantwortlichen. Dies deckt sich auch mit meinen Beobachtungen.

48 Er spricht immer wieder Englisch oder durchmischt Englisch und Deutsch. Die Jugendlichen hingegen sprechen ausnahmslos Deutsch. Dies greift wiederum das Thema Intergenerationalität und Sprache auf.

49 S. zum tieferen Einblick in die konfessionellen Profile der einzelnen Gemeinden und Kirchen den Abschnitt 2.2.1.

gemeindlichen Arbeit mit Kindern aktiv waren und so die Kirchengemeinde und die Tradition der Kirchengemeinde gut kennen. Diese unterschiedlichen religiösen Sozialisierungen werden implizit und explizit zum Thema im Kurs. Dies zeigt sich in der Praxis, wenn die unterschiedlichen religiösen Sozialisierungen durch die Erfahrungen und Fragen der Jugendlichen zum Vorschein kommen:

Während der einwöchigen Konfi-Freizeit besuchen die Konfirmand:innen in der lutherischen Kirche vor Ort einen Gottesdienst. Danach leiten Hannah und Hezekiah ein Reflexionsgespräch ein:

Impulsfrage: Wie fandet ihr den Gottesdienst? Was für Fragen habt ihr? Eine Konfi [aus der Kirchengemeinde St. Ge-Bo] fragt nach ›den Liedern zwischendurch, die nirgendwo standen‹ – hätte man die kennen müssen? Hannah erklärt ein bisschen. Ein Konfi aus Hezekiahs Gemeinde sagt, er habe das alles ein bisschen seltsam und langweilig gefunden, er kenne das ganz anders aus den Gottesdiensten bei Hezekiah. Er schaut diesen an und grinst ein bisschen (verlegen?). Hannah fragt nach: ›Dein erstes Mal im lutherischen Gottesdienst?‹ ›Ne, aber trotzdem noch komisch...‹ (HH_TnB_B#7_Konf_23. – 27.05.2022, Abs. 42)

Das Ziel der religiösen Bildung soll aus Sicht der Verantwortlichen aber nicht in der katechetischen Unterweisung, sondern in der gemeinsamen Erfahrung liegen:

So we do not put too much emphasis on this (thought?) that is being transmitted, you know, but we're trying to engage them so that they can do things together and then come up with questions. It's about asking more questions than to finding answers to these questions. That is what for me is important for for children in this age, you know, because if you want to have answers to your questions there is so many opportunities later, but none for the experience for two years what it means to go to church, what it means to to attend a baptizmal service, what it means to be active in church and so forth. This is why it's important. (HH_Int_Hezekiah (2)_13.07.2022, Abs. 17)

Die zuvor angesprochene Generationsthematik wird durch ein Angebot an die Konfi-Eltern einzufangen versucht. Dies gelingt jedoch nur sehr mässig, die

angebotenen begleitenden interkulturellen Elterntreffen sind nur gering frequentiert.⁵⁰

Die Verantwortlichen räumen dem gemeinsamen Konfirmationsgottesdienst eine herausgehobene Stellung ein, die als Ausdruck der gemeinsamen Bemühungen um das Zusammensein als interkulturelle Kirche in Gemeinschaft verstanden werden kann. Die Beteiligten, sowohl die bereits Konfirmierten als auch die Verantwortlichen, äussern eine hohe Wertschätzung für dieses in ihren Augen einzigartige Ereignis. Dabei spielen die gemeinsame interkulturelle Gottesdienstfeier und ein anschliessendes Fest auf dem Hof vor der Dreifaltigkeitskirche in St. Georg eine zentrale Rolle:

It's a festivity for me, it was, you know? That after the confirmation, ja, in the church, we came out and we celebrated. We celebrated and we Africans got to dance, we played dance music and we danced together (unv.). And that was just great, the expression of of of community life, you know? And we eat together, intercultural food, ja, African food, German food, so it was really nice. Was really was really was really – had this festivity character, really, and I missed that a lot. Missed that a lot. (HH_Int_Hezekiah (2)_13.07.2022, Abs. 22)

Im Zusammenhang mit der Betrachtung christlicher Jugendarbeit allgemein ist die Arbeit mit Konfirmand:innen als *eine* Form der Jugendarbeit zu betrachten.⁵¹ Das vor einigen Jahren veränderte Verständnis von Konfirmand:innenarbeit im Gegensatz zum vorher üblichen Konfirmand:innenunter-

50 Hezekiah beschreibt in diesem Zusammenhang die Vermittlungsrolle, die er insbesondere zu den Eltern der Konfirmand:innen seiner eigenen Gemeinde innehat. Dafür brauche es viel Zeit und Geduld, da er in der Regel den persönlichen und direkten Kontakt suchen müsse. »[T]his – the other issue with the communication: they they are more unterwegs with WhatsApp and no emails. You know. I have this classical communication method of emails and sometimes they are out, you have to call them or send a message and/even sometimes when we have a Reise I have to contact the parents individually and try to to to convince them that it is important that their children take part in these things and at the end they are al/always grateful, but they were not, you know, proactively engaged in such a thing.« (HH_Int_Hezekiah (2)_13.07.2022, Abs. 30) Einen Einbruch in der Beteiligung der Eltern gab es auch durch die Covid-19-Pandemie, erzählt mir eine Verantwortliche.

51 Güttlich: Bedarfe, 2021, 109. Kunstmann führt die kirchliche Jugendarbeit in Anschluss an die Konfirmand:innenarbeit auf, s. Kunstmann: Religionspädagogik, 2021, 186–187.

richt weist bereits begrifflich auf ein grundlegend anderes Verständnis hin:⁵² Ein geringerer Fokus auf katechetische Unterweisung, weniger Verschulung hin zu einem Fokus auf Erfahrungsbezug und die Bildung religiöser Ausdrucksfähigkeit. Dies ging auch mit einer Veränderung der Formen der Konfirmand:innenarbeit einher. Neben dem wöchentlichen Unterricht werden vermehrt längere Formate gewählt (monatliches Treffen); einen besonderen Schwerpunkt erhalten, wie bereits dargestellt, Konfirmand:innenfreizeiten und -camps. Insgesamt wird die Konfirmand:innenarbeit stärker eingebettet in den Zusammenhang der gesamten christlichen Jugendarbeit, die über die Ortsgemeinde hinausgehen kann und soll.⁵³

Der interkulturelle Konfi-Kurs ist in diesen Zusammenhang einzuordnen. Zugleich ist ein spezifisches Charakteristikum des Kurses, dass auch Jugendliche aus Kirchen teilnehmen, in denen die Konfirmation als Kasualie nicht gefeiert wird oder die katechetische Taufunterweisung eine wichtige Rolle spielt.⁵⁴

Weitere Aktivitäten für Jugendliche verantwortet das Jugendzentrum SCHORSCH.⁵⁵ Das SCHORSCH soll anstelle einer separaten gemeindlichen Jugendarbeit Aktivitäten anbieten, die auch für die Jugendlichen der Kirchengemeinde St. Ge-Bo und die beiden afrikanischen Kirchen interessant sind. Die Aktivitäten sind aber in erster Linie stadtteilorientiert, entsprechend gibt es dort viele Angebote für Jugendliche, die nicht religiös sind bzw. Angebote, die nicht religiös ausgerichtet sind. Damit kommt indirekt auch die interreligiöse Begegnung in den Blick.⁵⁶ Diese Aktivitäten (v.a. Reisen) bieten die Möglichkeit für Jugendliche, einander kennenzulernen. Der er-

52 S. hierzu z.B. Schröder: Religionspädagogik, 2012, 480–484; Adam: Konfirmandenarbeit, 2008, 267–268. Einen Überblick über die historische Entwicklung der Konfirmand:innenarbeit bieten z.B.: Schröder: Religionspädagogik, 2012, 489–490; Adam: Konfirmandenarbeit, 2008, 257–263.

53 Dies schlägt sich z.B. auch in den etablierten überlokalen Strukturen der Evangelischen Jugend o.Ä. nieder, s. allgemein zur verbandlichen Jugendarbeit s. z.B. Gütlich: Bedarfe, 2021, 106–108.

54 S. hierzu auch die Abschnitte 2.2.4.2 und 4.2.3.2.5.

55 S. zum Verhältnis von Schorsch und der Kirchengemeinde St. Georg-Borfelde auch den Abschnitt 2.2.

56 Dies erzählen Verantwortliche z.B. über die Jugendreisen zu verschiedenen Orten, die sie über das SCHORSCH begleitet haben. Hier treffen v.a. christliche und muslimische Jugendliche aufeinander.

hoffte Übergang der konfirmierten Jugendlichen ins SCHORSCH gelingt nur bedingt:

Aber ehrlich gesagt, die Hemmschwelle, dorthin zu gehen, ist sehr, sehr hoch. Ja. Ich weiss zwei, drei, die da ankommen, (.) der Rest wollen gerne in ihrer Clique bleiben und so weiter, ja. (.) So nach der Konfirmation haben wir da kein Angebot für die Jugendlichen, das ist so ein, ein Bedarf, den wir auch zukünftig decken müssen. (HH_Int_Hezekiah_11.06.2021, Abs. 101)

Zuletzt stellt die Jugendgruppe *Living By Faith* eine durch die jungen Erwachsenen selbst verantwortete Aktivität dar.⁵⁷ Die Jugendgruppe ist vor wenigen Jahren unter dem Dach der ACC unter der Federführung von Jugendlichen aus der ACC entstanden. Die Jugendlichen organisieren die Aktivitäten der Jugendgruppe vollständig eigenständig. Sie halten eigene Gottesdienste ab und pflegen auch ein Programm verschiedener Aktivitäten (z.B. Themenabende, Gebetstreffen) über die Woche. Die Living By Faith-Jugendgruppe ist unabhängig von den angebotenen Aktivitäten des Konfi-Kurses und des SCHORSCH. Dennoch gibt es eine enge Verbindung der dort Beteiligten mit Hezekiah, Hannah und dem interkulturellen Konfi-Kurs:

57 Der Fokus auf die Spiritualität als Hauptbeweggrund jugendlicher Aktivität zeigt sich im evangelisch-landeskirchlichen Feld in den Jugendkirchen. Seit den 1990er Jahren werden unter dem Begriff *Jugendkirchen* selbständige, neue Gemeinden gegründet (s. Schröder: Religionspädagogik, 2012, 493). Die Szene versteht sich selbst dezidiert ökumenisch, ist stark von einer Bewegung an der Basis geprägt und ehrenamtlich durch die Jugendlichen selbst organisiert, s. Michael Freitag: Jugendkirchen, in: Thomas Schlag/Ralph Kunz (Hg.): Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2013, 381–391, hier 381. Freitag ordnet die Jugendkirchen als eine weitere Form kirchlicher Jugendarbeit ein, die im Gegenüber zu »gemeindebezogenen und gruppenorientierten Formen kirchlicher Jugendarbeit«, aaO., 384) steht. Jugendkirchen haben einen dezidierten Schwerpunkt auf dem Gottesdienst und der gottesdienstlichen Gemeinschaft, d.h. einen religiös-emanzipatorischen Charakter. Im vorliegenden Beispiel ist es m.E. jedoch sachlich zutreffender, von einer 2nd *generation church* zu sprechen. An dieser Stelle sei noch der kurze Hinweis gegeben, dass mittlerweile auch im landeskirchlichen Kontext mindestens eine *solche* 2nd *generation church* entstanden ist, s. z.B. Studio 41: Startseite, <https://studio41-do.de/>, zuletzt aufgerufen am 04.07.2024. Ev. Kirchenkreis Dortmund: »Studio 41« – Transkulturelles Start-up, 2021, <https://www.ev-kirche-dortmund.de/ueber-uns/aktuelles/artikel/studio-41-transkulturelles-start-up>, zuletzt aufgerufen am 04.07.2024.

I: Ja, (.) habt ihr eigentlich was mit der lutherischen Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde zu tun?

B: Auf jeden Fall. Wir hatten gemeinsam interkulturellen Konfirmationsunterricht, das war (.) ich weiss gar nicht bei mir war, das war auf jeden Fall vor so fünf Jahren. Vor sieben Jahren, als ich angefangen habe, aber vor fünf Jahren, als ich dann konfirmiert wurde und Pastorin Hannah auch so gesegnet und hat uns viel beigebracht, auch immer noch jetzt 'ne Unterstützung und wir haben sie auch letzte Woche noch gesehen, da ist nicht kein Kontakt mehr oder so was, das ist wirklich schön gewesen, da auch (.) mit einer anderen Jugend, auch mit anderen Kirchenstrukturen teilweise zusammenzukommen, genau.

(HH_Int_Felicitas_12.12.2022, Abs. 49–50)

Die dargestellten Aktivitäten zeigen ein breites Spektrum der Ansätze der Jugendarbeit auf. Auf dem Himmelsfels wird ein Schwerpunkt auf einen religiös-emanzipatorischen Charakter gelegt, ähnlich wie es die Living By Faith-Jugendgruppe erlebt. Das Angebot des Konfi-Kurses bewegt sich zwischen einem religiös-emanzipatorischen und einem sozial-integrativen Charakter. Das SCHORSCH zielt, abhängig vom spezifischen Angebot, auf emanzipatorische oder sozialpädagogische Effekte ab; eine religiöse Dimension kommt nur noch bedingt in den Blick.

6.1.4 Die Strategie des Interkulturellen Lernens

Eine zentrale Strategie ist die des *interkulturellen Lernens*. Damit beschreiben die Akteur:innen eine Art der Auseinandersetzung miteinander, die Lerneffekte auslösen kann und soll. Es geht darum, eine *Erfahrung* mit anderen zu machen:

[O]der voneinander zu hören, voneinander zu lernen, indem die einen aus ihrem Kontext, aus ihrem Land erzählen den anderen, Lieder miteinander teilen, also es geht VIEL VIEL um dieses TEILEN, sich zu mischen [...] also sprich aufeinander GEWORFEN zu sein und damit dann umgehen zu müssen. (HF_Int_Lukas_04.08.2022, Abs. 22)

Interkulturelles Lernen bedeutet, *miteinander* und *voneinander* zu lernen. Dazu gehört, zuzuhören und sich zurückzustellen, Expert:in für das eigene zu sein, nicht aber für ›das andere‹. Lernen ist dementsprechend kein rein kognitiver

Prozess. Zentral ist hier die *sozial-relationale Dimension*. Ohne die Begegnung und Erfahrung mit anderen ist kein Lernen möglich.

Die dargestellten Analyseergebnisse haben starke Resonanz mit dem Konzept *Interkulturelles Lernen*, wie es in der Sozialforschung und Pädagogik entwickelt wurde.⁵⁸ Dieses Konzept soll den beidseitigen Lernprozess herausstellen, der bei der Selbstreflexion ansetzt. »Kinder und Jugendliche sollen in ihrem reflexiven und empathischen Lernen gestärkt werden und sich in Perspektivenwechsel üben.«⁵⁹ Sternecker und Treuheit zufolge sind der *sozial-relationale und reziproke Charakter* (»interkulturelles Lernen mit- und voneinander«) und der *Erfahrungs- und Begegnungsbezug* zentral: »Lernen wird als wechselseitiger Prozeß (sic!), als eine Form von Interaktion begriffen«⁶⁰.

In der Jugendarbeit zeigt sich dieser Impuls für Reflexionen im Sinne eines interkulturellen Lernens und der Fokus auf religiöse Sozialisierungen der Jugendlichen z.B. in einem Workshop-Format, in dem die Teilnehmenden in Form einer angeleiteten Auseinandersetzung über ihre (religiöse) Verschiedenheit ins Gespräch kommen sollen. So sollen sich die Teilnehmenden

58 Sternecker/Treuheit zeigen verschiedene Linien der Theoriebildung auf, s. Petra Sternecker/Werner Treuheit: Ansätze interkulturellen Lernens, in: Hendrik Otten (Hg.): *Interkulturelles Lernen in Theorie und Praxis. Ein Handbuch für Jugendarbeit und Weiterbildung*, Opladen: Leske + Budrich 1994, 31–56, hier 31. Als Thema der *schulischen Bildung* s. Susanne Binder: *Interkulturelles Lernen aus ethnologischer Perspektive. Konzepte, Ansichten und Praxisbeispiele aus Österreich und den Niederlanden*, Wien: LIT-Verl., 2004, mit Blick auf *röm.-kath. Gemeinden*: Monika Scheidler: *Interkulturelles Lernen in der Gemeinde. Analysen und Orientierungen zur Katechese unter Bedingungen kultureller Differenz*, Ostfildern: Schwabenverlag, 2002; mit Schwerpunkt auf die *Fortbildung* s. Kirsten Nazarkiewicz: *Interkulturelles Lernen als Gesprächsarbeit*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010; mit dezidiertem Blick auf die *Jugendarbeit* s. Siegfried Heppner: *Interkulturelles Lernen in der außerschulischen Jugendbildungsarbeit*, Gelnhausen: TRIGA-Verlag, 1997; Sternecker/Treuheit: Ansätze, 1994.

59 Nausikaa Schirilla: *Migration und Flucht. Orientierungswissen für die soziale Arbeit*, Stuttgart, Ipswich, MA: Verlag W. Kohlhammer, 2016, 134. Schirilla verweist auf Kritik am Konzept des Interkulturellen Lernens, wenn es auf »Fremdverstehen« statt Selbstreflexion ausgelegt sei und damit ggf. Kritisches reproduziere, s. Schirilla: *Migration*, 2016, 133–136. Sternecker/Treuheit sehen in der historischen Entwicklung des Konzepts Interkulturelles Lernen eine »Tendenz eines Wechsels von ursprünglich kognitiven Konzepten des Lernen über andere Kulturen hin zu einem mehr integrativen Ansatz«, Sternecker/Treuheit: Ansätze, 1994, 32.

60 Sternecker/Treuheit: Ansätze, 1994, 32; ähnlich: Heppner: *Bildungsarbeit*, 1997, 81.

z.B. während eines Camps auf dem Himmelsfels über ihre unterschiedlichen Gebetsweisen und -gewohnheiten austauschen.⁶¹

Die Workshops für den Vormittag müssen noch organisiert werden. Es soll das Thema des Gebets anhand der ›Organe‹ von gestern vertieft werden: wie unterschiedlich Gebete und Gebetsstile seien, lasse sich mit den Organen symbolisch darstellen. Hermann gibt einige Beispiele: Ohren für das stille Zuhören, das Schweigen; Zunge für die Zungenrede... Aus dem Teamkreis erklären sich Leute bereit, die Workshops anzuleiten. Dafür gibt es eine ›Anleitung‹: der Workshop soll inhaltlich von den Teilnehmenden gestaltet werden. Sie sollen sich einem Organ, das sie für ihren Gebetsstil passend empfinden, zuordnen und mit Leitfragen/einer Grundstruktur sich darüber austauschen. Danach sollen sie eine Präsentation für die übrigen entwickeln, um zu zeigen, was ihren Gebetsstil ausmacht. (HF_TnB_D#3_IYSC_02.08.2021, Abs. 12)

Damit wird ein relevanter Impuls aufgenommen, der sich schon in der Rezeption von Interkulturalität als Bedingung und Sensibilitätsfeld in der Jugendarbeit in den Forschungsgemeinden grundsätzlich zeigte. Die dort konstatierte ›interkulturelle Normalität‹ ist als Deskription zu verstehen, daraus erwächst jedoch noch keine Adressierung der erfahrenen Verschiedenheiten. So weisen mehrere Autor:innen zu Recht darauf hin, dass Interkulturalität sich nicht ›von selbst‹ vermittele oder automatisch zu einem gleichberechtigten, interkulturellen Miteinander führe.⁶² Interkulturelles Lernen ist, wie ich dargelegt habe, *gerade aufgrund* der Normalität der die Lernenden umgebenden interkulturellen Welt von grosser Bedeutung. Dies schliesst explizite die Auseinandersetzung mit Diskriminierung und Rassismus bzw. antirassistische Bildungsarbeit mit ein.⁶³

61 Die angeleitete Auseinandersetzung im Konfi-Kurs kam bereits im Abschnitt 6.1.3.2 zur Sprache.

62 S. Han-Broich/Born: Identitätsentwicklung, 2018, 57–61; Binder: Interkulturelles Lernen, 2004, 32–33; Heppner: Bildungsarbeit, 1997, 81–83; Scheidler: Interkulturelles Lernen in der Gemeinde, 2002, 34–35; Sternecker/Treuheit: Ansätze, 1994, 31–32.

63 S. hierzu z.B. Nazarkiewicz, die interkulturelle und antirassistische Bildungsarbeit miteinander verbindet und den Hinweis bei Schirilla, s. Nazarkiewicz: Gesprächsarbeit, 2010; Schirilla: Migration, 2016, 133–136. Für die kirchliche Praxis bietet das Buch von Konrädi und Moumouni Einführungen und Vorschläge, s. Daniela Konrädi/Nicolas A. S. Moumouni (Hg.): Ich bin dabei! Wie Kirche einen rassismuskritischen Weg gehen kann, Kiel: Lutherische Verlagsgesellschaft, 2024.

Das Interkulturelle Lernen als Konzept weist auf das machtkritische Potential in der (christlichen) Jugendarbeit hin. Wird Jugendarbeit, wie in den Forschungsgemeinden beispielhaft dargestellt, auf einen gemeinsamen Lernprozess und eine interkulturell sensible Haltung als Lernziel ausgerichtet, soll damit auch ein Perspektivwechsel angestossen werden. Die einseitige Gestaltungsmacht wird damit den gesellschaftlich dominanten Gruppen entzogen. Die Jugendlichen sollen lernen, kritisch auf kirchliche und gesellschaftliche Prozesse zu blicken, in denen interkulturelle Themen verhandelt werden.

Das Interkulturelle Lernen ist als eine Strategie des Lernens angesichts des Ziels bzw. der Vision der Forschungsgemeinden einer interkulturellen Kirche in Gemeinschaft zentral. Es erfordert eine Selbstreflexion der Anleitenden und der Lernenden und einen umfassenden kritischen Blick.

6.1.5 Die Erfahrung der Jugendlichen

Die Jugendlichen, die an den verschiedenen Aktivitäten in den beiden Forschungsgemeinden teilnehmen, deuten ihre Erfahrungen in Interviews und Feldgesprächen. Sie äussern sich sowohl kritisch als auch positiv. Zudem werden ihre Erfahrungen und Deutungen in Dynamiken des Umgangs mit den angebotenen Aktivitäten sichtbar. Dies stelle ich im Folgenden dar. Dazu gehören Gruppendynamiken, die Reflexionen der Teilnehmenden am Konfi-Kurs und die religiöse Praxis von Living By Faith sowie zwei Aspekte, die v.a. den Himmelsfels betreffen: Das Thema der Identitätsprägung in der Jugendzeit sowie die Erfahrung der eigenen Entwicklung durch die Übernahme von Verantwortung.

6.1.5.1 Gruppendynamiken

Die Aktivitäten in den Forschungsgemeinden bieten verschiedene Momente, in denen die Vergemeinschaftung der Jugendlichen gefördert werden soll. Die Jugendlichen reagieren auf diese Angebote sehr unterschiedlich. Ich konnte mehrere Dynamiken in der Analyse herausarbeiten.

So zeigt sich zum Beispiel eine Ambivalenz zwischen dem Wunsch und der aktiven Aufforderung seitens der Verantwortlichen, die eine Anwesenheit und Teilnahme an Gruppenaktivitäten einfordern und bestimmen, und dem Umgang der Teilnehmenden damit. Während manche sich auffordern lassen und mitmachen, distanzieren sich andere Teilnehmende, indem sie sich räumlich vom Zentrum des Geschehens entfernen oder sogar den Ort des Geschehens verlassen.

Er motiviert und fordert immer wieder zu auf, mitzumachen – er klatscht, tanzt, an einem Tag sagt er einmal: ›I want to dance with you//I want to see you dance‹. Manchmal geht er auf einzelne zu, die nicht mitmachen und fordert sie auf, streckt ihnen eine Hand oder das Mikrofon entgegen. Manche tanzen dann mit, andere schütteln den Kopf und bleiben sitzen oder singen nicht mit, weder ins Mikrofon noch alleine. (HF_TnB_E#2_HC_18.10.2021, Abs. 11)

Auch innerhalb des Teams der Verantwortlichen äussern sich manche kritisch zu einer solchen Anordnung:

Georg macht einen ›Zahnschmerzen‹-Workshop für die, die in diese grosse Freude (v.a. beim Lobpreis) nicht einstimmen wollen. Hermann versucht, noch ein bisschen mit ihm zu diskutieren, was er denn mit den Zahnschmerzen meint, will es noch ein bisschen positiver umdeuten. Georg winkt ab, grinst ein bisschen [...] und lässt ihn reden, bis Hermann schliesslich sagt: ›Ja, gut, mach du mal die Zahnschmerzen, hast ja recht.‹ (HF_TnB_D#5_IYSC_04.08.2021, Abs. 9)

Diese Distanzierung lässt sich bei verschiedenen Angeboten beobachten. Über die Gründe lassen sich nur Vermutungen anstellen. Im oben dargestellten Beispiel ist es den Jugendlichen vielleicht unangenehm, laut vor anderen zu singen oder zu tanzen. In anderen Momenten scheint die Distanzierung auch inhaltlich-theologische Gründe zu haben: »Dann singen wir gemeinsam ein Lied (Ich weiss, dass mein Erlöser lebt) – einer der Musiker kündigt das an: Jetzt lasst uns gemeinsam ein Zeugnis ablegen... Einige stehen auf, aber längst nicht alle.« (HF_TnB_D#6_IYSC_05.08.2021, Abs. 11)

Zur Selbstpositionierung, also der Dynamik der Zu-/Sammengehörigkeit, gehört dementsprechend nicht nur die Selbsterklärung der *Zugehörigkeit* zu einer Gruppe oder Gemeinschaft, sondern auch die *Distanzierung* davon.

Eine weitere Dynamik, in der die Jugendlichen auf die Bemühungen um die Vergemeinschaftung reagieren, zeigt sich im Umgang mit der Neuzuteilung von Gruppen. Die Verantwortlichen wollen die Gruppen durchmischen, um neue Begegnungen zwischen den Jugendlichen zu initiieren. Mit dieser ›erzwungenen Durchmischung‹ gehen die Jugendlichen sehr unterschiedlich um. Sie unterlaufen die angeordnete Durchmischung ihrer Gruppen manchmal und ziehen sich in ihre gewohnten Gruppen zurück, manchmal gelingt es aber, diese verfestigten Gruppenstrukturen aufzubrechen und die Jugendlichen miteinander in Kontakt zu bringen.

6.1.5.2 Hamburg: Konfi-Kurs und Living By Faith

Für zwei der Aktivitäten in Hamburg, den Konfi-Kurs und die Jugendgruppe Living By Faith, stelle ich im Folgenden die Wahrnehmung der teilnehmenden Jugendlichen dar.

Die Konfirmand:innen bringen insgesamt eine hohe Wertschätzung zum Ausdruck. Sie benennen die sozialen Verbindungen, die sie als positiv erleben (Freundschaft, Gemeinschaft). Für eine Person stellt die Erfahrung im Konfi-Kurs eine positive Gegenerfahrung zur Schule dar:

Dass das 'ne GANZ andere Art von Gruppenkonstellation is' als irgendwie Klassen oder so, also das is' viel freundschaftlicher, irgendwie alle, also, es – mir fällt nichts ein, wo irgendwer so RICHTIG was gegen jemanden hatte, sondern es is' so, die meisten mögen sich und GEMEINSchaftlicher als 'ne KLASSE oder so. (HH_Int_Konf_Emlia_25.05.2022, Abs. 14)

Die Vielfalt im Konfi-Kurs kommt für die Konfirmand:innen hauptsächlich in den Meinungen zum Tragen. Die Frage, ob der Kurs tatsächlich ›interkulturell‹ sei, wird unterschiedlich beantwortet.⁶⁴ Die Teilnehmenden schätzen zudem, dass im Kurskonzept auch Alltagsthemen besprochen werden, die sie für wichtig erachten. Insbesondere die Auseinandersetzung mit dem Thema Rassismus wird sehr häufig als relevant erachtet. Bei der Motivation zur Teilnahme am Konfi-Kurs zeigt sich, dass sie sich v.a. aufgrund persönlicher Beziehungen (Eltern/Familie, Pastor:innen) oder aus religiösem Interesse angemeldet haben.⁶⁵ Die *gemeinsame Leitung* des Kurses durch Hezekiah und Hannah findet grosse Zustimmung.⁶⁶

Ich bin persönlich sehr inspiriert, was die [= Hannah und Hezekiah, LK] alle wissen und das sind halt auch sehr grosse Leitfragen und die haben auch meistens sehr gute Themen, die mich auch ansprechen und wo ich auch drüber nachdenke und es is' auch – ich würd' sagen, es macht den Unterricht

64 Im Abschnitt 4.1.2.1.1 habe ich gezeigt, dass für die Konfis ohnehin recht unklar ist, was genau unter *interkulturell* zu verstehen sei.

65 Diese Motivationsgründe spiegeln auch, was z.B. in den Studien von Schweitzer et al. erhoben und analysiert wurde, s. Simojoki: *Theologie der Konfirmandenarbeit*, 2016, 164; Friedrich Schweitzer/Georg Hardecker/Christoph H. Maass et al. (Hg.): *Jugendliche nach der Konfirmation. Glaube, Kirche und eigenes Engagement – eine Längsschnittstudie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016.

66 Zum Aspekt der gemeinsamen Leitung des Konfi-Kurses s. den Abschnitt 4.3.5.3.

ziemlich viel besser, weil es einfach – ich weiss nicht, wie ich das so beschreiben soll, aber es ist auf jeden Fall ne bessere Atmosphäre, die mehr Spass macht und dass sie halt auch auf die achten, die zurückhängen manchmal. So ist es bei mir und die fragen halt auch und ab und zu gibt's auch kleine Gespräche, also es ist auch ab und zu individuell, was mir sehr gefällt. Und dass sie auch sehr mutig sind und frei sprechen können, motiviert mich das auch ab und zu mich zu melden, sag' ich jetzt mal, oder zu sprechen allgemein öfters. Ja. (HH_Int_Konf_Finn_25.05.2022, Abs. 30)

Die Teilnehmenden nehmen sie als Team wahr und schätzen es, dass die beiden den Kurs zu zweit leiten, da z.B. ihre unterschiedlichen Arten der Frömmigkeit einander ergänzen. Die Teilnehmenden fühlen sich auch selbst gestärkt und benennen die beiden Pastor:innen als wichtige Ansprechpersonen für religiöse Fragen. Sie schätzen, dass sie etwas im Kurs über den christlichen Glauben gelernt haben. Dies spiegelt sich in der Praxis, wenn die Auseinandersetzung der Jugendlichen mit den religiösen Inhalten im Kurs und die (gewachsene) religiöse Sprachfähigkeit der Jugendlichen sichtbar werden:

Danach kommen zwei andere Konfis nach vorne, sie lesen das Glaubensbekenntnis. Eine von ihnen erklärt vorab, dass sie diese Glaubenssätze in ihren Konfistunden geschrieben haben. Sie wechseln sich ab, lesen jeweils einen Satz. Alle beginnen mit ›Ich glaube...‹ und sind thematisch sehr verschieden: über das Gute und Böse, wissenschaftliche Theorien und eindrücklich der letzte Satz: dass alle Menschen gleich sind, egal welches Geschlecht, welche Hautfarbe oder sexuelle Orientierung sie haben. Amen. (HH_TnB_A#6_Konf_12.09.2021, Abs. 16)

Ein zweiter Aspekt zeigt sich in der Jugendgruppe Living By Faith. Die Einordnung als 2nd *generation church* weist bereits auf einen Schwerpunkt der Dynamiken hin, die mit der Jugendgruppe der ACC verbunden sind. Die Jugendlichen grenzen sich bewusst von der Kirche der Eltern ab, verstehen sich aber nach wie vor als Teil der ACC. Zugleich kommen zu ihnen auch Jugendliche, die nicht Teil der ACC sind.

Also zu uns kommen auch Leute, die nicht in der ACC aufgewachsen sind, aber das sind jetzt trotzdem sozusagen genau wie wir Members der Living By Faith und ACC Church. Also das sind jetzt andere Leute oder Leute von aussen, weil die nicht mit uns da aufgewachsen sind, sondern erst seit letztem Jahr haben wir das halt so Social-Media-mässig bespielt, dass Leute

überhaupt wussten: ›Okay, man kann auch da zu der Kirche kommen.‹ Und deswegen ist das sozusagen, sind sie trotzdem alle unter der ACC, auch wenn man vielleicht nicht wie [Name2] und ich jetzt da reingeboren ist. (HH_Int_Felicitas_12.12.2022, Abs. 16)

Für eine Akteurin ist das geistliche Ziel besonders wichtig, nämlich die ›Mission für Jesus‹, Jugendliche mit Gott bzw. Jesus in Verbindung zu bringen. Denn aus ihrer Perspektive würden die sie umgebenden gesellschaftlichen Anfechtungen ein christliches Leben herausfordern:⁶⁷

(.) Ja, auf jeden Fall. Unser Ziel ist es, auf jeden Fall so viele Jugendliche wie möglich mit dem Namen Jesus Christus bekannt zu machen, mit dieser Liebe Jesu Christi bekannt zu machen und ihnen zu zeigen, weil das ist unsere Wahrnehmung jetzt von [Name2] und mir, jetzt auch in diesen eineinhalb Jahren, wo wir jetzt die Jugend leiten, ist, dass viele Jugendliche (.) einfach sehr stark leiden unter der, unter den (.) Rahmen dieser Generation, unter gewissen ja einem gewissen Druck, den die Gesellschaft ausübt und wir wollen in der Gemeinde zeigen, dass dies nicht von Gott gegeben ist, sondern dass er eine höhere Identität für uns hat, unabhängig von den Strukturen der Welt, die einen vielleicht mit Insecurities dann nochmal beladen oder mit Unsicherheiten, Ängsten, denn genau so sind [Name2] und ich erstmal vor Christ gewesen und wir wissen, Jesus ist halt der Grund, warum dies nicht mehr d/der Fall ist, [...]. Und in unserer Mission in der Jugend ist es, die junge Generation damit bekannt zu machen (HH_Int_Felicitas_12.12.2022, Abs. 26)

Die Jugendgruppe Living By Faith steht als Aktivität, die auf eine gemeinsam gelebte Religiosität ausgerichtet ist, im Kontrast zu Angeboten im SCHORSCH und der gemeindlichen Jugendarbeit, die de facto auf den Konfigkurs beschränkt ist. Sie stellt eine selbständige Aktivität dar, deren Charakter am besten mit *religiös-emanzipatorisch* (im Sinne eines selbständigen christlichen Lebensvollzugs) beschrieben ist.

67 S. hierzu auch Themen des Social-Media-Auftritts der Living By Faith bei Instagram, s. Living By Faith: Startseite Living By Faith, Instagram, <https://www.instagram.com/lbf.hamburg/>, zuletzt aufgerufen am 12.06.2024.

6.1.5.3 Himmelsfels: Emanzipatorische Jugendarbeit

Die Jugendlichen, die auf dem Himmelsfels an Aktivitäten teilnehmen und z.T. als Ehrenamtliche mitarbeiten, messen ihren Erfahrungen dort einen hohen Stellenwert zu. Einige formulieren explizit, dass sie die Mitarbeit auf dem Himmelsfels als emanzipatorisch empfunden hätten.

Georg, der selbst schon als junger Erwachsener auf dem Himmelsfels mitgearbeitet hat, beschreibt quasi programmatisch, welchen Stellenwert die konkreten Erfahrungen auf dem Himmelsfels für die Jugendlichen haben können. Er problematisiert dabei auch die Prägung und Verbundenheit, die manche der ehrenamtlichen Teamer:innen für den Himmelsfels formulieren.

Also für mich ist es glaube ich – ich bin da irgendwie schon vorher so viel Teil der Denke gewesen, dass es jetzt nicht mich komplett (lacht) paralyisiert hat, aber ja doch, ich glaube das gibt es viel und sehr ausgeprägt. Bis fast hin zu ungesund ausgeprägt. Also (.) es gibt schon auch Leute, die haben so ein, bei denen ist so ein Himmelsfels-Kult schon fast im Kopf. Ja? Da ist es so das Wichtigste im Leben, wo man so denkt: jetzt, jetzt, JETZT ÜBERTREIBT MAL NICHT. Gibt auch noch andere Möglichkeiten, um erwachsen zu werden. (HF_Int_Georg_16.02.2021, Abs. 84)

In Feldgesprächen konnte ich beides wahrnehmen, sowohl eine starke, eher unkritische Bindung zum Himmelsfels als auch eine durchaus kritische Perspektive, die aber die erfahrene Wertschätzung und die eigene Entwicklung gleichzeitig nicht negiert.

Ähnlich wie bereits im Abschnitt 5.2.6 ausgeführt, beschreiben einige der Teilnehmenden und Teamer:innen eine sehr lange Verbundenheit mit dem Himmelsfels. Manche der Ehrenamtlichen kommen bereits seit dem Kindesalter zu verschiedenen Camps auf den Himmelsfels. In ihre Aufgabe als Teamer:innen (BoBs) sind sie mit der Zeit quasi natürlich hineingewachsen.⁶⁸ Dies erscheint vor dem Hintergrund der Identitätsprägung in der Jugendzeit besonders wichtig, da einige Teilnehmende formulieren, dass sie auf dem Himmelsfels besondere Wertschätzung erfahren würden: »Einzelne Teilnehmende sagen direkt, dass der Himmelsfels für sie ein Ort sei, an dem sie akzeptiert werden, anders als sonst. Zweite Familie (Ort und Leute, also die

68 Dieser Übergang liegt auch im Konzept des Himmelsfels für die Arbeit der ehrenamtlichen Teamer:innen begründet, s. Werner Pfitzing Stiftung Himmelsfels: Bobs – Anmeldung, <https://himmelsfels.de/bob-anmeldung/>, zuletzt aufgerufen am 17.06.2024.

Teilnahme am Camp).« (HF_TnB_E#6_HC_22.10.2021, Abs. 10) Darin zeigt sich auch erneut die Deutung des Himmelsfels als *Gegen-Ort*.⁶⁹

Die Identitätsprägung und die hohe Relevanz, die die Jugendlichen dem Himmelsfels und ihrer Zeit dort zuschreiben, zeigt sich auch in der Retrospektive der z.T. älteren Jugendlichen bzw. jungen Erwachsenen auf diese Zeit. Sie beschreiben, dass sie an sich selbst eine Entwicklung wahrgenommen hätten. Diese Entwicklung führen sie auf die Aufgaben und die Verantwortung zurück, die sie auf dem Himmelsfels übernehmen durften.

Und auch herausfordernd her/herausgefordert werde, die immer wieder neu zu strukturieren, zu erfahren, und das hat mir der Himmelsfels, mir persönlich, immer wieder gegeben. Also dass ich (.) auch immer wieder in, in Gruppenkonstellationen und Rollensituationen gekommen bin, die es so nicht gab. Also auf einmal (.) war ich der Handwerker und auf dem anderen Moment musste ich ein Camp mitleiten oder war, war, war Gruppenleiter, auf der anderen Seite war ich einfach nur Mitarbeiter des Camps und immer wieder habe ich mich in neuen Rollenstrukturen wiedergefunden, wo ich mich ausprobieren konnte, wo ich auch selber (.) neue Dinge erfahren habe (.), mich selber ausprobiert habe und mich dadurch besser kennengelernt habe (.). (HF_Int_Miguel_19.02.2021, Abs.12)

Die Verantwortung, die die Jugendlichen und jungen Erwachsenen auf dem Himmelsfels übernehmen, schlägt sich auch in der Dynamik in der Organisation der Aktivitäten nieder. So zeigte sich bereits im Abschnitt 4.3.5.2 eine Spannung, die in der Aushandlung der Verantwortung und Zuständigkeit zwischen Kernteam und Ehrenamtlichen, hier den jugendlichen Teamer:innen, entsteht.

Die Darstellung der Erfahrungen der Jugendlichen zeigt, dass sie mit den angebotenen Aktivitäten auf verschiedene Arten umgehen. Sie sind kritisch und euphorisch, sie erleben viel Wertschätzung und fühlen sich selbst gestärkt, sie entwickeln aber auch eigene Formen und Aktivitäten, die für sie wichtig sind. Daran zeigt sich, dass Jugendarbeit keinem linearen Prinzip folgt, sondern durch die Teilnehmenden aufgenommen, reflektiert und (um-)gedeutet wird. An den Stellen, wo das Angebot nicht reicht, entwickeln Jugendliche – im entsprechenden Freiraum – ihren Bedürfnissen entsprechend neue Formen religiöser Praxis oder finden gemeinsame Momente. Wichtig ist an dieser Stelle, auf einen Aspekt zu verweisen, der immer wieder

69 S. Abschnitt 5.2.6.1.

zur Sprache kam. Zwar begegnen die Jugendlichen einander in einem christlichen Setting und im Hintergrund der Jugendarbeit ist auch ein religiöses Bildungsinteresse auszumachen, die Jugendlichen stellen diesen Bezug aber häufig gar nicht in den Vordergrund; sie begegnen einander häufig einfach als Altersgenossen – sie sind im besten Sinne des Wortes naiv:

Wenn ja, Jugendlichen, die die Welt verbessern wollen, die Ideen haben und die diskutieren über alles, alle, alle, alle möglichen Themen. (.) Ja. Kindererziehung oder Familie gründen, ja, wer mit wem ja Schluss gemacht hat und so weiter, das ist so (lacht). (HH_Int_Hezekiah_11.06.2021, Abs. 2)

6.1.6 Fazit

Im vorangegangenen Teilkapitel habe ich das Handlungsfeld Arbeit mit Jugendlichen in den Forschungsgemeinden in den Blick genommen. Es zeigte sich, dass die Jugendarbeit für die Forschungsgemeinden einen zentralen Arbeitsbereich darstellt, den sie als relevant deuten: Für sich selbst mit Blick auf die Zukunft der Kirche, aber auch als Beitrag für die Gesellschaft, ähnlich wie sie, wie bereits im Abschnitt 4.1.4 dargestellt, ihre Vermittlungsposition in Kirche und Gesellschaft hinein verstehen. Sie überführen damit den normativ formulierten Handlungsbedarf und Auftrag, die Grundlagen ihrer Konvivialität, in ein praktisches Handlungsfeld. In ekklesiologischer Hinsicht bringen sie damit eine doppelte Perspektive zum Tragen: zum einen die Umsetzung interkultureller Kirche im Jetzt, zum anderen die zeitliche Ausrichtung auf die Zukunft der Kirche, sowohl mit Bezug auf die Forschungsgemeinden als auch in eschatologisch-ekklesiologischer Hinsicht.

Insgesamt ist die Jugendarbeit in den Forschungsgemeinden in einem allgemeinen Verständnis von Jugendarbeit zu verorten. Ich habe aufgezeigt, dass sie als spezifisch christliche Jugendarbeit den Fokus über die institutionell-kirchliche Jugendarbeit hinaus weitet. Die Jugendarbeit in den Forschungsgemeinden bedient sich der Ansätze der *emanzipatorischen*, der *sozial-integrativen* und der *religiös-emanzipatorischen* Jugendarbeit.

Dass der Umgang mit Interkulturalität ein Prozess ist, der alle Beteiligten gleichermassen miteinschliesst, soll an dieser Stelle noch einmal besonders hervorgehoben werden. Diese Einsichten haben eine hohe Resonanz mit den Deutungen von Interkulturalität, wie ich sie im Abschnitt 4.1.5 dargestellt habe. Mit der persönlichen Auseinandersetzung und dem Moment der Grenz-

überschreitungen ist eine selbstkritische Perspektive verbunden, die auf die gemeinsame Lernerfahrung im Prozess des interkulturellen Lebens hinweist.

Die Konvivialität in den Forschungsgemeinden hat in dem Handlungsfeld Arbeit mit Jugendlichen eine spezifische Form. Die Bedeutung dieses Handlungsfeldes für die Konvivialität geht jedoch über die Zielgruppe, d.h. die Jugendlichen, hinaus, indem grundlegende ekklesiologische Aspekte in der Jugendarbeit zum Vorschein kommen.

Im folgenden Teilkapitel 6.2 stelle ich das Handlungsfeld der gemeinsamen religiösen Praxis vor. In der Arbeit mit Jugendlichen deutete sich bereits an, dass die Auseinandersetzung mit der Unterschiedlichkeit der religiösen Praxis, aber auch die gemeinsame Erfahrung eine wichtige Rolle spielen.

6.2 Gemeinsam beten: das Handlungsfeld der gemeinsamen religiösen Praxis

Das Handlungsfeld *gemeinsame religiöse Praxis*⁷⁰ erwies sich in der Analyse als der zentrale Bestandteil der Konvivialität in beiden Forschungsgemeinden. Der gemeinsamen religiösen Praxis, d.h. dem gemeinsamen Beten, Gottesdienst Feiern und dem im weitesten Sinne christlichen Lebensvollzug, wird von den Forschungsgemeinden der höchste Stellenwert zugeschrieben.⁷¹ Zugleich ist es ein Moment, in dem die Akteur:innen die *Erfahrung* von Gemeinschaft zwischen den Verschiedenen besonders hervorheben und ihre Vision einer interkulturellen Kirche zum Ausdruck gebracht verstehen.

Diese gemeinsame religiöse Praxis betrachte ich nun genauer. Neben konkreten Praktiken habe ich theologische Deutungen und Rezeptionspraktiken

70 Ich spreche, wenn ich mich übergeordnet auf alle Praktiken und liturgischen Formen beziehe, im Folgenden etwas umständlich von der *gemeinsamen religiösen Praxis*. *Gottesdienst Feiern* oder *Beten* würde bereits eine Engführung bedeuten, da ich in diesem Teilkapitel neben diesen konkreten liturgischen Formen auch weitere Praktiken und Deutungen darstellen werde. Es fehlt ein passender Überbegriff, der das Moment der Praxis und die religiöse Komponente zusammenfasst, wie es der englische Begriff *worship* leistet.

71 Dies zeigt sich z.B. auch ganz praktisch darin, dass die Leitungsteams mit wenigen personellen Ausnahmen auch die liturgisch verantwortlichen Teams sind. In den einzelnen liturgischen Formen stossen dann noch zusätzliche Personen zum Kreis der Verantwortlichen und Mitgestaltenden hinzu.

herausgearbeitet. Diese verorte ich im Zusammenhang der Liturgik als praktisch-theologisches Bezugsfeld.⁷²

Dazu führe ich zunächst in die Liturgik und die Aufnahme der Interkulturalitätsthematik in der Liturgik ein (6.2.1). Dann stelle ich meine Analyseergebnisse in drei Schritten dar. Zuerst nehme ich die konkreten liturgischen Aktivitäten in den beiden Forschungsgemeinden deskriptiv in den Blick (6.2.2). Ich zeige auf, welche liturgischen Formen die Forschungsgemeinden miteinander feiern. Ausserdem stelle ich zwei weitere, nicht-ritualisierte liturgische Formen vor, die ich *kleinste liturgische Formen* nenne und die mit dem alltäglichen Glaubensvollzug verbunden sind. Die Akteur:innen deuten zudem die insgesamt sichtbar werdende Pluralität der Theologien (6.2.2.4). In einem zweiten Schritt stelle ich die theologischen Deutungen vor, die die Teams der Verantwortlichen formulieren und die dem Handlungsfeld der gemeinsamen religiösen Praxis in den Forschungsgemeinden zugrunde liegen (6.2.3). In einem dritten Schritt nehme ich die individuelle Rezeptionsperspektive in den Blick. Personen, die am Gottesdienst in Hamburg teilnehmen, schildern ihre Erfahrungen im Gottesdienst mit Blick auf die Frage nach den theologisch-liturgischen Deutungen, die dem Gottesdienst zugrunde liegen (6.2.4).

6.2.1 Liturgik und Interkulturalität

Die Liturgik hat den Glaubensvollzug, d.h. die Liturgie, zum Gegenstand.⁷³ Diese gelebte religiöse Praxis ist eng mit theologisch-liturgischen Grundsätzen und Überlegungen verbunden. Eine *Liturgische Theologie* hat »die Liturgie

72 Zur Einführung in das Gebiet der Liturgik oder Liturgiewissenschaft s. Deeg/Plüss: Liturgik, 2021; Michael Meyer-Blanck: Gottesdienstlehre, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011; Michael Meyer-Blanck: Art. Liturgik I. Wissenschaftsgeschichte, in: RGG⁴ online; Kristian Fechtner: Liturgik, in: Kristian Fechtner/Jean Hermelink/Martina Kumlehn et al. (Hg.): Praktische Theologie. Ein Lehrbuch, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2017, 128–151.

73 S. Karl-Heinrich Bieritz: Art. Liturgik II. Forschungsstand, in: RGG⁴ online. Plüss/Deeg verweisen auf drei »gottesdiensttheologische Eckpfeiler«: Gemeinschaft/Versammlung; Transzendenzbezug (»Gottesrelation zwischen Präsenz und Absenz«); Wort-Kult-Gestalt (Deeg/Plüss: Liturgik, 2021, 215). Für mein Anliegen reicht diese Definition jedoch nicht weit genug, da im Feld insbesondere der Zusammenhang zwischen persönlicher Glaubenspraxis und gemeinschaftlich gelebter religiöser Praxis eine Rolle spielt.

als Quelle für die Theologie im Blick«⁷⁴. Davon zu unterscheiden ist eine *Theologie der Liturgie*, die nach den nicht-liturgischen Quellen für diese Theologie fragt.⁷⁵ Der Liturgische Vollzug und die Liturgische Theologie sind aber letztlich nicht voneinander zu trennen. Diese sind aufeinander bezogen:

Sie [die Liturgik, LK] kann dabei [auf der Suche nach Erkenntnis, LK] nicht absehen vom Selbstverständnis der feiernden Gemeinde, die das gottesdienstliche Geschehen als Grund, Ausdruck und Vollzug des ihr geschenkten Glaubens begreift. Eine Theol.[ogie] des Gottesdienstes, die auf solchen Glaubensvollzug reflektiert, erscheint von daher als dringliches Desiderat.⁷⁶

Diese relationale Bestimmung der Liturgik, die sowohl ihre theologischen Grundlagen als auch ihre liturgischen Vollzüge einschliesst, spiegelt meinen praxeologischen Zugang zur Theologieproduktivität. Der Gegenstand einer im Sinne der Forschungsgemeinden interkulturellen Liturgik bzw. einer Liturgik, die Beiträge zu einer *diversitätssensiblen* Ekklesiologie leisten möchte, erfordert eine zusätzliche Bestimmung.

Liturgie gilt als eng mit Kultur verbunden, sodass eine Reflexion des Kulturbegriffs und damit verbundener Dynamiken zwingend vonnöten ist.⁷⁷ Kon-

-
- 74 Jörg Neijenhuis: Liturgik. Gottesdienstelemente im Kontext, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, 156. Ausführlich s. Dorothea Haspelmath-Finatti: *Theologia Prima. Liturgische Theologie für den evangelischen Gottesdienst*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014. Ähnlich Bieritz, der von »Sinngestalten« und »Feiargestalten« spricht, s. Bieritz: Art. Liturgik II.
- 75 Zum Verhältnis zwischen den verschiedenen theologischen Orientierungen und Fundierungen s. Haspelmath-Finatti: *Theologia prima*, 2014; Olaf Richter: Wissenschaftstheoretische Aspekte der evangelischen Liturgik – Versuch einer fundamentalliturgischen Standortbestimmung, in: Wolfgang Ratzmann (Hg.): *Grenzen überschreiten. Profile und Perspektiven der Liturgiewissenschaft*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2002, 101–123.
- 76 Bieritz: Art. Liturgik II; s. zu dieser Bestimmung Richter, der Kritik an Ansätzen übt, die Liturgie unter Absehung ihrer Qualität als Gottes-Dienst beschreiben wollen, s. Richter: *Aspekte*, 2002, 111–115.
- 77 S. Hinweise auf den grundlegenden Zusammenhang bei Anita Stauffer: Gottesdienst: Ökumenischer Kern und kultureller Kontext, in: Dies. (Hg.): *Christlicher Gottesdienst: Einheit in kultureller Vielfalt*, Hannover: Lutherisches Kirchenamt Hannover, Referat für Gottesdienst, 1997, 12–28, hier 17–18; Bieritz (Bieritz: Art. Liturgik II); Langer (Jens Langer: *Gottesdienst und Kultur*, in: Hans-Christoph Schmidt-Lauber (Hg.): *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, 591–604) und Bieler (Andrea Bieler: *Gottesdienst interkul-*

krete theologische Überlegungen zu einer *interkulturellen Liturgischen Theologie* werden in der deutschsprachigen Forschung jedoch bislang wenig angestellt. Die interkulturelle Liturgie ist als ein *Praxisfeld* in Ansätzen beschrieben.⁷⁸ Es liegen praktische Materialien mehrerer Landeskirchen vor, die interkulturelle Gottesdienste thematisieren und die Feier solcher Gottesdienste durch Beispielliturgien oder Gebetstexte erleichtern sollen.⁷⁹ Eine dezidiert theologi-

turell. Predigen und Gottesdienst feiern im Zwischenraum, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2008, 188–199) mit dezidiert kritischer Perspektive. Langer verweist auf den Lerncharakter, der in einer solchen interkulturellen Rezeption für den Gottesdienst liegt: »So erweist sich der Gottesdienst schließlich auch als Ausdruck eines kulturellen Lernprozesses, indem er Offenheit für andere praktiziert.« (Langer: Gottesdienst, 2003, 599). Zum Begriff des Interkulturellen Lernens s. den Abschnitt 6.1.4. Plüss/Deeg reflektieren dies v.a. mit Hinweis auf die historische Genese (Deeg/Plüss: Liturgik, 2021, Kapitel Bibel und Gottesdienst, Geschichte der Gottesdienste). Dies zeigt sich auch praktisch an z.B. dem Thema der Gospelmusik, dieser Thematik gehe ich im Zusammenhang mit der Musik vertieft nach, s. Abschnitt 6.3.2.2. Mit der Verortung meiner Ausführungen zur Liturgik in interkulturell reflektierender Gemeindepraxis trage ich auch zu dieser Debatte bei.

Zu den Dynamiken zähle ich Bestrebungen der Inkulturation oder gar der kulturellen Aneignung einzelner Elemente; aber auch der kritischen Rückschau auf die Geschichte der altkirchlichen Liturgien oder die Mission, die z.T. mit Gewalt durchgesetzt wurde, deren eingetragene europäische Liturgie aber die Liturgien vor Ort prägt.

78 Demgegenüber ist das Feld der interreligiösen Feiern oder einzelner Elemente wie z.B. das Gebet relativ breit rezipiert. S. z.B. Franz Brendle (Hg.): *Gemeinsam beten? Interreligiöse Feiern mit anderen Religionen*, Hamburg-Schenefeldt: EB-Verlag, 2007; Ulrike Bechmann: *Gemeinsam Beten? Auf der Suche nach ökumenischen und interreligiösen Feiern*, in: Ottmar Fuchs/Bernd Janowski (Hg.): *Beten. Jahrbuch für Biblische Theologie* (2017), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2019, 335–360.

79 S. z.B. *Interkulturell in Bayern*, Projektstelle der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern: *Beispielliturgie*, <https://www.interkulturell-evangelisch.de/gottesdienst>; Haus Kirchlicher Dienste der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers (Hg.): *Glauben leben – vielfältig, international, interkulturell*, Hannover, 2012; *Evangelische Kirche von Westfalen: Gemeinsam Kirche sein*, 2016. Die Liturgische Konferenz der EKD beschäftigte sich 2020 mit dem Thema »Gottesdienst und Migration« und nahm dabei (auch) interkulturelle Perspektiven und Praxisbeispiele in den Blick. Interessant ist, dass im Rahmen der Arbeit des Zentrums für Qualitätsentwicklung im Gottesdienst der EKD die »interkulturelle Perspektive« als eine Perspektive auf den Gottesdienst genannt wird, die zur Überprüfung der Qualität des Gottesdienstes dienen kann bzw. soll, s. Folkert Fendler/Christian Binder/Jochen Arnold/Hilmar Gattwinkel/Alice Lorber/Julia Neuschwander/Dirk Schliephake/Reinhard Schmidt-Rost/Christoph Schweikle/Andrea Wauer: *Gewissheit, Gemeinschaft, Geheimnis. Qualitäten des Gottesdienstes*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016, 104.

sche Reflexion fehlt aber in der Regel.⁸⁰ Die interkulturelle Liturgie ist auch aus *akademisch-theologischer Perspektive* bislang kaum bedacht. So bieten lediglich einzelne Beiträge erste wissenschaftliche Reflexionen über interkulturelle Liturgie(n).⁸¹ Auch sind in beiden Feldern die Materialien und Texte insgesamt lediglich auf die Feier von Gottesdiensten bezogen.

Interkulturelle Liturgie als Thema einer diversitätssensiblen praktisch-theologischen Ekklesiologie steht in Zusammenhang mit der ekklesiologischen Relevanz von Gottesdienst und Gebet.⁸² Daher ist die Liturgik in der Regel auch mit einem konfessionellen Zuschnitt verbunden.⁸³ Gregor Etzel-

80 So ist z.B. in den Handreichungen des HKD (Hannover) und der EKVW nichts dazu zu finden.

81 S. Bieler: Zwischenraum, 2008 (wenn auch mit Rekurs auf den US-amerik. Raum); weiter: Andrea Bieler: Transkulturelle Gottesdienste: theologische und liturgische Überlegungen im Angesicht von Moria und Black Lives Matter, in: Liturgie und Kultur 11 (2020), 17–25; Andrea Bieler/Tabea Eugster-Schaetzle: Differenzsensible Konvivialität. Gottesdienst und Seelsorge in diversen Gemeinden, in: Gregor Etzelmüller/Claudia Rammelt (Hg.): Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2021, 679–696, hier 684–685. Naso geht aus praktischer Perspektive auf die neuen Liturgien in der Waldenser-Kirche in Italien ein, s. Paolo Naso: A Talent for Integration: What »Being Church« Means for Evangelical Congregations in Italy Today, in: Andrea Bieler/Claudia Hoffmann/Lisa Ketges (Hg.): Conviviality in Contexts of Religious Plurality. Interdisciplinary Explorations, Bielefeld: transcript, 2025, 107–124. Ein Sammelband (2012) leuchtet erste Sondierungen zu »Liturgie und Migration – ein neues Thema der Liturgiegeschichtsforschung« aus, s. Benedikt Kranemann: Liturgie und Migration – ein neues Thema der Liturgiegeschichtsforschung, in: Ders. (Hg.): Liturgie und Migration. Die Bedeutung von Liturgie und Frömmigkeit bei der Integration von Migranten im deutschsprachigen Raum, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2012, 9–25.

82 S. die Ausführungen im Abschnitt 6.2.3 und z.B. bei Alexander Deeg: Der evangelische Gottesdienst als gemeinsames Gebet, in: Luca Baschera/Angela Berlis/Ralph Kunz (Hg.): Gemeinsames Gebet. Form und Wirkung des Gottesdienstes, Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich, 2014, 39–60, hier 60; Ralph Kunz: Gemeindeaufbau durch Gottesdienst. Eine evangelisch-reformierte Perspektive, in: Stefan Kopp/Stephan Wahle (Hg.): Nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer. Liturgie – Identität – Partizipation, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2021; Bieritz mit Hinweis auf Cornehl (Bieritz: Art. Liturgik II); Richter formuliert – mit Berufung auf Angelus Häußling – »Liturgiewissenschaft ist konkrete Ekklesiologie.« (zitiert nach Richter: Aspekte, 2002, 118).

83 Gregor Etzelmüller stellt die liturgischen Traditionen in den verschiedenen Konfessionen ausführlich dar. Etzelmüller spricht von *Liturgiefamilien*. Dieser Begriff macht deutlich, dass es nicht *eine* orthodoxe etc. Liturgie gibt, sondern die sich auf die orthodoxe Tradition berufenden Liturgien in verschiedenen Kirchen sich über die Zeit ausdiffe-

müller stellt in einem vergleichenden Überblick dar, welchen unterschiedlichen Logiken die verschiedenen Liturgietraditionen folgen.⁸⁴ Während die reformatorischen Kirchen einen Schwerpunkt auf das Wort und das kognitive Verstehen setzen, entwickelte sich mit der amerikanischen *revival tradition*⁸⁵ eine Gottesdienstpraxis, die das Erleben und die Emotionalität hervorhebt.⁸⁶ Mit Etzelmüller lässt sich entsprechend eine gewisse Kongruenz zwischen konfessionellen und liturgischen Stilen annehmen. Dorothea Haspelmath-Finatti befürwortet zudem einen grundlegend *ökumenischen* Ansatz für die Liturgische Theologie, »weil solche grenzüberschreitende Sicht die Theologie zu einem tieferen Verstehen der eigenen Tradition verhelfen kann.«⁸⁷

Eine interkulturelle Liturgik setzt daher eine Reflexion und einen Austausch über die ekklesiologischen und weiteren theologischen Zusammenhänge und die konkreten Praxisformen voraus. Als solche kann eine interkulturelle Liturgik also nur in einem spezifischen Kontext und durch konkrete Beteiligte entwickelt werden.

Ich gehe im Folgenden von der interkulturell gestalteten, gelebten religiösen Praxis in den Forschungsgemeinden aus. Dabei sind die ekklesiologischen bzw. allgemein theologischen Grundlagen, wie ich sie insbesondere im Abschnitt 4.2 herausgearbeitet habe, als Rahmung und Horizont im Sinne einer *Theologie der Liturgie* vorzusetzen. Liturgie bzw. liturgische Praxis in den

renziert haben, in ihnen aber dennoch Grundlinien einer geteilten Tradition erkennbar sind. S. Gregor Etzelmüller: *Der Pluralismus der christlichen Liturgiefamilien als Formzusammenhang einer zusammenwachsenden Welt* (2012). Etzelmüller führt aus, dass in der Unterscheidung der Liturgiefamilien (orthodox, römische Messe, lutherischer und reformierter Gottesdienst, sog. *revival tradition*) sich Schwerpunkte dahingehend erkennen lassen, welchen Sinn die jeweilige liturgische Logik betont. Für die orthodoxe und röm.-kath. Liturgiefamilie hebt er die Priorisierung des Sehens hervor; für die reformatorischen das Wort und entsprechend das Hören; für die *revival tradition* sind die starke Körperbetonung und das Gefühl zentral. S. Etzelmüller: *Was geschieht beim Gottesdienst?*, 2014, 134–139. Zu Darstellungen spezifischer konfessioneller Frömmigkeitsstile und der damit verbundenen Liturgieformen s. den Abschnitt 2.3.3.

84 S. Etzelmüller: *Was geschieht beim Gottesdienst?*, 2014.

85 Darunter ordnet Etzelmüller die methodistischen und baptistischen Kirchen; die Heiligkeitsbewegung und die Pfingstbewegung ein.

86 S. Etzelmüller: *Was geschieht beim Gottesdienst?*, 2014, 134–139 134–139.

87 Haspelmath-Finatti: *Theologia prima*, 2014, 79. Meyer-Blanck verweist darauf, dass bereits seit einigen Jahrzehnten die Liturgiewissenschaft stark ökumenisch ausgerichtet ist, s. Meyer-Blanck: *Art. Liturgik I*.

Forschungsgemeinden erscheint dann in einer doppelten Gestalt: Als Ausdruck und Praxisform interkultureller Kirche als Gemeinschaft, die zugleich durch und in der liturgischen Praxis weiter bestimmt wird.

Im Folgenden nehme ich daher verschiedene Facetten von Liturgie auf. Ich nehme liturgische Formen und Praktiken, liturgisch-theologische Deutungen und normative Programmatik (Liturgische Theologie) und die Rezeption der erlebten liturgischen Praktiken in den Blick. Damit betrachte ich Liturgie auf unterschiedlichen Ebenen, nämlich *im praktischen Vollzug* und in der *theologischen Reflexion*.

6.2.2 Liturgieformen

Im Folgenden stelle ich die liturgischen Formen vor, die in der jeweiligen Forschungsgemeinde relevant sind. Für den Himmelsfels und für die Forschungsgemeinde in Hamburg sind verschiedene liturgische Formen wichtig, die sie für sich entwickelt haben. Ich unterscheide zwischen Formen, die sich als *spezifische liturgische Formen* durch festgelegte Abläufe, Routinen und Verantwortlichkeiten auszeichnen (Gottesdienst, Gebetszeiten), und Formen ohne vorgegebene Struktur, die ich als *kleinste liturgische Formen* bezeichne.⁸⁸ Von ihnen ist zwar durch ein allgemein geteiltes Verständnis bekannt, *um was es sich handelt* (Gebet, Segen); als *Praktiken* sind sie aber sehr diffus und treten in individueller Gestalt auf. Zum Schluss zeige ich auf, wie die Akteur:innen die zuvor dargestellte Pluralität der Traditionen deuten.

88 Dies erfolgt in Abgrenzung von den *kleinen liturgischen Formen*, z.B. eine Andacht, die noch durch eine gewisse ›Agendarisierung‹ gekennzeichnet sind. Ich folge mit der Bezeichnung »kleinste liturgische Formen« bewusst nicht der Einordnung von Merkel, der unter »kleine liturgische Formen« auch das »nicht vorformulierte Gebet« fasst, da dies der eigenen Gestalt der liturgischen Praktiken, die ich betrachte, m.E. nicht genug Raum gibt. Vgl. Friedemann Merkel: Die Andacht und verwandte »kleine Formen« des Gottesdienstes, in: Hans-Christoph Schmidt-Lauber (Hg.): Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, 923–928, hier 923. Mit der Bezeichnung »kleinste liturgische Formen« möchte ich die besondere Qualität dieser Kleinstformen hervorheben, die sowohl den gemeinschaftlichen wie auch den individuellen Vollzug umfasst und offen ist für viele verschiedene Gestalten und konkrete Praktiken.

6.2.2.1 Himmelsfels: Gebetszeiten und Gottesdienstgelegenheiten

Auf dem Himmelsfels hat das Leitungsteam drei Gebetszeiten entwickelt. Diese habe ich bereits im Abschnitt 2.1.1 dargestellt. Zur Erinnerung sei kurz auf die drei Liturgietraditionen verwiesen, auf die sich *saM* (*Stille am Morgen*), *BaM* (*Bibel am Mittag*) und *GaFa* (*Gospel am frühen Abend*) dem Himmelsfels zufolge beziehen: die orthodoxe Tradition, die reformatorische Tradition und die pfingstlich-charismatische Tradition.⁸⁹ Die Rhythmisierung der Gebetszeiten entlang des Tages ist in liturgischer Hinsicht als geistliche Tagesstruktur zu verstehen. Damit ist zugleich ein Hinweis auf den Charakter der Gebetszeiten gegeben, die aus Sicht der Verantwortlichen »ein Herzstück der Spiritualität und der Gemeinschaft auf unserem Berg«⁹⁰ sind. Der geteilte Tagesrhythmus und die dreimalige Versammlung zum Gebet ist integraler Bestandteil der Programmatik auf dem Himmelsfels. Musik stellt dabei einen zentralen Aspekt dar. Eine Band spielt und es wird ein Repertoire an religiöser Musik gespielt und gesungen. Darauf gehe ich im Abschnitt 6.3 vertieft ein.

Die drei Gebetszeiten folgen jeweils einem festen Ablauf. Das Himmelsfels-Team verantwortet und gestaltet die Gebetszeiten, zieht jedoch häufig weitere Personen hinzu, die als Teamer:innen oder Teilnehmende vor Ort sind. *GaFa* wird über den Anlass des Gebets hinaus geweitet, wenn als Abendprogramm Erlebnisse und Ergebnisse der Workshops und Programme des Tages von Einzelnen oder kleinen Gruppen in der Gesamtgruppe der Campteilnehmenden vorgestellt werden. Damit werden die Einzelnen und die Gemeinschaft der Gesamtgruppe sichtbar.

Auf dem Himmelsfels werden ausserdem Gottesdienste gefeiert, die als solche bezeichnet werden und einer Struktur folgen, die an einen Predigtgottesdienst angelehnt ist, wie die reformatorischen Kirchen ihn feiern. Diese Gottesdienste finden z. B. im Rahmen von Tagesveranstaltungen wie dem One Spirit Camp statt.

6.2.2.2 Hamburg: Der Internationale Gospel-Gottesdienst

In Hamburg wird der Internationale Gospel-Gottesdienst gefeiert. Auch diesen habe ich bereits im Abschnitt 2.2.4.2 kurz vorgestellt. Der IGS ist als Gottesdienst konzipiert, der unterschiedliche Traditionen an einem Ort und zu einem Zeitpunkt zusammenbringen soll. So feiern und verantworten dort die lutherische Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde, die afrikanisch-überkonfes-

89 S. Weth/Ogedegbe: Himmelsfels, 2017, 118–123.

90 AaO., 118.

sionelle African Christian Church und die afrikanisch-pfingstliche Christ Ambassadors Ministries International gemeinsam monatlich einen Gottesdienst.

Als eines der ersten interkulturellen Gottesdienstformate dieser Art, das seit über 20 Jahren besteht, wurde es bereits in verschiedenen Veröffentlichungen als Praxisbeispiel ausgeführt.⁹¹ Der IGS wird im *Team* geplant und durchgeführt. Dieses Team kommt in regelmässigen Abständen zu *Vorbereitungstreffen* zusammen. Auf die Konstitution und Arbeit dieses Vorbereitungsteams bin ich bereits zuvor eingegangen.⁹² Dort zeigten sich u.a. unterschiedliche Grade von inhaltlicher und organisatorischer Verantwortung der einzelnen Teammitglieder. Die Vorbereitungstreffen fungieren als Ort des theologischen Austausches. Im Abschnitt 6.2.3.2.4 gehe ich kurz auf ihre Funktion als Predigtvorbereitung ein. Auch für den, schon im Namen anklingenden, Gospel-Gottesdienst ist Musik ein zentraler Bestandteil. Ein Gospelchor und weitere Bands gestalten den Gottesdienst musikalisch. Dies führe ich im Abschnitt 6.3.2.1 genauer aus.

6.2.2.3 Kleinste liturgische Formen: Segen und Gebet

Im Folgenden möchte ich zwei *kleinste liturgische Formen* einführen, den (freien) Segen und das freie Gebet. Beide habe ich als spezifische Praktiken in der Analyse herausgearbeitet. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie im Gegensatz zu den bisher dargestellten Gebetszeiten und Gottesdiensten keine festgelegten Abläufe haben. Vielmehr bestehen sie in der Vielfalt ihrer Ausführungsmöglichkeiten. Sie sind ein wichtiges Element in der religiösen Praxis der Forschungsgemeinden, da in ihnen die stärker individuell gelebte religiöse Praxis hervortritt. Damit kommen die Teilnehmenden an dieser Stelle stärker in den Blick. Sie können in diesen freien kleinsten Formen ihre individuelle Sicht einbringen.

Der Segen kommt in drei Varianten vor. Er ist *zugesprochener Segen* von Einzelnen zu einer Gruppe. Dies findet häufig im gottesdienstlichen Zusammenhang statt. Der Segen ist dann ein liturgisches Element. Zweitens gibt es *Einzelsegnungen*. Dies wird häufig mit einer »Segnungsaktion« verbunden, in denen die Teilnehmenden an einen bestimmten Ort gehen können, um sich dort von einer Person segnen zu lassen. Auf dem Himmelsfels sind dies häufig Teamer:innen oder andere, den Teilnehmenden vertraute Personen. In Hamburg

91 S. Kahl: Gospelgottesdienst (2012), 2016; Ders.: Gemeindeformate, 2017; Ders.: Praxis, 2016.

92 S. Abschnitt 4.2.3.2.6.

gibt es laut Darstellung eines Verantwortlichen und der Literatur über den IGS ebenfalls Einzelsegnungen im IGS.⁹³ Zuletzt gibt es Momente, in denen ein *gemeinschaftlicher Segen* in einer Gruppe gesprochen und eine andere Gruppe oder eine Einzelperson gesegnet werden. Neben dem gesprochenen Segen gibt es auch *Segenslieder*, die gemeinsam gesungen oder von verschiedenen Gruppen anderen Gruppen oder Personen zugesungen werden. Der Segen nimmt damit zwar eine Rolle in der religiösen Praxis ein, wird aber von den Teilnehmenden oder Leitungsverantwortlichen weder in Feldgesprächen noch im Interview weiter thematisiert.

Für das freie Gebet habe ich verschiedene Aspekte genauer herausarbeiten können, die das Gebet als Praktik ausweisen, die in sich vielfältig ist und in einer Spannung zwischen Erfahrungen der Gemeinsamkeit und Verschiedenheit steht.⁹⁴

Erstens lassen sich in einer akustischen Dimension verschiedene Klangformen einer hörbaren Gebetsgemeinschaft festhalten, die sich situativ im Gebet konstituiert. In Momenten, in denen synchron ein Gebet gesprochen wird, kann, v.a. beim *Vater Unser*, ein gemeinsamer Klang entstehen. Manchmal ergibt dieser gemeinsame Klang eher eine Kakophonie, manchmal einen rhythmischen Gleichklang.⁹⁵

David sagt dann, dass nun alles, was offen geblieben sei, ins *Vater Unser* gelegt werden könne. Er schliesst die Augen und beginnt auf Deutsch das *Vater Unser* zu sprechen. Die Stimmenkulisse nimmt zu, deutlich ist Deutsch zu hören. Das deutsche *Vater Unser* klingt rhythmisch und überlagert die anderen, eher gemurmelten Stimmen. Dann fällt mir auf, dass David aufgehört hat zu sprechen, er setzt bei den letzten drei Zeilen wieder ein. (HH_TnB_A#3_IGS_13.06.2021_online, Abs. 15)

93 Während ich die Teilnehmenden Beobachtungen durchführte, wurden die Einzelsegnungen aufgrund der Covid-19-Pandemie nicht angeboten.

94 Weitere Aspekte des Gebets als kleinste liturgische Praxis zeigen sich im Tanz, der als Gebetsform verstanden wird, sowie verschiedenen *Funktionen* des Gebets im Zusammensein der Forschungsgemeinden allgemein (dazu gehören v.a. das Gebet als Rahmung der gemeinsamen Arbeit, als Dank vor dem Essen und, im Fall des Gospelchores in Hamburg, als Kriterium der Zugehörigkeit zum Chor). Auf diese Aspekte gehe ich aus Platzgründen an dieser Stelle nicht ein.

95 S. hierzu auch den Abschnitt 5.1.5 allgemein und zum *Vater Unser* konkret den Abschnitt 5.1.5.2.1.

In der Analyse habe ich verschiedene Gebetspraktiken herausgearbeitet. Ein Gebet in Stille und Kontemplation, das stark auf das individuelle, stille Gebet konzentriert ist, und als Kontrast dazu Situationen, in denen unterschiedliche Intensitäten der Lautstärke und Länge oder Gebetshaltungen sichtbar und hörbar werden. Die *Unterschiedlichkeit der Gebetspraktiken* wird in einem Camp auf dem Himmelsfels zum Thema, das in Workshops miteinander besprochen werden soll.

[Hermann] erklärt, dass die Idee der ›Organe‹ und ›Körperteile‹ von gestern (in Bezug auf 1Kor 12, hat er gestern Abend nach dem ›Organspiel‹ noch vorgelesen) heute weitergeführt werde. Alle hätten schon bemerkt, dass es Unterschiede z.B. beim Beten gäbe. Jetzt gäbe es verschiedene Körperteile und Organe, mit denen man beten könne, sehr unterschiedlich. Alle Workshopleitenden sollen nun nach vorne kommen und kurz erklären, was sie mit ihrem Symbol verbinden. (HF_TnB_D#3_IYSC_02.08.2021, Abs. 15)

Die Erfahrung der Teilnehmenden damit lassen sich mit den vorliegenden Daten nur bedingt einfangen. Während ich bereits im Abschnitt 6.1.5.1 ausgeführt habe, dass die Dynamiken des Widerstands und der Distanzierung von Teilnehmenden von z.B. gemeinsamem Gebet oder Lobpreis hervorrufen können, erleben andere insbesondere die Unterschiedlichkeit der Gebetspraxis als etwas Positives:

Eine Teamerin erzählt mir:

Von den Mädchen aus der anderen Berliner Gemeinde haben zwei für zwei von ›ihren‹ Mädchen gebetet, sehr laut. Sehr eindringlich, sie beschreibt es mir: viel Kraft, Power; [...] sie habe ihre Mädchen dann gefragt, wie sie das gefunden hätten; solch lautes Gebet sei ja für die, die das nicht gewohnt seien, durchaus auch schwierig. Aber sie hätten das gut gefunden, das sei schön gewesen. (HF_TnB_A#1_OneSpiritCamp/IYBC_18. – 20.05.2023, Abs. 92)

Ein weiterer Aspekt zeigt sich in einem sehr spezifischen *Gebetsanliegen*. Immer wieder wird der *Dank für die erfahrene Gemeinschaft* im Gebet zum Ausdruck gebracht: »Bishop schliesst den Abend mit einem Gebet. Er dankt und bittet um Segen für die gemeinsame Zeit und das, was wir miteinander bisher erlebt haben.« (HF_TnB_D#4_IYSC_03.08.2021, Abs. 32)

Meine Beobachtungen zu unterschiedlichen Segens- und Gebetspraktiken möchte ich weiterführend in einen theoretischen Zusammenhang einordnen.

Gebet als eine der beiden kleinsten liturgischen Praktiken ist grundsätzlich dialogisch zu verstehen (»responsive Praktik«).⁹⁶ Das Gebet zeigt sich Deeg/Plüss zufolge in vier Formen: gemeinsames Gebet (z.B. *Vater Unser*), stellvertretendes Gebet (z.B. Fürbitte), in Akklamation oder Responsorien, als (stilles) Gebet je für sich.⁹⁷ Alle vier Formen treten auch als Praktiken im Feld auf. Die Akklamationen und Responsorien sind oft als Antworten auf die freien Gebete zu hören, wenn Einzelne laut und leise rufen oder sagen: »Amen!«; dies kann auch nonverbal durch Nicken erfolgen, da es Zustimmung signalisiert.

In den Gebets- und Segenspraktiken, die ich zuvor dargestellt habe, lassen sich Dynamiken der Selbstpositionierung erkennen. Die Gebets- oder Segensgemeinschaft wird über die Beteiligung der Einzelnen konstituiert. Diese Beteiligung entspannt sich zwischen aktiver und tiefer innerlicher Beteiligung und äusserlicher und innerlicher Distanzierung. Beispielsweise treten in den Einzelsegnungen diese Grade der Beteiligung sichtbar hervor, wenn die einen sie in Anspruch nehmen, während andere sitzen bleiben. Akustisch zeigen sich weitere Dynamiken, die die Gebets- und Segensgemeinschaften mitbestimmen. Dazu zählen Erfahrungen der Gemeinschaft in der akustischen Dynamik, die z.B. zwischen Stille, antwortenden Zwischenrufen, Gleich- oder Missklang aufscheint.

Die kleinsten liturgischen Formen spiegeln die Relevanz, die die individuelle Gebets- und Segenspraxis in unterschiedlichen Liturgietraditionen hat. Während für die einen die freie, individuelle Gebets- und Segenspraxis normal ist, ist sie für andere ungewohnt und irritierend. Dies zeigt sich in den variierenden Graden der Beteiligung der Teilnehmenden. Aus der konfessionell-evangelischen Perspektive meiner Arbeit heraus ist die Praxis der Gebets- und Segensgemeinschaften über einen dezidiert liturgischen Rahmen hinaus von Bedeutung. Dies gilt umso mehr vor dem Hintergrund des Plädoyers einer Aufwertung und Ausweitung der Bedeutung des Gebets, wie ihn Alexander Deeg programmatisch für den protestantischen Kontext formuliert. Er plädiert dafür, das Gebet über den Zusammenhang des Gottesdienstes hinaus im Alltag zu stärken und seine Vielfalt als »Gebet des Einzelnen und [...] Gebet in den Familien, [...] Gebet in *Gemeinschaften* und im Gottesdienst«⁹⁸ zusammenzudenken. Damit würde der grundlegend *dialogische* Charakter des Gottesdienstes betont und der Gottesdienst als *Haltung in den Alltag* hineingetragen wer-

96 Deeg/Plüss: Liturgik, 2021, 459.

97 S. aaO., 458.

98 Deeg: Gottesdienst, 2014, 56.

den. Das Gebet würde damit als »die formative Kraft des Gottesdienstes [...] im Alltag der Glaubenden Gestalt gewinnen«⁹⁹.

Die dargestellten kleinsten liturgischen Formen als Erfahrung der Verschiedenheit und der Gemeinsamkeit können somit ein Lernort für unterschiedliche liturgische Praxen sein.

In den dargestellten kleinsten liturgischen Formen werden Momente der Gestaltungsmacht der Einzelnen sichtbar. Die Möglichkeit, sich laut oder leise im freien Gebet oder Segen auszudrücken, nimmt den oben aufgeführten Charakter des Gottesdienstes im Alltag auf. Die individuelle religiöse Gestaltungsmacht hat so im gemeinsamen Vollzug ihren Platz, kann aber z.B. auch im freien Gebet zum Ausdruck kommen.

An den unterschiedlichen liturgischen Formen wird deutlich, dass Liturgie in den Forschungsgemeinden in verschiedener Hinsicht eine Rolle spielt. Die Liturgie bzw. liturgische gefestigte Formen gehören gleichsam zur Programmatik, sie sind Ausdruck des interkulturellen Anliegens und wurden *in* den Forschungsgemeinden spezifisch *für* die Forschungsgemeinden entwickelt. Eine entsprechend zentrale Rolle spielen diese gemeinsamen liturgischen Praktiken in ihren spezifischen Gestalten. Hinzu tritt ein weiterer Aspekt liturgischer Praxis. Auch kleine, nicht konzeptualisierte Formen sind für die Konvivialität und die liturgische Praxis in den Forschungsgemeinden relevant. In Gebet und Segen zeigen sich gemeinschaftlich geteilte und individuelle Praktiken und Vollzüge; beide können zum Moment der Erfahrung sowohl der Verschiedenheit als auch der Gemeinschaft und Resonanz werden.

Interkulturelle liturgische Formen zu finden, setzt geteilte und gemeinsame Gestaltungsmacht voraus. Formate, die gemeinsam entwickelt werden, bringen damit zum Ausdruck, dass nicht eine Seite einlädt und die andere »nur« mitwirkt, – in den Rollen, die man ihr zugeteilt hat, – sondern dass es sich um genuin *gemeinsames Vorhaben* handelt. Diese Formate als intentional gestaltete Formen zeugen von *gemeinsamer, längerer Auseinandersetzung*, in denen eine Einigung erzielt wurde. Auf den Prozess und damit zusammenhängende liturgie-theologische Entscheidungen der Forschungsgemeinden gehe ich im Abschnitt 6.2.3 noch einmal ein.

99 AaO., 58. Damit wird aus Sicht Deegs auch die Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst gestärkt und der Pfarrzentrierung entgegengewirkt, s. aaO., 49–52.

6.2.2.4 Die Pluralität der Traditionen

In der Gegenüberstellung der beiden Forschungsgemeinden zeigt sich, dass sie ihr Anliegen gemeinsamer interkultureller liturgischer Praxis auf unterschiedliche Weise gelöst haben. Auf dem Himmelsfels haben die unterschiedlichen liturgischen Traditionen in je eigenen Gebetszeiten ihren Raum. In Hamburg wurde mit dem IGS ein Gottesdienstformat geschaffen, dass unterschiedliche Traditionen an einem Ort und zu einem Zeitpunkt zusammenbringen soll.

In beiden Fällen sind liturgische Traditionslinien noch erkennbar, sie wurden aber adaptiert bzw. den Bedürfnissen entsprechend angepasst. Die Auswahl der einbezogenen liturgischen Traditionen wurde auf unterschiedliche Weise getroffen. Während auf dem Himmelsfels drei verschiedene Liturgietraditionen unabhängig von den liturgischen ›Heimaten‹ der Beteiligten Eingang fanden, wurden in Hamburg primär und zunächst die ›vorhandenen‹ Traditionen (deutsch-landeskirchlich, afrikanisch verschieden konfessionell¹⁰⁰) einbezogen. Auf dem Himmelsfels scheinen eher konfessionell orientierte Überlegungen der Grund für die Auswahl gewesen zu sein. In Hamburg wurden neben konfessionellen Aspekten auch kulturtraditionelle einbezogen. So benennen die beteiligten afrikanischen Pastoren immer wieder solche Aspekte, die sie kulturtraditionell miteinander teilen, obwohl sie verschiedenen Konfessionsfamilien angehören, die sich in ihrer liturgischen Praxis stark voneinander unterscheiden.

[T]he (.) of the things like in African culture music, you dance and you clap your hands and you move at (.) collection, when you do collection you dance to the front and all those things. Of course with the Covid it is not possible, but at least even in some African/now that the Covid regulations are a little bit relaxed, the first one of the first things an African church would do is allow people to dance. (HH_Int_David_10.04.2022, Abs. 24)

Die Akteur:innen deuten diese Pluralität der liturgischen Formen als wertvoll. Mit dem prägnanten Satz »everybody gets a taste of everything« beschreibt eine Akteurin das Nebeneinander liturgischer Traditionen auf dem Himmelsfels, durch das jede Person die Form und Tradition finden könne, die ihr am

100 Diese sind jeweils mit einer konkreten Liturgiefamilie verbunden. Die CAMI versteht sich dediziert als Pfingstkirche, die ACC bezeichnet sich selbst als überkonfessionell. S. die Ausführungen im Abschnitt 2.2.1.

meisten entspreche. Zugleich machten alle auch Erfahrungen in und mit anderen liturgischen Traditionen.

One point of Himmelsfels is that since there are a lot of de/denomination even within Christianity (.), it's a ve/it's also an attempt to bring everything together. So, everything has like – we have these three prayer sessions, like in the morning, SaM, that means silent in the morning and bible study and the evening (.), GafA, gospel in the afternoon (4), so (.) that (.) those three se/segments would fulfill most of the denominations requirements, I would say. Because in the morning you are silent, you pray the way you want, so that is also bringing even the denominations together, there is no argu/. I don't think there should be an argument saying that: ›Okay, we d/we can't do that.‹ Because it, it's, it caters (.), it caters to everything. That's how – and also that are people who want to learn more about the Bible. For them we have BaM, that means you study the Bible in the afternoon and then people want to, you know, shout and sing. That we have in the a/evening, gospel time. So everybody is catered, so everybody gets a taste of everything, so (.), so. (HF_Int_Bhumi_03.03.2021, Abs. 50)

Alle liturgischen Traditionen haben eine eigene Zeit, in der auf ihre jeweilige Art gefeiert wird. Auch in Hamburg haben unterschiedliche liturgische Traditionen eine eigene Zeit, wenn die Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde, die ACC und die CAMI jeweils drei Mal im Monat ihre Gottesdienste unabhängig voneinander feiern.¹⁰¹

Die Akteur:innen schätzen – unabhängig von der liturgischen Form –, dass sie die Möglichkeit haben, verschiedene liturgische Traditionen oder einzelne Elemente daraus zu erleben.

Also ich beobachte das ja vielleicht (.) – also wenn da so eine Worship-Session auf International Church abgeht, dann gucke ich das ja vielleicht mit – mir sehr skeptisch an, sehe aber die Freude darin und lasse mich vielleicht sogar auch anstecken, das mal mitauszuprobieren. Weil ich aber auch weiss, ja, es, es gibt auch die Morgenandacht und die ist total liturgisch, und da komme ich dann zum Zuge, so. Also diese Vielfalt hat ganz – die versöhnt einen immer mit dem Rest und macht auch neugierig auf den, auf den Rest. (HF_Int_Georg_16.02.2021, Abs. 30)

101 S. hierzu auch den Abschnitt 2.2.1. und in Zusammenhang mit dem als wichtig erachteten Rückzug in die vertrauten Formen, s. Abschnitt 4.1.5.1.

Insgesamt zeigt sich also, dass die zwei Forschungsgemeinden spezifische interkulturelle liturgische Formen entwickelt haben, die für sie in ihrer Forschungsgemeinde jeweils die beste Form darstellt. An beiden Orten sind diese liturgischen Formen bereits über viele Jahre eingeübt und haben sich z.T. leicht verändert, scheinen sich aber, soweit das in der diachronen Perspektive nachvollziehbar ist, grundsätzlich verfestigt und etabliert zu haben. Für die Akteur:innen stellen diese Formen Begegnungsmomente mit liturgischen Traditionen dar, die sie zunächst als irritierend wahrnehmen, häufig dann aber als positive Irritationen verstehen.¹⁰² Sie schätzen die Vielfalt der liturgischen Formen und Elemente als Bereicherung. Die kleinsten liturgischen Formen spielen nicht nur eine Rolle für die individuelle Segens- und Gebetspraxis, sondern auch als Erfahrung der Gemeinsamkeit und Verschiedenheit. In der Pluralität der Traditionen werden aus Sicht der Akteur:innen vielfältige Erfahrungen möglich.

6.2.3 Die Liturgische Theologie

Vor diesem Hintergrund stelle ich im Folgenden die theologischen Reflexionen vor, die die Akteur:innen mit Blick auf die liturgische Praxis in den jeweiligen Forschungsgemeinden zur Sprache bringen. Neben je spezifischen theologischen Deutungen gehe ich auf die Biblestudy als zentrales Element in beiden Forschungsgemeinden ein. Es wird insgesamt deutlich, dass theologisch-liturgische Reflexionen und die liturgische Praxis eng aufeinander bezogen sind. In ihrem wechselseitigen Verhältnis lassen sich diese beiden Perspektiven als *Liturgische Theologie* verstehen.

6.2.3.1 Himmelsfels: Gemeinschaft im Gebet

Das Gebet stellt aus Sicht der Akteur:innen auf dem Himmelsfels das zentrale Moment für die Gemeinschaft und Erfahrungen von Gemeinschaft dar. Es soll ein Moment der Verbindung sein, die trotz aller Verschiedenheit erfahren werden kann:

102 Es ist davon auszugehen, dass es auch Personen gibt, die diese Vielfalt eben nicht schätzen. Allerdings besuchen diese Personen dann den IGS oder den Himmelsfels nicht mehr und waren damit für mich als Gesprächspartner:innen nicht mehr greifbar. Aber unter den Akteur:innen wird auch, wie beispielhaft durch Georg beschrieben, Unstimmigkeiten oder irritierend Bleibendes benannt. Sie halten diese Unstimmigkeiten jedoch aus und finden ›ihren‹ Moment in einem anderen Teil der liturgischen Praktiken.

Through the years we had a discussion, I'm a I'm a (unv.) pentecostal and I don't hide this but I (.) reflect it for myself that what is being pentecostal? [...] Is that the essence of the whole Christianity, you saying: ›I'm a catholic, I'm a this and that?‹ So we decide that there is no need to discriminate each other or rather let's find ways of PRAYING with each other. (HF_Int_Bishop_04.08.2022, Abs. 25)

Damit sprechen die Akteur:innen dem Gebet eine integrative Kraft zu, das die Dynamiken zwischen Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten in sich aufnimmt. Die Akteur:innen schätzen daher die Gebetszeiten, an denen sich alle versammeln:

Dann ist morgens, mittags und am Ende den Tag ein Moment, das wir zusammen sind und gemeinsam diese Moment vor Gott und tauschen unsere, unsere Gefühl, unsere ERFAHRUNG (.) individuell Erfahrung zusammenzubringen. Ich denke, das, das ist, und ist auch wichtig, dass man – ist nicht nur so einfach ein Territorium vor Gott und dann was du willst machen ganze Tag, aber es gibt ein Moment: ›So, okay. Ich habe die ganze Tag was zu tun, aber jetzt ich kann mit euch teilen. Oh, ich habe das, diese Erfahrung bekommen‹, oder es, ne? Ich denke, das macht richtig ein Sinn, dass man sagt: Okay, wir habe das und das hier und ein Moment, das wir zusammen inne, inne gleiche Wegen sind. (HF_Int_Dtarso_26.02.2021, Abs. 47)

Die Deutung des Himmelsfels des Gebets als zentrales Element der Gemeinschaft bestärkt noch einmal, was ich bereits im Abschnitt 6.2.2.3 dargestellt habe. Im Gebet kann situativ Gemeinschaft erfahren werden, dies schliesst die Erfahrung von Verschiedenheit ein. Darin wird die Pluralität der Traditionen ebenso aufgenommen wie die Unterschiedlichkeit der Gebetspraxis der Einzelnen.

Die Akteur:innen heben zudem die theologische Relevanz hervor, die über diese Erfahrung hinausgeht. Das gemeinsame Gebet ist für sie Kennzeichen des *interkulturellen Kirche-Seins*, in dem theologische Uneinigkeiten zugunsten der Besinnung auf den gemeinsamen Bezug auf Christus zurücktreten (sollen).

6.2.3.2 Hamburg: Partizipation und interkulturelle Kirche-Sein im Gottesdienst¹⁰³

Der IGS in Hamburg hat seit seiner Gründung 2006 einen längeren Prozess durchlaufen. Der Entstehungsprozess und der Ablauf des Gottesdienstes wurden bereits in verschiedenen Texten dargelegt und reflektiert.¹⁰⁴ Daran lässt sich die *diachrone Entwicklung* des Gottesdienstes anhand der Veränderung einzelner Elemente aufzeigen. So wird in den Texten die Einladung »auswärtiger Prediger«¹⁰⁵ genannt. Dies deckt sich nicht mit den Beobachtungen, die ich zwischen 2020 und 2022 angestellt habe.¹⁰⁶ Im Zusammenhang des IGS entstand nach ein paar Jahren ein Gospelchor, der mittlerweile zentraler Akteur des IGS ist.¹⁰⁷ Die terminliche Verschiebung des Gottesdienstes (Sonntagabend zu Sonntagmorgen), die vor wenigen Jahren vorgenommen wurde,

103 Drei Aspekte, die aufgrund der Datenlage nur angedeutet werden können, sind die Gottesdienstöffnung mit einer trinitarischen Formel, der aaronitische Segen und die Verwendung klassisch-protestantischen Liedguts. Eine *trinitarische Formel* wird erst seit kurzem von Hezekiah verwendet, obwohl sie nicht zu seiner liturgischen Tradition gehört. Dazu habe er sich aufgrund der Rückmeldung einer landeskirchlichen Stelle für Liturgie entschieden: »[N]ow we also do the liturgical Eröffnung but we had a visit one time of someone from the Gottesdienst institute und er hat fünf Seiten geschrieben »keine liturgische Eröffnung« or we say it's also, a lutheran service for the lutheran church here and this and that, so/it's how you see it.« (HH_Int_Hezekiah (2)_13.07.2022, Abs. 53) In meinen Beobachtungen konnte ich nur wahrnehmen, dass die landeskirchlichen Pastor:innen und Hezekiah eine solche Formel gebrauchten – andere liturgisch Mitwirkenden nutzen keine trinitarische Formulierung. Der *aaronitische Segen* wird von verschiedenen Personen sowohl in Hamburg als auch auf dem Himmelsfels immer wieder gebraucht, ohne dass dies in einem Interview oder Gespräch Erwähnung fand. Die Verwendung klassisch-protestantischen Liedguts aus dem Evangelischen Gesangbuch erwies sich in Hamburg und auf dem Himmelsfels nicht als tragfähig, da die Lieder zu wenig bekannt waren.

104 S. Kahl: Gospelgottesdienst (2012), 2016; Ders.: Praxis, 2016; Ders.: Gemeindeformate, 2017; Friedrich Degenhardt: Internationaler Gospel-Gottesdienst in Hamburg. Ein afrikanisch-deutsches Gemeinschaftsprojekt, in: Werner Kahl (Hg.): Interkulturelle Öffnung von Kirche. Dokumentation der Tagung »Kirche in der Interkulturellen Gesellschaft«, Hamburg, 2015, 51–57.

105 Kahl: Gospelgottesdienst (2012), 2016, 110.

106 Es ist nicht auszuschließen, dass aufgrund der Covid-19-Pandemie keine Auswärtigen mehr eingeladen wurden.

107 S. Kahl Gospelgottesdienst (2012), 2016, 111; Ders., Praxis, 2016, 35; Auf die HGA und die Funktion des Chores im IGS gehe ich im Abschnitt 6.3 vertieft ein.

ist in den Texten noch nicht erfasst. Die persönlichen Erfahrungen und Reflexionen der Autoren der Texte stellen zudem eine Einsicht in die Geschichte des IGS und seiner Annahme in den beteiligten Gemeinden und Kirchen dar.¹⁰⁸

Ein weiterer Punkt ist, dass der IGS damit in seiner theologischen Bedeutung reflektiert wird. Dies ist angesichts des zuvor konstatierten Mangels theologischer Reflexion interkultureller Gottesdienste besonders interessant. Die interkulturelle liturgische Praxis wird also aus dem Zusammenhang des Feldes heraus theologisch reflektiert. Werner Kahl versteht die gemeinsame Gottesdienstfeier als Ausdruck eines biblisch begründeten Normativs der Vielfalt:

Die neue Paulusperspektive, wie sie sich in den letzten drei Jahrzehnten in der englischsprachigen Welt ausgebildet und durchgesetzt hat, leistet die theologische Begründung dieses Projekts (vgl. Gal 3,28). Danach ging es Paulus bei dem Gedanken der Rechtfertigung [...] um die durch das Christus-Ereignis möglich gewordene Realität einer Inklusion von Juden und Heiden zu einem Volk. [...] Die gemeinsame Gottesdienstfeier im Internationalen Gospelgottesdienst ist prägnanter Ausdruck unserer Zusammengehörigkeit als Brüder und Schwestern.¹⁰⁹

Ich gehe daher im Folgenden nicht primär auf die inhaltlichen Begründungen für einzelne Elemente im Gottesdienst ein, die in den Texten ausführlich dargestellt sind, sondern erläutere die theologischen Grundlagen und Reflexionen, die der Kreis der Vorbereitenden formuliert, der für den IGS verantwortlich zeichnet.

108 S. beispielsweise. Degenhardt: Gemeinschaftsprojekt, 2015. Die Selbstreflexion, die sowohl Degenhardt als auch Kahl in ihren Texten vornehmen, ist letztlich eine konsequente Umsetzung des Anstosses, den Degenhardt explizit benennt: »Wir nötigen die Besucher aus ihrer Komfort-Zone hinaus, aber möglichst (sic!) ohne dass sie sofort in ihre Panik-Zone geraten. Die ›Lernzone‹ dazwischen ist der Bereich, in dem wir unsere Gottesdienste feiern wollen.« (aaO., 52).

109 Kahl: Praxis, 2016, 38. Die neutestamentlichen Grundlagen für die interkulturelle Kirche hat Kahl in verschiedenen Texten ausgeführt, s. z.B. Ders.: Gemeindeformate, 2017, 171–176; Ders.: Gestaltung, 2015, 8–10.

6.2.3.2.1 Partizipation¹¹⁰

Die Akteur:innen deuten den Gottesdienst als *partizipatives Geschehen*. Der IGS als Gottesdienst ist im Grundverständnis ein gemeinschaftliches Ereignis und entsteht als solches erst im gemeinsamen Vollzug. Hezekiah thematisiert die im Folgenden erläuterte doppelte Bedeutung von Partizipation im Gottesdienst, auf die die Verantwortlichen abzielen:

I think, that is the reason why this service is attractive, because you don't have this frontal type of service. One man is there, the choir just – and then. No, many people are involved. This team of pastors is doing the Begrüssung, is doing the announcement, is doing that, is doing the preaching, meistens in in Duo, ja? So, active participation of many people is what what makes this service what it is. It is very important. Also, this bible sharing, it's very important. It's a VERY important aspect in our service. People have the opportunity of talking to their neighbors and of sharing your point of view, everybody ha/has the opportunity to share, if you want to share. Where do you get that most of the time? We just hear what the pastor has to say. (HH_Int_Hezekiah (2)_3.07.2022, Abs. 59)

Hierin wird die Grunddimension der *Partizipation als Teilhabe und Mitvollzug am Gottesdienst* ersichtlich. Dies möchte ich aus theoretischer Sicht erläutern.

Partizipation im Gottesdienst ist aus theologischer Sicht *conditio sine qua non*. Im evangelischen Verständnis kann der Gottesdienst nur in »Verantwortung und Beteiligung der ganzen Gemeinde«¹¹¹ gefeiert werden – oder anders formuliert: Ohne (feiernde) Gemeinde kein Gottesdienst. Dies verweist auf die Frage, wie Beteiligung (*Partizipation*) zu verstehen ist. Zum einen muss aus liturgie-didaktischer Perspektive die Nachvollziehbarkeit der liturgischen Abläufe bedacht werden. Hierbei sind die Themen Niedrigschwelligkeit und praktische Hilfsmittel relevant.¹¹² Zum anderen sind die liturgischen Rollen und dialogisch ausgelegten liturgischen Elemente im

110 Kahl weist in mehreren Texten explizit auf diesen Aspekt hin, s. Ders.: Praxis, 2016, 37; Ders.: Gemeindeformate, 2017, 178–179.

111 Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, Berlin: Evang. Haupt-Bibelges. und von Cansteinsche Bibelanst. 2015, 15.

112 S. Deeg/Plüss: Liturgik, 2021, 350, die auch auf die Ambivalenzen beim Thema der Schwellen hinweisen. Die Frage nach Sprache als Partizipationsschwelle wird hier auch noch einmal deutlich: Die Bilingualität im IGS wird auch als Partizipationsermöglichung verstanden. S. hierzu auch den Abschnitt 5.1.2. Im IGS werden beispielsweise

Gottesdienst zu bedenken. Ist innere Beteiligung oder aktiver Mitvollzug das Ziel, sind unterschiedliche liturgische Elemente von Bedeutung. Auf diese doppelte Beteiligung weist Stork-Denker in ihrer zentralen Studie zur Frage der Beteiligung der Gemeinde im Gottesdienst hin.¹¹³ Der Begriff *participatio actiosa*, der der röm.-kath. Liturgik entstammt, weist explizit auf den aktiven Mitvollzug hin.¹¹⁴

Im Fall des IGS streben die Verantwortlichen dezidiert einen aktiven Mitvollzug der Gemeinde an. Dies zeigt sich in Elementen, die eine direkte Beteiligung der einzelnen Personen erforderlich machen oder zumindest herausfordern: die *Begrüssung*, die *Kollektensammlung* und die *Biblestudy*. Auf die Biblestudy gehe ich im nachfolgenden Teil ein. Den Aspekt der Partizipation unter den Bedingungen des Sprachgebrauchs habe ich bereits im Abschnitt 5.1 ausgeführt. Dort habe ich dargestellt, dass Sprache in einer Spannung zwischen der Funktion als Barriere und als Brücke auch im liturgischen Vollzug die aktive Beteiligung eröffnen oder verhindern kann.

Die *Begrüssung* im Gottesdienst ist in mehrere Schritte unterteilt. Zunächst begrüßen die liturgisch Verantwortlichen die Gemeinde zum Gottesdienst. Im Anschluss daran wird gefragt, wer den IGS zum ersten Mal besuche, diese Personen werden gebeten, die Hand zu heben oder aufzustehen:

Hannah wiederholt das auf Deutsch, dreht sich dann halb zu Hezekiah hin und sagt: »Eine Sache würde ich aber noch ergänzen, Hezekiah: Ich glaube, wir haben heute viele neue Gesichter hier!« und lacht dabei. Hezekiah greift das auf: »Right, who is here for the first time? Stand up, please!« es sind einige,

Liedtexte ohne Noten mit dem Beamer an die Wand projiziert, dies soll möglichst vielen das Mitsingen ermöglichen. Dies führe ich im Abschnitt 6.3.3.2 aus.

113 S. Katharina Stork-Denker: Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst. Zugl.: Münster, Diss., 2006/07, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2008; Dies.: »Beteiligung“–ein »Leitbegriff evangelischer Liturgik?: Überlegungen zur Partizipation der Gemeinde am Gottesdienst, in: Deutsches Pfarrernblatt 108 (2008), 472–476. Walti hält Partizipation aus interaktionstheoretischer Betrachtung im Gottesdienst als Beteiligungsgeschehen fest, s. Christian Walti: Gottesdienst als Interaktionsritual. Eine videobasierte Studie zum agendenfreien Gottesdienst im Gespräch mit der Mikrosoziologie und der Liturgischen Theologie. Zugl.: Universität Bern, Diss., 2015, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, 270–300.

114 S. Stork-Denker: Leitbegriff Beteiligung, 2008; Dies.: Beteiligung, 2008, bes. 33–45; Deeg/Plüss: Liturgik, 2021, 187–188. Deeg/Plüss weisen kontrastiv auf die historische Entwicklung hin, die die Gemeinde im protestantischen Wortgottesdienst lange auf eine reine Zuhörrolle beschränkte, s. Deeg/Plüss: Liturgik, 2021, 218.

ca. die Hälfte der Leute im Raum. [...] Dann gibt es Applaus, alle setzen sich wieder hin. (HH_TnB_A#2_IGS_10.04.2022, Abs. 8)

Die Gottesdienstteilnehmenden werden als Einzelne in der Gemeinschaft der Feiernden sichtbar. Im nächsten Schritt folgt nun die Begrüssung aller Gottesdienstteilnehmenden untereinander. Sie werden dazu aufgefordert, während eines Musikstücks durch den Raum zu laufen und einander zu begrüßen. Dieser Aspekt wurde besonders thematisiert, als über die Covid-19-Pandemie und die Auswirkungen auf den IGS und die dortigen Erfahrungen gesprochen wurde.¹¹⁵

Der Chorleiter erklärt, dass jetzt normalerweise die Begrüssung käme, während der man im Raum umherlaufen und einander umarmen dürfe. Da dies nicht möglich sei, wolle er darum bitten, dass man sich in die Augen schaut und sich sehr fröhlich zu lächle. Er macht vor, was er meint: er tritt einen Schritt auf die Bankreihe zu, in der zu Beginn Gerd sitzt und lacht ihn fröhlich an. Er öffnet dabei die Arme, als wolle ihn umarmen. Es gibt ein wenig Gelächter im Hintergrund. (HH_TnB_A#1_IGS_13.09.2020_online, Abs. 8)

Dieser Schritt der Begrüssung fordert den aktiven Mitvollzug der Einzelnen ein. Dem Aspekt des Begrüssens und Kennenlernens, d.h. der Konstitution der Gottesdienstgemeinde, wird viel Zeit eingeräumt. Zugleich bleibt es den Einzelnen überlassen, ob und wie weit sie im Kirchenraum umherlaufen möchten. Diese direkte, persönliche Wahrnehmung der Einzelnen kann für manche unangenehm sein, insbesondere, wenn sie dies nicht aus ihrer eigenen liturgischen Tradition kennen. Insgesamt scheint die Begrüssung jedoch positiv aufgenommen zu werden, soweit ich dies erfassen konnte.

Die Kollektensammlung wird als ein weiteres Element des aktiven Mitvollzugs ersichtlich. Dabei gehen bzw. tanzen die Gottesdienstteilnehmenden, von Musik begleitet, von ihren Plätzen in den Altarraum nach vorne, wo ein Behältnis zum Sammeln der Kollekte aufgestellt ist. Nacheinander legen die einzelnen Personen ihre Kollekte in das Behältnis und kehren anschliessend

115 Tatsächlich habe ich die Begrüssung, wie sie normalerweise abläuft, nur zum Schluss meiner Teilnahmephasen im Feld wahrnehmen können. Lange war noch das Herumlaufen im Kirchenraum oder der körperliche Kontakt (Händeschütteln, Umarmen), bis in den Herbst 2022 hinein, nicht gestattet. Es wurden einige Ersatzformen verwendet: Zuwinken, im Palmsonntags-Gottesdienst mit ausgeteilten Palmzweigen einander zuwinken.

zu ihren Plätzen zurück.¹¹⁶ Damit habe man konkret eine Tradition aus den afrikanischen Kirchen aufgenommen.¹¹⁷ Auch hier hat die Covid-19-Pandemie einen Einschnitt hinterlassen, weil die Bewegung durch den Kirchenraum lange nicht erlaubt war:

Hezekiah kündigt in einem Gottesdienst im September 2020 die Kollekte ab, die aufgrund der Beschränkungen nicht wie gewohnt abgegeben werden dürfte:

Unsere Kollekte vom letzten International Gospel Service am 9. August waren 75.70 Euro. Wie wir sehen, unsere Kollekte ist stark zurückgegangen. Das lag daran, vielleicht, dass wir uns nicht mehr nach vorne bewegen und das abgeben, was wir gerne gemacht haben. Ich möchte euch trotzdem bitten, eure Spende für unsere Musik und auch unsere Partner in dieser Kirche, die wir gerne wollen und wir wollen die auch unterstützen, dass die ihre Miete hier bezahlen können. Deswegen bitten wir euch, eure Spende nicht (unv.) was rein zu tun. (HH_TnB_A#2_IGS_13.09.2020_online, Abs. 3)

Der aktive Mitvollzug wird hier mit einer körperlichen Aktivität verbunden. Die Gottesdienstgemeinde kann sich als leiblich anwesende Gottesdienstgemeinde wahrnehmen. Indem die Teilnehmenden im Gottesdienstraum umherlaufen oder sich auf ihren Plätzen im Gottesdienstraum verorten (z.B. vorne, weiter hinten, am Rand oder nah am Mittelgang), wird auch der Raum zur Dimension des partizipativen Gottesdienstes. Die liturgisch Verantwortlichen treten an diesen Stellen dezidiert als Anleitende zurück. Der aktive Mitvollzug wird zum entscheidenden Moment. Ohne die Beteiligung der Einzelnen kann das liturgische Element nicht gelingen. An diesen Stellen wird die versammelte Gemeinde als Grundbedingung des Gottesdienstes sichtbar. Die Gottesdienstgemeinde wird über die Praktiken hergestellt, die zur aktiven Partizipation einladen bzw. aufrufen.

116 In der Teilnehmenden Beobachtung konnte ich die Kollektensammlung in dieser Form ebenfalls erst im Herbst 2022 beobachten. Viele Akteur:innen erzählten mir jedoch in Feldgesprächen von der Begrüssung und der Kollektensammlung, die sie sehr vermischen würden.

117 S. z.B. Kahl: Praxis, 2016, 36. Auch in anderen Zusammenhängen habe ich das Element der Kollektensammlung auch in anderen interkulturellen oder afrikanisch geprägten Gottesdiensten erlebt.

6.2.3.2 Deutung: Interkulturelle Kirche-Sein im Gottesdienst

Die Verantwortlichen verstehen den IGS auf ihre Vision der interkulturellen Kirche ausgerichtet. Im gemeinsamen Gottesdienst wird dies als bereits erlebbar, als *erfahrbare Qualität der ekklesiologischen Vision*, gedeutet. Auf einer praktischen Ebene resultierte dies für die Verantwortlichen auch darin, den IGS seit wenigen Jahren anstelle der separierten Sonntagsgottesdienste zu feiern:

Wir feierten das hier und die St. Georg, die haben auch ihre eigene Gottesdienst an dem Sonntag gefeiert und da haben wir dafür plädiert: ›Leute, wenn es ein Gemeinde sein soll, dann müssen wir auch die Stellenwert diesen Gottesdienst HEBEN.‹ Und zwar das soll ein GEMEINDEgottesdienst sein, ja? Und nicht irgendwie ein Schönheitsgottesdienst und wir machen mit den (unv. > 1 Sek.), ja? (HH_Int_Hezekiah_11.06.2021, Abs. 4)

Diese Art der ›verordneten‹ Erfahrung kirchlicher und gottesdienstlicher Gemeinschaft soll auf lange Sicht zum Ziel führen. In der Realität zeigt sich ein ambivalentes Bild dieser angeordneten Erfahrung von kirchlicher Gemeinschaft. Dies führe ich im Abschnitt 6.3.5.2 aus.

6.2.3.3 Strategien der Liturgiefindung

Die Akteur:innen benennen verschiedene Strategien, die bei der Suche nach einer gemeinsamen Liturgie verfolgt werden.

Die Akteur:innen haben zunächst die Entscheidung getroffen, sich um eine gemeinsame Liturgie zu bemühen. In dieser Liturgie sollten nach Möglichkeit alle beteiligten Liturgiefamilien vorkommen.

And then (.) always (.) before the members or before the people that comes (.) not to be dominant in the sense of trying to, you know, show that okay, who? No no no, now we are a team. So and in this team level, the Lutheran and the Pentecostal (unv.) now becomes united and it is not a Lutheran service, it is not a Pentecostal, you know, service, it's just a service. It's just a service to God with different aspects to it. (HH_Int_David_10.04.2022, Abs. 10)

Die Auswahl erfolgte zunächst über die Frage, was für die verschiedenen Beteiligten Herzensstücke ihrer jeweiligen Liturgie sind. Welche Elemente in den gemeinsamen Gottesdienst einbezogen werden, ist jedoch nicht völlig unbegrenzt. Im Laufe der Zeit hat sich das Vorbereitungsteam auf gemeinsame Grenzen geeinigt. Dazu gehört auch eine gewisse Sensibilität, die um das

Irritationspotential ungewohnter liturgischer Elemente oder theologischer Lehren für verschiedene Gruppen im Gottesdienst weiss.

There was a time we baptized a child in ICS and then when we had the Auswertung-Meeting, David said, people from his church were surprised, »how come that we were baptizing children?« (räuspern). You see, so, that needed to be explained. We just took it for granted that every one of us there accepts child baptism, forgetting that David and his community they are more pentecostal and as such they do not accept that. So for them it was something strange. So we need to find a way to explain, towards to them before we do something we explain to people, what is going on, so that people feel part of it. (HH_Int_Hezekiah (2)_13.07.2022, Abs. 52)

Elemente der liturgischen Traditionen, die sich auf die altkirchlichen Bekenntnisse und deren liturgische Relevanz beziehen, werden kritisch auf ihre Konsensfähigkeit hin überprüft. So wird das *Vater Unser* in den Gottesdienst integriert, die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse jedoch nicht.¹¹⁸

Die praktisch orientierte Literatur weist auf relevante Punkte in der Gestaltung gemeinsamer liturgischer Formen hin, die Irritation, Verletzung oder Abschreckung hervorrufen können, wenn sie nicht im Vorfeld wechselseitig erläutert und für die interkulturelle gemeinsame Feier aufbereitet werden.¹¹⁹ Diese Punkte gilt es, sensibel wahrzunehmen und im Sinne der gemeinsamen Gestaltungsmacht aktiv aufzunehmen. Gestaltungsmacht zu teilen und interkulturell liturgisch zu arbeiten, setzt damit voraus, was ich bereits grundlegend in den Abschnitten 4.1 und 4.2 dargestellt habe.¹²⁰

Bei der Abwägung der einzelnen liturgischen Elemente für den Gottesdienst wird letztlich ein »Mittelweg« gesucht. Dies erfordert von allen Seiten die Bereitschaft, etwas aufzugeben und anderes zuzulassen:

-
- 118 Gleiches gilt für den Himmelsfels. Diesbezüglich ist die Beobachtung festzuhalten, dass das *Vater Unser* in SaM und in den gelegentlich gefeierten Gottesdiensten gesprochen wird, in den anderen Gebetszeiten hingegen nicht. Dies entspricht der Relevanz, die das *Vater Unser* in den jeweiligen zugrundeliegenden Liturgietraditionen hat.
- 119 S. z.B. Kahl: Praxis, 2016, 28–31 und in derselben Handreichung Woldemar Flake/Fritz Baltruweit (Hg.): Wege zu interkulturellen Gottesdiensten. Impulse für die Entwicklung von Gottesdiensten: Dokumentation, Reflexion, Hannover: Haus Kirchlicher Dienste der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers, 2016, 16–19.
- 120 Insbesondere die Pluralität der Theologien, die Dekonstruktion eines Deutungsmachtmonopols und eine Offenheit und wertschätzende Haltung.

I think in the team (.) we will always find ways to (.) to bridge the differences, that is something that is for me interesting (.) . And to see for example how the (.) the German pastors (beide lachen) (.) , how the German pastors (.) for example react on certain theme and how the (.) African background pastor (.) , it's a bit different (.) but still somehow they will find way to (.) to be in the middle, yeah (.) . (HH_Int_Heather_14.04.2022, Abs. 6)

Alle Strategien zeigen auf, dass in der Aushandlung der Liturgischen Theologie die Verschiedenheit der Personen, die Pluralität der Theologien und Liturgien und die Gemeinschaft, die die Akteur:innen erfahrbar machen wollen, miteinander ins Gleichgewicht gebracht werden sollen.

6.2.3.2.4 Dialogpredigt und Vorbereitungstreffen

Die *Pluralität der Theologien*¹²¹ als konstitutiver Aspekt in den Vorbereitungstreffen fließt als *Gestaltungselement* in den Gottesdienst ein und soll aus Sicht der Akteur:innen an verschiedenen Punkten erkennbar sein. Ein zentraler Ausdruck ist die Dialogpredigt. In der Dialogpredigt, die von zwei Personen verantwortet wird, werden die unterschiedlichen theologischen Prägungen der Personen sichtbar:¹²²

Yeah, mhm, especially in (.) yeah in the Vorbereitungsgruppe (.) , yeah it's a there's a different (.) , I mean, as people are are diverse (.) so they bring in th/they bring in different perspective, different readings of the text (.) but it's (.) it it enriches then and gives more (.) depth (.) to to the reading of the text (.) and I think that's important (.) and with this theological (4) sermon, like theological teaching is also a a really good (.) example of of bringing, I mean of of bringing in these these differences in in theological perspectives and it's fine. (HH_Int_Jay_06.05.2022, Abs. 88)

Die bereits vorgestellten Vorbereitungstreffen sollen daher auch der gemeinsamen Predigtvorbereitung dienen. Diese fließt dann in die Dialogpredigt mit ein. Damit sind die Dialogpredigten mit gemeinsamer Vorbereitung eine zentrale Umsetzung der Überzeugung, die Pluralität der Theologien sichtbar machen und die Deutungshoheit nicht monopolisieren zu wollen. Die gemeinsame Predigtvorbereitung gestaltet sich als interkulturelle theologische Ausein-

121 S. hierzu auch den Abschnitt 4.2.3.2.1.

122 Die sehr breit gefächerten Predigten vertiefe ich aus inhaltlicher Sicht an dieser Stelle auch aus Platzgründen nicht.

andersetzung, von der die Predigt als zentraler Aspekt im Gottesdienst letztlich profitiert.

I think (.) it's, I think it's all, I think one of the strengths of of the of the members of the Vorbereitungsgruppe is that (.) they are also (.) s/sensitive to the differences of the in, within the group (.) and (.) if there are (.) like (.) differences of of perceptions and of point of views there is this openness as well to to try to understand and to try to see from from the different t/from the other person's perspective, so it's (.) it's good that i/that there is this kind of mindfulness from from each other (.), yeah (.), yeah, and is generosity of (beide lachen, 1 Sek.) of patience (beide lachen, 3 Sek.), yeah. (HH_Int_Jay_06.05.2022, Abs. 56)

Die gemeinsame Predigtvorbereitung spiegelt einen Impuls, der in der deutschsprachigen Homiletik in den 1970er Jahren aufkam. Die Gottesdienstvorbereitung in einem Team sollte die liturgische Zentrierung auf das Pfarramt und die Deutungshoheit, die damit verbunden ist, aufheben, und den Gottesdienst näher an die Themen der Gemeinde rücken. Darauf verweist beispielsweise Ralph Kunz im Zusammenhang mit einer gottesdiensttheoretischen Reflexion über die Partizipation im Gottesdienst.¹²³

In dieser Abwägung zeigt sich, was ich bereits im Abschnitt 4.2 aufgezeigt habe. Die Pluralität der Theologien wird immer abgewogen und situativ in die Praxis der Forschungsgemeinde integriert. Fragen der Deutungsmacht treten auf, wenn nicht nur im Gottesdienst verschiedene liturgische Traditionen und eine theologische Pluralität sichtbar, sondern auch in der Vorbereitung der Gottesdienste bedacht und diskutiert werden.

Das partizipative Moment sowie die gemeinsame Arbeit mit und am Bibeltext wird im Folgenden im Element der Biblestudy besonders deutlich.

6.2.3.3 Biblestudy

Ein liturgisches Element, das in beiden Forschungsgemeinden Verwendung findet, ist die Biblestudy.¹²⁴ Sowohl auf dem Himmelsfels als auch in Hamburg

123 So waren Moltmann und Lange, die einen sehr partizipativen Gottesdienst stark machten, »Pioniere einer »engagierten Liturgik«, die seit den 1980er Jahren Impulse der politischen, feministischen und ökologischen Bewegung rezipiert hat.« Kunz: Gemeindeaufbau, 2021, 381.

124 Sie war schon in Zusammenhang mit Multilingualität im Abschnitt 5.1.5.2.2 Thema.

wird eine Form der gemeinsamen Bibelarbeit gepflegt, die an das Konzept Bibel-Teilen angelehnt ist, die Biblestudy.¹²⁵ Im Folgenden soll untersucht werden, inwiefern die Biblestudy als ein aktivierendes Element im Gottesdienst ist, das die theologische Vielfalt der feiernden Gemeinden einholen und abbilden soll.

Das Element der Biblestudy folgt dabei in beiden Forschungsgemeinden leicht unterschiedlichen Abläufen. Das Grundmoment, das auf die gemeinsame Auseinandersetzung mit dem biblischen Text abhebt, ist jedoch in beiden Fällen konstitutiv.

Auf dem Himmelsfels hat diese Form der Bibelarbeit ihren Platz als Teil von BaM (Bibel am Mittag). Dort wird nach einer ersten lauten Lesung (ggf. in verschiedenen Sprachen) der Bibeltext in Kleingruppen still ein zweites Mal gelesen. Dazu werden Bibeln in verschiedenen Sprachen zur Verfügung gestellt. Nach dem stillen Lesen liest jede Person den für sie relevantesten Vers laut vor. Anschliessend sollen die Mitglieder der Kleingruppen miteinander ins Gespräch kommen. Im IGS in Hamburg wird der Bibeltext zunächst auf Deutsch und auf Englisch vorgelesen. Dann sollen Kleingruppen mithilfe einer Impulsfrage, die mit dem Bibeltext verbunden ist, ins Gespräch kommen. Anschliessend gibt es die Möglichkeit, Aspekte aus dem Gespräch in der Gottesdienstgemeinde laut mitzuteilen.

Mit dem Element der Biblestudy wird der Fokus auf die theologische Deutungsmacht gelegt, die mit der Auslegung des Bibeltextes verbunden ist. Theologische Deutungskompetenz wird hier nicht an die theologische Qualifizierung der Prediger:innen geknüpft, sondern als theologische Alltagskompetenz verstanden.¹²⁶ Für David hat das auch Auswirkungen auf sein Selbstverständnis als Prediger:

-
- 125 Zum Konzept des Bibel-Teilens s. Werner Kahl: Interkulturelle Bibelarbeiten. Ein qualifiziertes Begegnungsprojekt für evangelische Kirchengemeinden und afrikanische (und andere fremdsprachige) Migrationsgemeinden (2008), in: Ders. (Hg.): Vom Verweben des Eigenen mit dem Fremden: Impulse zu einer transkulturellen Neuformierung des evangelischen Gemeindelebens, Hamburg: Missionshilfe Verlag, 2016, 117–129; Bettina Eltrop: Art. Lectio Divina/Bibel-Teilen, in: Wissenschaftliches Religionspädagogisches Lexikon im Internet, 1–11; Kahl: Gemeindeformate, 2017, 176–178. Kahl führt dies für den IGS dezidiert aus, s. Kahl: Praxis, 2016. Eine solche Biblestudy wird auch in anderen praktischen Empfehlungen zu interkulturellen Gottesdiensten als Element genannt, das sich anbiete, s. z.B. Flake/Baltruweit (Hg.): Wege, 2016, 7–8.
- 126 Dies stellt einen dezidiert anderen Zugang zum Bibeltext als z.B. die historisch-kritische Exegese oder eine sozialgeschichtliche Betrachtung dar.

It's not some, it's not something that you find in most churches that before the preaching starts and then you (beide lachen 2 Sek., während B spricht) you're discussing your preaching and members are contributing and that is something that is is is is great because [...] I must say sometimes even as a, as a pastor, you know, when people contribute, probably you are prepared something and – in the IGS (Deutsch gesprochen) and then when people are contributing then you're able to know WHERE THEY ARE. (.) (HH_Int_David_10.04.2022, Abs. 46)

Dieses Verständnis theologischer Deutungskompetenz wird umgesetzt, indem die Person, die die Biblestudy anleitet, fragt, ob jemand etwas der ganzen Gottesdienstgemeinde mitteilen möchte, und sich verschiedene Personen zu Wort melden. Die Beiträge werden vom Moderator bzw. der Moderatorin anschliessend übersetzt, entweder auf Englisch oder auf Deutsch. Einmal thematisiert Hezekiah die theologische Kompetenz der Gottesdienstteilnehmenden sogar explizit:

Mir fällt auf, dass die geteilten Gedanken schon kleine Preaches sind, Lehren (Teaching) an die Gemeinde. Thema: bei aller Angst, Gott (und Jesus) vertrauen... Immer wenn jemand gesprochen hat, gibt es Applaus. Nach der letzten Person, bevor er dessen Beitrag übersetzt, sagt Hezekiah: ›Gut, [Name], eigentlich ist doch schon alles gesagt, oder? Alles wichtige, was wir auch an Gedanken hatten.‹ Der Bruder hätte einige Bibelzitate genannt, die er selbst jetzt gar nicht wiederholen könne. Man hört lachen und Applaus. ›Trotzdem machen wir unseren Job als Pastoren und sagen gleich kurz was, aber nur kurz.‹ (HH_TnB_A#4_IGS_08.08.2021, Abs. 10)

Eine solche Dezentralisierung bzw. Pluralisierung der theologischen Deutungsmacht lässt sich mit theologischen Deutungen verbinden, die die individuelle theologische Kompetenz hervorheben. Aus klassisch-reformatorischer Sicht spiegelt sich dies im Grundsatz des Priestertums aller Getauften. Insbesondere die Verbindung zur Predigt, wie sie David umreisst, stellt damit ein Gegenmoment zur homiletischen Pfarrpersonenzentrierung dar. In Verbindung mit der Dialogpredigt stellt die Biblestudy also nicht nur ein Moment der aktiven Mitgestaltung und persönlichen theologischen Deutungsmacht dar, sondern stellt gleichzeitig die Pluralität der Theologien im Gottesdienst insgesamt dar.

Die liturgie-theologischen Deutungen, die die liturgisch Verantwortlichen formulieren, sollen nun mit der praktischen Umsetzung und den Erfahrun-

gen der Teilnehmenden ins Verhältnis gesetzt werden. Damit nehme ich einen Perspektivwechsel vor. Waren zuvor die Akteur:innen als liturgisch Verantwortliche und die Forschungsgemeinden und ihre normativ-theologische Deutungsperspektive im Blick, aus der heraus sie die liturgischen Formen gestalten, stelle ich nun die Erfahrungsperspektive stärker in den Fokus.

6.2.4 Die Erfahrungsperspektive

Im Folgenden beleuchte ich die Erfahrungsperspektive, die die Akteur:innen formulieren. In der Analyse zeigte sich, dass die liturgisch Verantwortlichen sich selbst auch als Empfangende im gottesdienstlichen Dialoggeschehen verstehen und ihnen die eigene religiöse Erfahrung im Gottesdienst wichtig ist.

Zwei Erfahrungen beziehen sich auf die Wahrnehmung der Gottesdienstgemeinde. Die Gottesdienstgemeinde im IGS wird von den Akteur:innen als *heterogen, als im besten Sinne interkulturell*, wahrgenommen. Im Gegensatz zur Annahme oder Hoffnung des Teams bildet sich aber um den IGS eine neue Gottesdienstgemeinde jenseits der beteiligten Gemeinden. Vielmehr scheinen v.a. Personen, die sonst keinen Gottesdienst in einer der drei Gemeinden besuchen, zum IGS zu kommen. Diese »neue« Gottesdienstgemeinde hat zudem eine hohe Fluktuation an Besucher:innen.

Dann meldet sich Foly Show noch einmal zu Wort. Er wolle anregen, dass sie mal darüber sprechen, wie es um die kontinuierliche Teilnahme am Gottesdienst bestellt sei. Aber gegebenenfalls müsse das zu einem anderen Zeitpunkt passieren? Er sei beim letzten Mal irritiert gewesen, als er bei der Frage, wer zum ersten Mal im IGS sei, gesehen habe, dass ca. 70–80 % die Hand gehoben hätten. Sein Eindruck sei: Es sei toll, dass immer wieder neue Leute kämen, aber wo seien die, die sonst gekommen wären? Hannah präzisiert seine Frage und sagt, dass sie auf jeden Fall darüber sprechen sollten, wer die Gottesdienstgemeinde sei. Aber vielleicht sei das heute nicht der Zeitpunkt dafür. (HH_TnB_B#2_Vb IGS_24.03.2022_online, Abs. 6.)

Ein Punkt dabei scheint auch zu sein, dass in den drei beteiligten Gemeinden das Verständnis dieses gemeinsamen Gottesdienstes als *gemeindeeigener Gottesdienst*, der am Sonntag gefeiert wird, sich nicht wie vom Team der Verantwortlichen erhofft durchgesetzt hat.

Dennoch wird der IGS von vielen als Gemeinschaft erlebt, in der viele miteinander verbunden sind, die dies sonst nicht wären. »Yeah I mean IGS

is a community in itself then (.) because it it brings (.) it brings in (.) different congregations (8) and it's [...] i/I mean for me I see it as this is, this is what (.), if we're talking about the ecumenism this is it (lacht).« (HH_Int_Jay_06.05.2022, Abs. 34)

Der IGS als gemeinsamer Gottesdienst wird daher auch als Moment des Lernens und einander Begegnens geschätzt.

I, I, I, I, I, I have MORE from this International Gottesdienst than a normal churches, really, because we, I get more wi/when we can share, you know, the views and then like today I talk with an old lady, the old lady was expressing (.) her feels and people get the chance to meet people out there you know, so. It's something, something real rea/because what we do if we can IMPLEMENT THIS in churches – very good. (Unterbrechung 5 Sek.). If you can impl/implement (.) the/this other churches also we can real real real, because you get to know people (...; sehr laut, Auto?), knowing people is the A und O of alles. (HH_Int_Frances_10.07.2022, Abs. 4)

Der IGS bietet Einzelnen besondere Erfahrungen, die sie woanders nicht erleben würden. Manchen verschafft der IGS religiöse Erfahrungen, die sie in anderen Kirchen bisher nicht erlebt haben.

Verschiedene Akteur:innen schätzen die Bemühungen um einen liturgisch aktiven Mitvollzug, insbesondere die Konfirmand:innen wertschätzen dieses Moment der Partizipation. Teilweise stösst diese Grunddimension des Gottesdienstes auf Irritation und Ablehnung bei Personen, die dies nicht aus ihrer gewohnten liturgischen Tradition kennen.¹²⁷ Dies steht im Kontrast zur erhofften positiven Wirkung der Partizipation am Gottesdienst, wie sie zuvor deutlich wurde.

Ein letzter Aspekt zeigt sich in der Benennung des Attributs der *Lebendigkeit*. Verschiedene Akteur:innen heben hervor, dass sie die Lebendigkeit sehr schätzen, die sich für sie z.B. in der Musik, in der ganzheitlichen leiblichen Erfahrung oder in der Energie äussert, die sie im Gottesdienst wahrnehmen.

Und (.) am Anfang anderthalb Stunden Gottesdienst so, dachte ich: ›Ajajaj, was kann man in anderthalb Stunden machen?‹ Und ich find das noch nie so kurzweilig, (.) gewesen (.) und ich glaube da spielt (.) finde ich Musik schon

127 Mit Blick auf die Jugendlichen habe ich bereits Dynamiken des Widerstands und der Distanzierung gegen eingefordertes Mitmachen bei Gemeinschaftsaktivitäten und Gebetszeiten dargestellt, s. Abschnitt 6.1.5.1.

'ne ziemlich grosse Rolle, [...] Und ich also empfinde die Musik wirklich als sehr also als immer wieder verführerisch, also diese Kontrolle abzugeben. Also so und dann irgendw/okay, so am Anfang denke ich ah, kann ich jetzt mittanzen oder nicht? Und bewege ich mich so 'n bisschen und je länger man dabei ist, denkt man so ja, ja klar und dann fängt man an zu klatschen und dann klatschen irgendwann noch mehr los und und dann ist es dir auch völlig egal, ob da jetzt jemand richtig klatscht. (.) (HH_Int_Philipp_01.12.2022, Abs. 40)

Insgesamt zeigt sich, dass der IGS mit seinen verschiedenen liturgischen Elementen Anklang findet. Ein überraschender Punkt ist, dass sich der Gottesdienst, der als gemeinsames Vorhaben dreier Gemeinden zunächst als Gottesdienst für diese Gemeinden gedacht war, eine breite Aufmerksamkeit findet, die z.T. überregional ausstrahlt.¹²⁸

6.2.5 Fazit

In diesem Teilkapitel habe ich die gemeinsame religiöse Praxis in den Forschungsgemeinden erörtert und auf die damit zusammenhängende Liturgische Theologie hin befragt. Es wurde deutlich, dass für die Akteur:innen die religiöse Praxis eng mit einer theologischen Deutung verbunden ist. Die Gemeinschaft mit Gott und die Vielfältigkeit der Partizipation sowie die Besinnung auf die gemeinsame ekklesiologische Grundlage erwiesen sich als die zentralen liturgie-theologischen Aspekte.

Vor dem Hintergrund dieser theologischen Themen zeigt sich, dass Verschiedenheit in liturgischer Hinsicht Raum hat und bekommt. Diese Verschiedenheit der liturgischen Formen selbst empfinden die Akteur:innen nicht als störend, sondern nehmen diese in der Regel positiv, z.B. als Bereicherung, auf. Die Erfahrungen der Irritation, manchmal auch der Befremdung, werden als wertvoll gedeutet und die Einigungen auf gemeinsame liturgische Formen zeigen: Die Teams der Verantwortlichen und die Teilnehmenden suchen genau die Verschiedenheit und die Erfahrung der anderen. Deutlich wird, dass die Partizipation und Lebendigkeit, die für viele die Anziehungskraft der Formen darstellen, zugleich die Exklusion anderer bedeutet bzw. bedeuten kann.

Die Konvivialität in den Forschungsgemeinden hat in der gemeinsamen religiösen Praxis eine Dimension, die in sich sowohl Erfahrungen von Tren-

128 S. hierzu den Abschnitt 2.2.5.

nung als auch von Gemeinschaft birgt. Dabei spielen theologische und liturgie-theologische Aspekte eine Rolle.

Vor diesem Hintergrund lässt sich die religiöse Praxis in den Forschungsgemeinden als *ambivalent* verstehen. Die Dynamiken entfalten sich zwischen Bewahren des Eigenen und Wagen des Neuen; Geprägtes und Gewohntes stehen Neuem und Diffusem oder Unstetigem gegenüber. Es wurde deutlich, dass in der religiösen Praxis der Forschungsgemeinden sowohl das Moment des ganzheitlichen Erlebens als auch des kognitiven Verstehens, insbesondere in Form eines pluralen Blicks auf die Bibel und ihre Auslegungen, wichtig sind. Der Schwerpunkt liegt auf den verschiedenen sprachlichen und ästhetischen Ausdrucksformen, die in den liturgischen Formen genutzt werden. Zugleich wird wieder das Moment der vorausgesetzten Gemeinschaft in Christus aufgerufen. Die gemeinsame Ausrichtung auf Gott und die Erfahrung dieser Gottesbeziehung im gemeinsamen Gebet wird der höchste Stellenwert eingeräumt. Diese Erfahrung wird auf verschiedene Art erreicht. In der Betonung der gemeinsamen Praxis ist also der Universalität der christlichen Gemeinschaft noch einmal Ausdruck verliehen.

In der liturgischen Praxis der Forschungsgemeinden, die den Erfahrungsbezug und eine geteilte theologische Deutungsmacht hervorhebt, kann für manche ein Raum für neue Erfahrungen entstehen. In den Bemühungen, unterschiedliche Liturgieprinzipien zusammenzubringen, wird die Konzentration auf Gott als massgebliches Kriterium deutlich. Die Liturgien wurden jeweils eigens für die Forschungsgemeinden entwickelt. Dies kann zu einer praktisch-theologischen Ekklesiologie beitragen, in der die Relevanz von solchen spezifischen Liturgien hervorgehoben wird. Dennoch ist das Profil der bestehenden Liturgiefamilien und der darin enthaltene spezifische singuläre *liturgietheologische Zugang*, wie es Etzelmüller für die Grundorientierung der verschiedenen Liturgiefamilien beschreibt, nicht zu unterschätzen. Inklusive Liturgien, wie sie die Forschungsgemeinden entwickelt haben, bedeuten auch immer einen Kompromiss für alle Beteiligten. Zugleich können liturgietheologisch profilierte Liturgien immer auch zur Verengung der Erfahrung oder einer Reduzierung der Gruppe der Angesprochenen führen, eben weil sie auf einen Erfahrungszugang beschränkt sind.

Im folgenden Teilkapitel 6.3 stelle ich Musik als Handlungsfeld dar. Dies hat enge Bezüge zu den vorher dargestellten liturgischen Formen, da Musik oft ein wichtiger Bestandteil der liturgischen Praxis ist.

6.3 Gemeinsam Gott loben: Musik als Handlungsfeld

Musik erwies sich in der Gegenüberstellung der beiden Forschungsgemeinden als ein Handlungsfeld, das an beiden Orten eine grosse Rolle spielt. Musik war für die Gestaltung der Aktivitäten der Forschungsgemeinden relevant, aber auch in der Bedeutung, die die Akteur:innen der Musik beimessen. Daher nehme ich im Folgenden Musik aus verschiedenen Perspektiven in den Blick. Musik in ihrem Vollzug, d.h. das Musizieren, stellt eine *ästhetische Dimension* der Konvivialität dar. Diese ästhetische Perspektive erweitere ich durch Fragen nach dem, was konkret unter Musik im Feld zu verstehen ist und wie die Akteur:innen Musik und das Musizieren aus ihrer Erfahrung deuten.

6.3.1 Einleitung: Christliche Musik und Kirchenmusik

Ich beginne mit einer Gegenstandsbestimmung. Die Frage danach, was Musik ist – oder konkret: was *religiöse Musik* und *Kirchenmusik* sind –, berührt mehrere Fachdisziplinen. Aus theologischer Sicht ist Kirchenmusik zunächst einmal die Musik, die im gottesdienstlichen Zusammenhang gespielt wird.¹²⁹ Vertiefter nimmt dies die Kirchenmusik als Disziplin¹³⁰ in den Blick und bewegt sich damit sowohl in der Theologie als auch in der Musikwissenschaft. Die Kirchenmusik als Gegenstand der Forschung ist bislang eher unpräzise bestimmt worden.¹³¹ Zugrunde liegt letztlich die Frage, wer oder was die Kirche ist, die die Musik als *Kirchenmusik* qualifiziert. In einer weiter gefassten Bestimmung der Kirchenmusik wurden zuletzt neuere musikalische Formate und Anwendungsfelder über den liturgischen Kontext hinaus Gegenstand

129 S. hierzu einführend auch Edward Foley/Irenäus Totzke/Anthony W. Ruff/Franz Körndle/Paul Westermeyer/Walter Opp/Christian Finke/Markus Roser/Dietrich Schubert: Art. Kirchenmusik, in: RGG⁴ online, und Wolfgang Herbst: Art. Musik in der Kirche, in: MGG, Sachteil 6: Meis – Mus, 715–727, die v.a. den liturgischen Zusammenhang der Kirchenmusik in den Blick nehmen.

130 Oder: *Kirchenmusikwissenschaft*, s. Peter Bubmann: Kirchenmusik. Musik und Religion/Ästhetische Theologie/Musik im Gottesdienst/Musik und religiöse Erfahrung, in: Wilhelm Gräb/Birgit Weyel (Hg.): Handbuch Praktische Theologie, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007, 578–590, hier 578. Christoph Krummacher: Kirchenmusik, Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, V.

131 S. die Überlegungen in Krummacher: Kirchenmusik, 2020, 14–20.

kirchenmusikalischer Betrachtung.¹³² In der engen Verbindung der Kirchenmusik mit der Disziplin Kirchenmusik ist daher eine spezifisch *konfessionelle Ausgangsperspektive* mitzudenken.

Demgegenüber scheint der Begriff *religiöse Musik* weiter gefasst zu sein. Unter Absehung der Beschränkung auf den Kontext Kirche können hierunter Musik, musikalische Phänomene etc. erfasst werden, die nicht zwingend auf (eine) Kirche und ihre liturgische Praxis, sondern auf eine allgemeine religiöse Dimension bezogen sind. Die Qualifizierung als religiöse Musik erfolgt dann in erster Linie über ihren Inhalt und das Selbstverständnis der Musiker:innen. Im vorliegenden Teilkapitel ist die religiöse Musik im Feld *christliche Musik*. Christliche Musik kommt sowohl im liturgischen Zusammenhang (dem klassischen Feld der Kirchenmusik) als auch im Kontext der Freizeitgestaltung und der individuellen Glaubenspraxis in den Blick. Hier spielt v.a. die Differenzierung in verschiedene Musikgenres (z.B. Lobpreis-Musik, Gospel) eine Rolle. Darauf gehe ich im Abschnitt 6.3.2 genauer ein. Kirchenmusik, wie oben dargestellt, ist entsprechend der religiösen Musik zuzuordnen.

Ich nehme im vorliegenden Teilkapitel daher *christliche Musik* in den Blick. Die Einordnung in kirchenmusikalische Zusammenhänge nehme ich an den Stellen vor, an denen die liturgische Praxis in den Forschungsgemeinden, wie ich sie im vorangegangenen Teilkapitel dargestellt habe, für die musikalische Praxis eine Rolle spielt. Ich beziehe mich damit also auf liturgische Formen, die einer festgelegten Form folgen.¹³³

Musik in ihrer *praktischen Dimension* hat in den letzten Jahren erhöhte Aufmerksamkeit erfahren. Grundlegende Impulse aus der New Musicology in der Musikforschung, die Musik in ihrer *praktisch-performativen Dimension* betrachtet, haben auch in der Disziplin der Kirchenmusik Eingang gefunden. Dies stellt eine erhebliche Verschiebung des musiktheoretischen Interesses dar,

132 Beispielsweise die Beschäftigung mit der Chorarbeit (Posaunenchor; Gesang): z.B. Julia Koll: Kirchenmusik als sozio religiöse Praxis. Studien zu Religion, Musik und Gruppe am Beispiel des Posaunenchores, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016; Jochen Kaiser: Singen in Gemeinschaft als ästhetische Kommunikation. Eine ethnographische Studie, Wiesbaden: Springer VS, 2017; Jonathan Kühn: Klanggewalt und Wir-Gefühl. Eine ethnographische Analyse christlicher Großchorprojekte, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2018.

133 Damit möchte ich keinesfalls die religiöse Dimension der persönlichen Andacht und Glaubenspraxis negieren, die für Hörer:innen religiöser Musik wichtig ist oder sein kann. Diese spielt aber in Bezug auf die liturgische Funktion von (Kirchen-)Musik an diesen Stellen keine Rolle.

standen doch bis dahin v.a. *werkästhetische* und *musiktheoretische* Aspekte im Fokus. »Musik [kommt] phänomenologisch nicht nur als (Klang)Objekt, sondern als Tätigkeit«¹³⁴ in den Blick. Breit rezipiert ist der Ansatz von Christopher Small, der unter dem Begriff *Musicking rezeptions- und produktionsästhetische Aspekte* als eine neue Perspektive fruchtbar macht.¹³⁵ Konzepte, die Musik aus praktisch-performativer Perspektive als Musicking betrachten, richten ihre Aufmerksamkeit z.B. auf die Interaktionsdynamiken (Produktions- und Rezeptionsgeschehen, Körper im Raum) und das Zusammenspiel verschiedener Dimensionen, die auf Musik als Praktik einwirken (Zeit, Raum, Klang).¹³⁶ Die Adaption dieser Perspektive in der kirchenmusikalischen Forschung ist bislang nur in Ansätzen vollzogen.¹³⁷

Diese praktisch-performative Perspektive auf Musik steht in enger Verbindung mit grundlegenden Einsichten aus der rezeptionsästhetischen Forschung. Diese hat in der theologischen wie kirchenmusikalischen Forschung seit einigen Jahren vermehrt Aufmerksamkeit erhalten.¹³⁸ Der Impuls der New Musicology und das daran anschliessendes Verständnis von Kirchenmusik als

-
- 134 Timm Siering: *Kirche, Musik und ästhetische Bildung. Kirchenmusikpädagogik am Beispiel kirchlichen Singens*, Basel: J.B. Metzler, 2022, 31.
- 135 S. Christopher Small: *Musicking. The meanings of performing and listening*, Middletown: Wesleyan Univ. Press, 2010, aufgenommen in Koll: *Kirchenmusik*, 2016, bes. 206–27, Siering: *Ästhetische Bildung*, 2022, 31–36.
- 136 S. Koll: *Kirchenmusik*, 2016, 203–229.
- 137 So richtet ein Sammelband von 2006 zwar den Blick auf »Kirchenmusik als religiöse Praxis«, bezieht dies aber auf verschiedene Dimensionen von Musik bzw. Kirchenmusik, die die Praxis mitbestimmen, nicht jedoch auf den Vollzug selbst, s. Gotthard Fermor (Hg.): *Kirchenmusik als religiöse Praxis. Praktisch-theologisches Handbuch zur Kirchenmusik*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006. Koll weist auf diese Lücke hin, s. Koll: *Kirchenmusik*, 2016, 208. Als Ausnahme nennt sie Jochen Kaiser, s. Jochen Kaiser: *Religiöses Erleben durch gottesdienstliche Musik. Eine empirisch-rekonstruktive Studie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012. In Ansätzen ist Jonathan Kühns ethnographische Untersuchung in dieses Feld einzuordnen, s. Kühn: *Klanggewalt*, 2018. Siering geht von Musik als Praktik für die kirchenmusikalische Ausbildung aus, s. Siering: *Ästhetische Bildung*, 2022.
- 138 Rezeptionsästhetische Fragen wurden z.B. in der Homiletik und Liturgie aufgenommen, s. Alexander Deeg: *Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt. Überlegungen zu einer evangelischen Fundamentalliturgik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, 52–54; David Plüss: *Gottesdienst als Textinszenierung. Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes*. Zugl.: Basel, Habil., 2005, Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich, 2007, bes. 11–18; Wilhelm Gräb: *Ästhetik. Ästhetische und religiöse Erfahrung/Kunst und Religion/Produktionsästhetik/Rezeptionsästhetik*, in: Wil-

sozioreligiöse Praktik (Koll)¹³⁹ lenken den Blick auf die rezeptions- und produktionsästhetischen Dynamiken. Darauf gehe ich im Abschnitt 6.3.3 ein.

Ich spreche im Folgenden von *Musik* und *Musizieren*, d.h. Musik machen. *Musizieren* umfasst allgemein alle Dimension des Musizierens. Ich hebe an den Stellen mit *Singen* eine bestimmte Form des Musizierens heraus, an denen die Akteur:innen sich dezidiert auf das Singen als musikalische Praktik beziehen. Mit *Musicking* beschreibe ich die oben dargestellte, spezifische rezeptionsästhetische Perspektive auf die Praktik des Musizierens.¹⁴⁰

Im Folgenden betrachte ich verschiedene Formen christlicher Musik und ihre Bedeutung und Verwendung als Handlungsfeld in den Forschungsgemeinden (6.3.2). Danach führe ich verschiedene Dynamiken des Musicking aus (6.3.3). Eine Dimension umfasst theologische Deutungen, eine spezifische Form theologischer Reflexionsprodukte (Lieder) und religiöse Erfahrungen der Akteur:innen. Sie stellt damit spezifische Deutungen der Musik und der Bedeutung des Musizierens für die Akteur:innen dar (6.3.4). Zuletzt nehme ich verschiedene Dimensionen der Erfahrung beim Musizieren in den Blick, die die Akteur:innen einbringen (6.3.5).

6.3.2 Musik als Handlungsfeld

Im Folgenden stelle ich die Zusammenhänge vor, in denen Musik in den beiden Forschungsgemeinden eine Rolle spielt. Daran anschliessend nehme ich jeweils eine Einordnung der Musik in Genres vor. Die Einordnung in die verschiedenen Musikgenres erfolgt aus dem Grund, dass ich in der Analyse unterschiedliche Rezeptionsverhalten herausgearbeitet habe, die m.E. auch mit den Musikformen (= dem Genre) zu tun haben, da die Musikformen jeweils unterschiedliche Produktions- und Rezeptionsweisen fördern.

6.3.2.1 Hamburg

In Hamburg spielt Musik v. a. beim IGS, den *Internationalen Gospel-Gottesdienst*, eine zentrale Rolle. Im Gottesdienst singt der Gospelchor *Hamburg Gospel Am-*

helm Gräb/Birgit Weyel (Hg.): Handbuch Praktische Theologie, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007, 737–747.

139 So der programmatische Titel der Monographie von Julia Koll, s. Koll: Kirchenmusik, 2016.

140 Für die Übernahme des englischsprachigen Begriffs für diese spezifische musikwissenschaftliche Perspektive plädiert auch Siering, s. Siering: Ästhetische Bildung, 2022, 31.

bassadors, der aus dem IGS heraus entstanden ist. Weiter gestalten zwei *Hausbands* der beiden afrikanischen Kirchen den Gottesdienst musikalisch mit.¹⁴¹

Ein Fokus liegt im Folgenden auf dem Gospelchor. Dies hat zum einen methodische Gründe. Im Erhebungszeitraum war fast ausschliesslich die musikalische Aktivität der HGA zu beobachten. Die beiden Hausbands konnten sich aus verschiedenen Gründen nach dem Ende der Covid-19-Pandemie erst im Spätherbst 2022 wieder am IGS beteiligen. Zum anderen ist der Gospelchor über seinen Entstehungszusammenhang und der bis heute andauernden Beteiligung im IGS genuin mit der interkulturellen Arbeit am AZB verbunden.

Der Gospelchor gestaltet musikalisch, begleitet von einer Band, den grössten Teil des monatlich stattfindenden IGS.¹⁴² Daneben singt der Chor z.B. beim

141 *Hausband* ist der Begriff, den die Akteur:innen im Feld verwenden. Sie meinen damit die Bands, die auch in den konfessionellen Gottesdiensten spielen und singen. Dass im Gottesdienst unterschiedliche musikalische Gruppen getrennt voneinander auftreten, wird insbesondere von den Sänger:innen des Gospelchores bedauert. Hezekiah schildert die eher ernüchternde Erfahrung, die sich in dem Versuch des Miteinanders im »interkulturellen Singen« einstellte: »Like on sunday a lady from the choir came to me after the two African churches were getting involved in in in singing in the church, this lady, and she said »Pastor, bitte, ich habe eine Bitte.« Sage ich: »Bitte.« »Warum können wir nicht alle zusammen singen, das war so wie NEBENEINANDER. Dieses WIR-machen-das, WIR-machen-das, WIR-machen-das. Warum können wir nicht gemeinsam machen?« I told her, I said, »that has been my dream, that has been my dream, because that is how I visioned this thing«. But it's difficult for people from OUR SIDE, to come out of their cocoons, to come out of their comfort zones and say »let's do things together«. It's difficult. And again Foly Show, too, is the type, who is very strict which I respect, and that has been the sources of his choir, of the Hamburg Gospel Ambassadors. Because when some Africans do join, they join but they find out that (.) – ja, always excuses, excuses and they feel, how do you call it? Ashamed, and they leave the choir, because you cannot be giving excuses all the time, the others are coming. Or you come always late, people are there on time, so you find out »Oh I better withdraw«. Someone is »I want to sing in the choir, I want to sing«, they will come, and then, one or two times, you don't see them again. So, this is certain things need time, you know? Time. Certain things need time and as someone who believes, as a pastor, the time is not in my hands, it's in God's hands. So certain things have to be the way they are and when the currents comes, when the moment comes, then it will change.« (HH_Int_Hezekiah (2)_13.07.2022, Abs. 44–45)

142 Die beiden anderen Bands übernehmen auch einzelne Lieder, diese unterscheiden sich aber in der Form und Gestaltung von der Musik des Gospelchores. Üblicherweise werden 5–6 Lieder gesungen, die entweder vom Gospelchor oder der Hausband musikalisch gestaltet werden. Musikalische Elemente, in denen keine Gruppe »vorsingt«, gibt es nicht.

Konfirmationsgottesdienst oder gibt hin und wieder eigene Konzerte. Im Chor singen ca. 40 Personen.¹⁴³ Sie treffen sich wöchentlich zu einer zweistündigen Probe. Die Stücke werden ohne Noten eingeübt, es stehen nur die Texte zur Verfügung. In der Regel singen die Sänger:innen in den Gottesdiensten oder bei Konzerten die Stücke auswendig. Der Chorleiter nimmt in seiner Funktion als Chorleiter auch an den Vorbereitungstreffen des IGS teil. Das Repertoire des Chores besteht ausnahmslos aus christlichen Liedern. Dies hat einen programmatischen Grund, erläutert der Chorleiter: »Aber eins habe ich auch klar gemacht: (.) Wir sind in ein Gospelchor und all songs must be to the glory of God. (.) Das steht fest. Das diskutiere ich mit niemand und irgendwie sehen sie das auch so.« (HH_Int_Foly Show_11.08.2021, Abs. 34)

Die Stücke, die der Gospelchor singt, sind verschiedenen Musikgenres zuzuordnen. Oft werden Gospellieder gesungen, häufig in Englisch, z.T. auch in afrikanischen Sprachen.¹⁴⁴ Vereinzelt werden auch Lobpreis-Lieder gesungen.¹⁴⁵ Die Art der einzelnen Stücke ist verschieden, so werden im Gottesdienst sowohl an Balladen erinnernde Stücke mit langen Strophen als auch kurze, schnelle Stücke mit leicht memorierbarem Text gesungen. Lieder aus dem landeskirchlichen Repertoire werden nicht gesungen. Als Gebetsruf im Fürbittengebet wird immer »Oh Lord, hear my prayer« gesungen, der aus der Tradition in Taizé übernommen wurde. Viele der Stücke funktionieren mittels des Call-and-Response-Prinzips, bei dem eine oder mehrere Personen solistisch singen und der Chor respondiert, den Solo-Gesang untermalt oder mit Zwischenrufen auf das Solo antwortet.

Ein Beispiel dafür ist das Stück »Shackles (Praise You)«.¹⁴⁶ Sologesang und Chorgesang wechseln sich ab. Eine Solistin und ein Solist singen abwechselnd oder gemeinsam die Strophen. Im Refrain untermalen die Solistin und der Solist mit Einwüfen den Chor (»Take the shackles off my feet so I can dance/I

143 Ein grosses Thema sind laut Aussagen verschiedener Personen die Gewinnung weiterer interkultureller Sänger:innen, wie es auch Hezekiah schildert, s. HH_Int_Hezekiah (2)_13.07.2022, Abs. 44–45.

144 S. auch den Abschnitt 5.1.6.2.

145 Beispielsweise. erlebte ich zweimal, dass das deutschsprachige, sehr bekannte Lobpreis-Lied »Ich weiss, dass mein Erlöser lebt« gesungen wird – sonst habe ich so gut wie nie deutschsprachige Stücke in Hamburg gehört oder mitgesungen.

146 Aufnahme einer Aufführung der HGA. Es handelt sich um eine Aufnahme, die über den Youtube-Kanal der HGA zur Verfügung steht. Hamburg Gospel Ambassadors: Konzert am 08.05.2022, <https://www.youtube.com/watch?v=h8mIOTxJ6T8>, zuletzt aufgerufen am 30.07.2024 (5:59-8:42).

just wanna praise you/You broke the chains, now I can lift my hands/I'm gonna praise you«). Der Chor singt mehrstimmig. Von der Band, die das Stück begleitet (Klavier/Keyboard, Schlagzeug, Bass), sind immer wieder solistische Saxophon-Passagen zu hören.¹⁴⁷ Das Stück endet nach einem Finale mit einem unisono gesungenen, mehrstimmigen Ausruf »I'm gonna praise you!«.

Der Text thematisiert die Erfahrung von Niedergeschlagenheit und Hoffnungslosigkeit, in der Gott um Beistand gebeten wird. Dies wird mit einem Dank und Lob Gottes verbunden (»You broke the chains, now I can lift my hands/I'm gonna praise you«). Die Themen Widerstände, die im Leben erfahren werden, Gottes Wirken bei der Überwindung dieser Widerstände und der Dank, der dafür an Gott gerichtet wird, sind Themen, die in den Stücken häufig vorkommen, die ich in Hamburg beobachtet und gehört habe.¹⁴⁸

Bei der Definition von *Gospelmusik* gibt es Klaus Depta zufolge einige begriffliche Unschärfen.¹⁴⁹ So ist aus musikhistorischer Sicht die Entwicklung der traditionellen Gospelmusik aus den Gospels und Spirituals der afro-amerikanischen religiösen Praxis festzuhalten.¹⁵⁰ In den USA wird mit *Gospelmusik* jedoch ab den 1970er Jahren allgemein die als religiös klassifizierte Musik bezeichnet.¹⁵¹ Diese begriffliche Unschärfe spiegelt sich auch in der kontextuellen Verwendung des Begriffs *Gospelmusik*:

Wird in den USA, wie bereits ausgeführt, in der Regel der Begriff Gospel als Gattungsbegriff für Populärmusik jeglicher Art verwendet, soweit sie religiöse Texte transportiert, erfolgt in Europa bei der Nutzung des Begriffs Gospel im allgemeinen eine Begriffsverengung auf die »schwarze religiöse Musik«, auf den traditionellen Gospel, wie er auch heute noch durch Interpreten wie

147 Auf der Aufnahme ist auch gut zu hören, dass die Sänger:innen zwischendurch die Solistin und den Solisten anfeuern und klatschen; auch das Publikum klatscht und reagiert mit Zwischenrufen. Diese Dynamiken stehen jedoch an dieser Stelle nicht im Fokus, daher gehe ich nicht näher auf sie ein.

148 Dies ist auch m.E. ein Unterschied zu den Liedern, die der Lobpreis-Musik zugeordnet werden können, da dort negative Erfahrungen häufig nicht thematisiert würden, s. Abschnitt 6.3.2.2.

149 Ich verwende *Gospelmusik* als Überbegriff. Mit *Gospel* bezeichne ich i.d.R. einzelne konkrete Stücke.

150 S. Klaus Depta: Rock- und Popmusik als Chance. Impulse für die Praktische Theologie, Wiesbaden: Springer VS, 2016, 119; 121.

151 S. aaO., 119.

Mahalia Jackson, den Dixie Hummingbirds oder den Blind Boys of Alabama bekannt ist.¹⁵²

Gospelmusik hat in jedem Fall einen dezidiert religiösen Charakter, unabhängig davon, ob Gospel in einem engeren (traditionelle Gospelmusik) oder einem weiteren Sinn (christliche Musik) verstanden wird. Aufgrund der historischen Entwicklung der Gospelmusik und des Zusammenhanges mit der Sklaverei insbesondere in den USA ist die Adaption von Gospelmusik, gerade auch in interkulturellen und nicht-religiösen Zusammenhängen, nur unter Berücksichtigung dieser Historie zu verstehen.¹⁵³

Für die Einordnung der Musik in Hamburg gehe ich in erster Linie von den Merkmalen der Call-und-Response-Gesänge, die vielfach eingesetzt werden, und der Präsentation eines grossen Chores (mit Begleitung durch eine Band) gegenüber der Gottesdienstgemeinde aus. Die Auswahl der Stücke des Gospelchores zeigt sowohl moderne Gospellieder¹⁵⁴ als auch Gospellieder, die eher der

152 AaO., 164. Eine solche unterschiedliche Verwendung beschreibt auch ein Akteur: »Weil das, was WIR, also hier in Deutschland, normalerweise unter Gospelmusik verstehen, wird da ja gar nicht gespielt. Also das war für mich auch so ein erhellender Faktor, dass in Afrika (...) – ich habe ja vier Jahre in Ghana gelebt, oder waren es drei? Aber bin ja seit zwanzig Jahren da unterwegs, ständig, also in Westafrika und auch hier unter den westafrikanischen Leuten, ist ja die amerikanische Gospelmusik VÖLLIG UNBEKANNT. Also das, was WIR als Gospelmusik kennengelernt haben. (...) Was die als Gospelmusik bezeichnen, ist ja etwas ganz anderes. Das sind irgendwie so geistliche Lieder oder was weiss ich, mit neuen Rhythmen, neuen Rhythmen oder so, die in Westafrika unheimlich weit verbreitet sind und auch weltweit natürlich. Und das machen die.« (HH_Int_Gerd_17.03.2021, Abs. 41)

153 S. Depta, Popmusik, 2016, 121–157; hierzu auch Andrea Bieler: Kirchenmusik interkulturell, in: Gotthard Fermor (Hg.): Kirchenmusik als religiöse Praxis. Praktisch-theologisches Handbuch zur Kirchenmusik, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006, 78–83, hier 81–82; Bieler: Zwischenraum, 2008, 226–228; Bieler/Eugster-Schaetzle: Differenzsensible Konvivialität, 2021, 695–696.

154 Dies zeigt sich z.B. an den Komponisten der Stücke oder in der internationalen Rezeption, die solche Lieder aufweisen. Ein Beispiel ist der Titel »Way Maker« des nigerianischen Sängers Sinach, s. Sinach: Way Maker, https://en.wikipedia.org/wiki/Way_Maker, zuletzt aufgerufen am 15.07.2024, s. auch »Way Maker« (00:00-5:53) Aufnahme einer Aufführung der HGA. Es handelt sich um eine fremde Aufnahme, die über den Youtube-Kanal der HGA zur Verfügung steht, Hamburg Gospel Ambassadors: Konzert 08.05.2022.

traditionellen Gospelmusik¹⁵⁵ zugeordnet werden können. Wie bereits oben angedeutet, spielt aus Sicht des Chorleiters die religiöse Dimension, das Singen bzw. das Musizieren als Lob Gottes, die zentrale Rolle. Wie im Zusammenhang mit der exemplarischen Darstellung eines Stücks kurz erläutert, könnten auch die Liedtexte zu einer Unterscheidung zwischen Gospelmusik und Lobpreis-Musik herangezogen werden. Diese Überlegung kann ich jedoch an dieser Stelle aufgrund eines anderen Schwerpunktes dieser Untersuchung nicht vertiefen.¹⁵⁶

6.3.2.2 Himmelsfels

Auf dem Himmelsfels spielt Musik im Zusammenhang der gesamten künstlerischen Arbeit und Aktivitäten auf dem Himmelsfels nicht nur im Rahmen der Gebetszeiten, sondern auch in Workshops für Teilnehmende und für das Team der Verantwortlichen selbst eine grosse Rolle. Bei den Gebetszeiten spielt eine relativ konstant gleich zusammengesetzte Band und singt. Dazu kommen immer wieder Personen hinzu, die als Teilnehmende zu Gast sind oder als Freiwillige auf dem Himmelsfels mitarbeiten. Die Stücke, die gespielt werden, sind Eigenproduktionen von Himmelsfels-Mitarbeitenden oder bekannte Lobpreis-Lieder.¹⁵⁷ Vereinzelt werden auch Lieder aus Taizé gesungen. Die Liedauswahl zu den Gebetszeiten orientiert sich in der Regel an der Stimmung, die hervorgerufen werden soll. Am Morgen werden eher ruhige, meditative Stücke gesungen,¹⁵⁸ am Mittag und v.a. am Abend werden hauptsächlich stimmungsvolle Stücke gespielt.

155 Dies spiegelt sich m.E. in den Sprachen (nicht Englisch), diese Lieder haben häufig kurze, prägnante Texte, die sich leicht einprägen. Ein Beispiel ist das Lied »Uvumile« auf Zulu. Es hat zwei Zeilen, die beständig wiederholt werden: »Avumile ›khuti ngiphu-phumelele – Uvumile ›khuti ngiphu-phumelele« (engl. Übersetzung »The heavens have agreed that I prosper/He has agreed that I prosper«). Ohne Aufnahme. Der Liedtext lag mir vor.

156 Die Charakteristika der Lobpreis-Musik stelle ich im Abschnitt 6.3.2.2 dar.

157 Auf die Eigenproduktionen gehe ich im Abschnitt 6.3.4.2 vertieft ein.

158 Bei der Stille am Morgen (SaM) ist die Band beschränkt auf Gitarrenmusik und Gesang, z.T. auch a cappella.

Im Kontext der christlichen Musik ist hinsichtlich der Genres der gespielten Musik eine Spezifizierung vorzunehmen.¹⁵⁹ Während ich einige Stücke sehr allgemein dem Genre *christliche Popmusik* zuordne, sind andere Stücke, zumal wenn es sich nicht um himmelsfelseigene Stücke handelt,¹⁶⁰ der Lobpreis-Musik zuzuordnen. Lobpreis-Musik ist »eine ganz spezielle Sparte von Popmusik westlicher Prägung im Kontext evangelikaler und charismatischer Spiritualität«¹⁶¹. Dieses Genre zeichnet sich grundsätzlich durch eine hohe globale Popularität aus.¹⁶² Auffällig ist, dass die Lobpreis-Musik v.a. auf Englisch rezipiert wird, in den letzten Jahren hat sich jedoch auch eine deutschsprachige Lobpreis-Szene herausgebildet.¹⁶³ Das Genre ist insgesamt umfangreich, es lassen sich jedoch Aspekte nennen, die Lobpreis-Musik grundsätzlich auszeichnen.¹⁶⁴ Dazu zählen ein eher »hedonistisch-

159 Weitere Unterkategorien religiöser bzw. christlicher Musik, die in den letzten 30–40 Jahren entstanden sind, klammere ich an dieser Stelle aus Platzgründen aus. Einen detaillierten Überblick bietet Depta: Popmusik, 2016, bes. 231–239. Sehr detailliert führt Depta die Entwicklungen in den USA (485–511) und in Deutschland (511–572) aus.

160 Beispiele dafür sind die Titel: »Ich weiss, dass mein Erlöser lebt«; »I'm a friend of God«.

161 Guido Baltes: Worshipmusik im europäischen Kontext, in: Jochen Arnold/Folkert Fendler/Verena Grüter et al. (Hg.): Gottesklänge. Musik als Quelle und Ausdruck des christlichen Glaubens, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014, 247–259, hier 247. Andere Bezeichnungen für dieses Genre religiöser Musik sind *Contemporary Christian Music* oder der englische Begriff *worship music*, s. Baltes: Worshipmusik, 2014, 246–247. Depta ordnet den Begriff der *Contemporary Christian Music* anders ein, s. Depta: Popmusik, 2016, 119. Er spricht von *Praise & Worship*, wenn er die hier genannte Lobpreis-Musik meint, s. Depta: Popmusik, 2016, 121. Die genaueren Unterscheidungen, auf die Depta verweist, können an dieser Stelle nicht ausgeführt werden. Ich folge – auch aufgrund der Verwendung des Begriffs als Äquivalent zu Lobpreis- oder Worship-Musik in anderen Texten – der Einordnung bei Baltes.

162 Die Lobpreis-Musikszene ist nicht ohne den Zusammenhang der Musikindustrie zu verstehen, die hinter diesem Genre steht. Aufgrund der Komplexität kann auf diesen Zusammenhang hier nur allgemein verwiesen werden. Die hohe internationale Popularität, der wirtschaftliche Erfolg einiger christlicher Musik-Labels und die Auslobung verschiedener Musikpreise, die auf religiöse (christliche) Musik ausgerichtet ist, weist auf die grosse wirtschaftliche Bedeutung der Szene hin. Global agierende Kirchen wie z.B. Vineyard oder Hillsong produzieren christliche Musik und vermarkten diese weltweit in eigenständigen Musiklabels: Vineyard Worship, Hillsong Music. Diese Kirchen und ihre Gottesdienste sind sehr eng mit diesem spezifischen Genre der Musik verbunden.

163 S. Baltes: Worshipmusik, 2014, Depta: Popmusik, 2016, 511–574.

164 S. z.B. Peter Bubmann: Musik – Religion – Kirche. Studien zur Musik aus theologischer Perspektive, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009, 151–167; Thomas Feist: Christ-

körperorientierte[s]»¹⁶⁵ Rezeptionsinteresse der Hörenden, das v.a. das emotionale, individuelle Erleben in den Vordergrund stellt, und die Suche nach einer persönlichen, direkten und innigen Gottesbeziehung. Im Zentrum steht die Anbetung Gottes. Bachmann und Faix/Künkler weisen kritisch darauf hin, dass Widersprüchlichkeiten und Glaubenszweifel häufig verschwiegen werden.¹⁶⁶ Die Rezeption von Lobpreis-Musik im landeskirchlichen Kontext wird ambivalent betrachtet. Während sie von einigen aufgrund des Popmusik-Charakters und/oder ihrer theologisch-religiösen Ausrichtung kritisch betrachtet und eher abgelehnt wird, sehen andere gerade in ihrer Popularität einen Hinweis auf ein Bedürfnis insbesondere der jungen Menschen, das es gelte, ernst zu nehmen.¹⁶⁷

Insgesamt lässt sich die Musik auf dem Himmelsfels als dezidiert christliche Musik einordnen, die, unabhängig von einer spezifischen Zuordnung der Stücke zu einzelnen Genres und Unterkategorien, mit einer primär »lebendigen« Musikalität und einer aktiven Rezeption der Zuhörenden (Mitsingen, Tanzen) verbunden wird. Das Komponieren eigener Stücke weist zudem darauf hin, dass die Musik als spezifisches Medium für die Vermittlung (von Inhalten) verstanden und genutzt wird.

6.3.2.3 Die Bedeutung der Musik

An beiden Orten spielen demnach die Musik und das gemeinsame Musizieren eine wichtige Rolle.

licher Pop als Lifestyle-Signatur – das Konzept von Jugendkirchen und Lobpreis-Events, in: *Praktische Theologie: Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur* 43 (2008), 112–116; Tobias Faix/Tobias Künkler: *Generation Lobpreis und die Zukunft der Kirche*, in: Dies. (Hg.): *Generation Lobpreis und die Zukunft der Kirche. Das Buch zur empirica Jugendstudie 2018*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag; Neukirchener Aussaat, 2018, 268–271, hier 269–271; Arne Bachmann: *Theologische Betrachtungen zu der Generation Lobpreis. Aus der Perspektive eines Theologen*, in: Tobias Faix/Tobias Künkler (Hg.): *Generation Lobpreis und die Zukunft der Kirche. Das Buch zur empirica Jugendstudie, 2018*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag; Neukirchener Aussaat, 2018, 256–265, hier 261–264.

165 Faix/Künkler: *Generation*, 2018, 270.

166 S. Bachmann: *Betrachtungen*, 2018, 263–264; Faix/Künkler, *Generation*, 2018, 267–271. Bachmann bezeichnet dies als »Eskapismus«, Bachmann: *Betrachtungen*, 2018, 263.

167 S. Faix/Künkler (Hg.): *Generation*, 2018, 224–227; Feist: *Christlicher Pop*, 2008, 112–116; Bubmann: *Studien*, 2009, 41–55.

Für die Akteur:innen in Hamburg ist die Musik ein wichtiger Faktor und zentraler Bestandteil des Gottesdienstes. Die Musik wird auch als ein Attraktionsmerkmal für verschiedene Gruppen im IGS genannt:

Ich denke, (.) eine grosse Rolle oder eine sehr, sehr grosse Rolle. Weil [...] von unserer Kultur her (.) gibt kein Gottesdienst ohne RICHTIGE Musik. Und richtige Musik bedeutet für uns oder für mich als Afrikaner und für viele Leute, die afr/die afrikanische [...], aus dem afrikanische Kontinent hier kommen, [...] gibt für sie auch (.) keinen Gottesdienst ohne so eine Art von Musik, so Gospel. [...] Ein bisschen laut, viel tanzen, laut singen, FREI singen, FREI tanzen und, und, und. So für uns spielt Gott in dieser Musik eine grosse Rolle. Aber wenn man jetzt auf die andere Seite schaut, (.) andere Seite in diesem Fall meine ich die deutschen Geschwister, es scheint für sie auch eine wichtige Rolle zu sein. (.) Weil ich hab von einige auch mitbekommen, dass, ja, Musik spielt eine Rolle, eine grosse Rolle, warum sie zum Gottesdienst kommen. [...] Ich würd sagen, es spielt eine sehr grosse Rolle. (HH_Int_Foly Show_11.08.2021, Abs. 24)

Die Musik im IGS hat daher eine doppelte Funktion. Sie ist ein besonderes Moment des Gottesdienstes, das Besucher:innen anzieht, und sie ist zugleich eine religiöse Ausdrucksform im gottesdienstlichen Vollzug.

Für den Himmelsfels ist die Musik ein konstitutiver Bestandteil in der Programmgestaltung und, wie es sich in den eigenen Liedern des Himmelsfels zeigt, ein Element und Ausdruck des Selbstverständnisses des Himmelsfels.

Aber auch natürlich kann jedermann musizieren und auch das laienhaft machen, ja, dass man das au/– das ist jetzt nicht – soll nicht Entgrenzung stattfinden, aber das, das sind 'n besonderes Medium (.), das auf dem Himmelsfels immer, immer sehr, sehr gut eingesetzt wurde (.). Immer sehr, sehr stark eingesetzt wurde (.). Und vielleicht einen grösseren Raum hatte als einfach nur das Sprachliche. Also dass man, dass man wirklich gesagt hat: ›Okay, wir, wir, wir MUSIZIEREN zusammen.‹ Und dass das sozusagen eine gewisse Form der, der, der, (.) der zwischenmenschlichen Beziehungen gesetzt hat (.) und auch allen Menschen die Möglichkeit geboten hat, also sich m/(.) – wahrgenommen zu werden [...]. (HF_Int_Miguel_19.02.2021, Abs. 60)

Auf dem Himmelsfels steht die Musik im Zusammenhang mit anderen kreativen Ausdrucksformen wie der Kunst oder dem Tanzen.

Ah, Musik ist ALLES! (lacht) Da, so. Ich sage: Bishop mit Gospel, [...] Und das ist genau (.) Musik! Leute, die Trommel oder Piano spiele, so, kann alle zusammen und [Name3] als Sängerin, sie kann richtig gut mit, mit jede so Tipp geben und auch den Workshop, so. Und ich von Bewegung, jede Lied bringt mir was richtig schön zu bewegen und zum Lobpreis, ja. (.) Ja, Musik, mal/Hermann versteckt sich ein bisschen von dem Malen, weil ich denke er muss genau allein und konzentriert sein, aber trotzdem, wenn jemand ein paar Info oder etwas mit Malen will, kann sofort mit Hermann. Und Bishop mit Gospel, er hat schon ein tolles Gruppe vorher, so, ne? (.) Ja. (.) Tanz, Musik, Male[n], so alles so ist genau dieser Kunstpark. (HF_Int_Dtarso_26.02.2021, Abs. 161)

Auf verschiedene Weisen werden so den Mitarbeitenden und Teilnehmenden zugleich Möglichkeiten geboten, sich kreativ zu betätigen; einige verbinden diese Möglichkeit explizit mit *Freiheit*, die sie in der Kreativität erfahren würden. In diesem Zusammenhang ist auch die Deutung von Musik und allgemein Kreativität als pädagogische Vermittlungsmethode zu verstehen. Dabei soll eine *kreative Lernerfahrung* angestossen werden. Diese Perspektive macht eine Akteurin sehr stark: »So (.), I think we use creativity as a tool (.) to spread the message that we have.« (HF_Int_Bhumi_03.03.2021, Abs. 119) Ob die Lernerfahrung gelingt, liegt aber nicht (mehr) in der Hand der Verantwortlichen, sondern im Reflexionsprozess der Teilnehmenden.

Nach dieser ersten Einführung nehme ich im Folgenden die spezifische Praktik des Musicking, das Musicking, an beiden Orten aus ästhetischer Perspektive in den Blick. In der Analyse habe ich verschiedene Dynamiken an und mit Musik herausgearbeitet.¹⁶⁸

6.3.3 Dynamiken des Musicking

6.3.3.1 Musicking: Produktion, Rezeption und Resonanz

Die Praktik *Musicking* stelle ich im Folgenden ausgehend von exemplarisch ausgewählten Szenen verdichteter musikalischer Interaktion dar. Bei der genaueren Analyse solcher Szenen wurden zunächst zwei Aspekte sichtbar. Es zeigte sich erstens, dass sich in der Regel zwei Gruppen durch ihre Beteiligung am Musicking unterscheiden lassen. Eine Gruppe stellt der Chor oder die Band dar. Die zweite Gruppe besteht aus der Gottesdienstgemeinde oder

168 Auf eine werkästhetische Perspektive spezifisch für die Lieder des Himmelsfels gehe ich im Abschnitt 6.3.4.2 ein.

den Teilnehmenden oder Zuschauenden. Zweitens konnte ich Interaktionen *zwischen* den Gruppen (z.B. Chor und Gemeinde) und *innerhalb* der Gruppen (z.B. innerhalb des Chores) beobachten. Diese ersten analytischen Beobachtungen habe ich mit den zuvor dargestellten theoretischen Überlegungen zum Musicking in Verbindung gebracht, um die Dynamiken zwischen *produktiv Musizierenden* und *rezeptiv Musizierenden* (Zuhörenden) genauer in den Blick zu nehmen. Mit *Produktionsgemeinschaft* bezeichne ich im Folgenden die Gruppe(n) der Personen, die mit dem Musizieren beginnen (Chor, Band), also die *initiativ Musizierenden*.¹⁶⁹ Mit *Rezeptionsgemeinschaft* bezeichne ich die, zunächst oder im Initialmoment, Zuhörenden (*rezeptiv Musizierende*). Diese Unterscheidung verändert sich im Verlauf der Situationen, dies stelle ich im Folgenden dar.

Die herausgearbeiteten Dynamiken möchte ich exemplarisch an zwei Beispielen vom Himmelsfels und aus Hamburg aufzeigen. Diese sollen lediglich als Illustration dienen und keine detaillierte musiktheoretische Analyse darstellen.

Im ersten Beispiel (Tabelle 1) sind die Interaktionen zwischen Produktions- und Rezeptionsgemeinschaft interessant. Zunächst *bewegen sie sich aufeinander zu*, ausgelöst und gesteuert durch die Aufforderung »Steht mal auf!« und das sofort einsetzende Mitsingen der Teilnehmenden. Die *Rezeptionsgemeinschaft* reagiert auf die *Produktionsgemeinschaft*. Dann entsteht eine Resonanz, wenn der Text der Musik vom »Tanzen« spricht und dies von der Rezeptionsgemeinschaft aufgenommen wird. Die Einzelnen beginnen, nachdem sie zuvor eher *für sich* getanzt und gesungen haben, *miteinander* zu tanzen und nehmen darin den Text performativ auf. Dann wird diese Resonanz wieder aufgelöst, als Lukas eine Grenze zwischen der Produktions- und Rezeptionsgemeinschaft zieht: »Setzt euch mal ruhig hin, jetzt singen wir ein Lied für euch.« Die Produktionsgemeinschaft singt *für* die Rezeptionsgemeinschaft, die nun wieder v.a. zuhört.

169 S. hierzu Koll: Kirchenmusik, 2016, 217–219.

Tabelle 1: Beispiel I – Himmelsfels: Erster Tag eines Herbstcamps, am frühen Abend (GafA); Produktions- und Rezeptionsdynamiken

Legende: Produktionsgemeinschaft (PrG) Rezeptionsgemeinschaft (RzG) Resonanz – neues entsteht (Rs) Handlungsanweisungen (in der Musik) (Ha)	
Wir sitzen [in Israel] auf dem Boden auf Sitzkissen. Der Boden ist warm. Ich sitze [...] am Rand auf dem Boden und schaue von der Seite in den Raum und auf die Band und die Gruppe. Lukas, [Name1], eine weitere Person machen Musik – »steht mal ruhig alle auf«. Die Stimmung ist ein bisschen erwartungsvoll und aufgeregt, aber viele scheinen zu wissen, was kommt, und sich drauf zu freuen. Als sie anfangen zu spielen, sind viele sofort dabei – sie zögern nicht, singen und grölen mit, klatschen und bewegen sich. Es ist laut, ein bisschen chaotisch. Die Aufmerksamkeit ist nach vorne gerichtet, Nebengespräche gibt es eigentlich gar nicht. Die Lieder sind bis auf eines offenbar fast allen bekannt, die meisten singen laut und machen die Bewegungen mit, nur bei einem ist es ruhig im Raum, weil wenig mitgesungen wird. Es wird bei einem Lied getanzt, in dem der Text sagt: aus Freude tanzen vor Gott. Viele tanzen paarweise im Kreis, haben sich beieinander eingehakt. Sie tanzen über die Sitzkissen am Boden hinweg und darauf herum, manche gehen direkt auf andere zu, manche tanzen nur mit den Nachbar:innen.	PrG beginnt RzG reagiert; nimmt Musik auf und singt/bewegt sich eigeninitiativ Ha gibt etwas vor, das in RzG aufgenommen wird: PrG und RzG sind über Text und Bewegung verbunden; Ha wird musikalisch prod. und rezep. gemeinsam umgesetzt
Ich singe mit, halte mich sonst aber eher zurück. Ein Lied kenne ich aus den anderen beiden Camps gut, die anderen sind mir neu. Fast bin ich ein bisschen überrascht: Es gibt offenbar ein anderes bzw. erweitertes Liedrepertoire als das, was ich bisher kennengelernt habe. Hat es auch mit den Gruppen zu tun, welche Lieder gespielt werden? [...] Der Unterschied zum IYSC mit deutlich älteren Teilnehmenden wird mir hier deutlich.	PrG reagiert auf die Zusammensetzung der RzG

Nach drei Liedern sagt Lukas: »Setzt euch mal ruhig hin, jetzt singen wir ein Lied für euch.« Es wird ruhiger. Einige aus der Gruppe der Teilnehmenden singen wieder mit, andere hören nur zu. Englische Texte sind z. T. für die Jüngeren offenbar nicht verständlich, v. a., wenn sie neu sind, merke ich. Bei den jüngeren Kindern ist mein Eindruck, dass sie z. T. die englischen Wörter mitsingen, nachsingen, ohne sie tatsächlich sprechen zu können. Lukas verspricht: »Das übersetzen wir später mal.«	PrG zieht Grenze ein: Zusingen, performativ: Segnung.
---	--

(HF_TnB_E#1_HC_17.10.2021, Abs. 9)

Im zweiten Beispiel (Tabelle 2) sind die Dynamiken etwas anders gelagert. Die Produktionsgemeinschaft musiziert anfangs *eher allein*, dies ändert sich, als eine zweite Gruppe (Hannah, Hezekiah und die Konfirmand:innen) zur Rezeptionsgemeinschaft dazu stößt. Die Mitglieder der Produktionsgemeinschaft *interagieren untereinander*. Sie interagieren in *musikalischer* Hinsicht (z.B. in der Reaktion auf das Dirigat), aber auch in *sozialer* Hinsicht, wenn die Sänger:innen lächeln oder mit Bewegung auf ihr eigenes Singen und die Begleitmusik reagieren. Der Text des Liedes legt z.T. bestimmte Bewegungen nahe (die Hände heben bei »higher«). Die Produktionsgemeinschaft animiert jedoch auch die Rezeptionsgemeinschaft und fordert sie durch Gesten auf, *mitzumachen* und zeigt auch an, *aufwelche Weise* die Rezeptionsgemeinschaften mitmachen soll (Rhythmus des Klatschens). Mit der Zunahme der Intensität des Klatschens entsteht eine Resonanz, der Rhythmus der Musik wird nun auch durch das Klatschen der Rezeptionsgemeinschaft getragen. Mit der Begleitmusik endet zugleich diese Resonanz. Die Rezeptionsgemeinschaft verlässt den Rhythmus und applaudiert als Dank und Anerkennung der Produktionsgemeinschaft, die nun wieder *als Produktionsgemeinschaft alleinsteht*.

Tabelle 2: Beispiel II – Hamburg: Konfirmationsgottesdienst, Musik zum Einzug der Konfirmand:innen; Produktions- und Rezeptionsdynamiken (Hamburg)

Legende: Produktionsgemeinschaft (PrG) Rezeptionsgemeinschaft (RzG) Resonanz – neues entsteht (Rs)	
Dann beginnt die Band zu spielen und der Chor zu singen. Die Gemeinde steht auf. Foly Show singt und tanzt, eine Sängerin steht vorne vor dem Chor mit dem Rücken zur Gemeinde und macht die Bewegung vor als »Animation«. Die Sänger:innen schauen auf sie und bewegen sich einheitlich, die Gewänder wogen dabei ein bisschen mit.	PrG beginnt
Währenddessen ziehen Hezekiah und Hannah mit den Konfis ein, Hezekiah und Hannah vorneweg, bis sie vor ihren Stühlen angekommen sind, dort bleiben sie stehen, klatschen und manche bewegen sich im Rhythmus dazu. Die Stimmung beim Einzug ist toll, es ist laut, fröhlich, festlich; die Musik ist lebendig und mitreissend, (ich habe das Stück auch mit ihnen gesungen, ich glaube, es ist »Jesus is«, im Refrain kommt: He is the truth, the life, the way) fast alle klatschen mit. [...]	RzG wird konstituiert: Zu einer bestehenden Gruppe kommt eine weitere dazu. RzG nimmt Rhythmus von PrG auf.
Beim Chor ist viel Bewegung zu sehen: koordiniert und im Rhythmus gemeinsam schwingend, manchmal auch in individueller Bewegung, die Hände zur Seite oder nach oben gereckt (z. B. beim Wort »higher«); sie reagieren auf Foly Show und seine Bewegungen und nehmen die Call-and-Response-Gesänge quasi körperlich auf. Sie lachen oder lächeln, einige klatschen und animieren die Gemeinde zu klatschen (manche klatschen vor ihrem Körper, andere heben die Hände über ihren Kopf). Eine Person scheint manchmal sehr innerlich in den Gesang eingetaucht und reckt dann die Hand über den Kopf Richtung Decke, taucht dann wieder in die Gruppe Sänger:innen ein. Sie stehen in zwei Gruppen: links, auf der Taufsteinseite die Männer vor einem Mikrofon, rechts die Frauen (eine deutliche grössere Gruppe) hinter zwei Mikrofonen. Wechselspiel zwischen Foly Show und Chor: es groovt, es swingt. Foly Show gibt ein Zeichen und geht in der Musik auf, schaut beim Singen manchmal zur Decke und lacht. Der Chor antwortet mit den entsprechenden Gesangseinwürfen, in den Gesichtern kann man Freude lesen. Sie schauen auch immer auf Foly Show, dann wieder in die Gemeinde. [...]	PrG reagiert untereinander; hat kollektive und individuelle Bewegung. PrG bemüht sich, RzG zu aktivieren. Interaktion innerhalb der PrG; musikalisch vorgegeben: Dirigat

In der Gemeinde ist zu sehen, dass manche sich bewegen und laut hörbar den Rhythmus mitklatschen, manche klatschen nur. Es wurde von vorne angezeigt, wie wir klatschen sollen: einzelne Chormitglieder haben zu Beginn die Arme hoch erhoben und den Klatschrhythmus angezeigt. Band, Chor, Rhythmus des Klatschens steigern sich und enden nach einem Finale. Foly Show dirigiert das Ende und die Musik sowie der Gesang hören auf. Sofort branden Jubel und Applaus auf, der Klatschrhythmus löst sich auf. Die Gemeinde setzt sich.	RzG hat die Aufforderung von PrG aufgenommen; die Musik wird nun von beiden G gemeinsam gestaltet. RzG zieht sich in ihre alte Rolle zurück; Dank an PrG mit Applaus
---	--

(HH_TnB_A#6_Konf_12.09.2021, Abs. 10)

Ich möchte nun drei Aspekte vertiefen, die in den exemplarisch dargestellten Szenen anklingen. Die *Interaktionsdynamiken* der Produktions- und Rezeptionsgemeinschaften; den *musikalischen Charakter* der verschiedenen Genres und die *räumliche Dimension*.

Erstens werden nicht nur *zwischen den Produktions- und Rezeptionsgemeinschaften*, sondern auch *innerhalb der Produktionsgemeinschaften* Interaktionen sichtbar. Die Mitglieder reagieren aufeinander und nehmen einander im Moment des gemeinsamen Musizierens leiblich wahr. Teilweise geschieht dies auch innerhalb der Rezeptionsgemeinschaften, dies wird aber in den dargestellten Szenen nicht deutlich sichtbar.¹⁷⁰ Es entstehen *Resonanzen* zwischen den Produktions- und Rezeptionsgemeinschaften, wenn Produktions- und Rezeptionsgemeinschaften beginnen, ineinander überzugehen, weil das Klatschen den Rhythmus mitbestimmt oder im Tanzen der Liedtext zum Ausdruck gebracht wird.¹⁷¹

Zweitens nutze ich die oben dargestellten, etwas pauschalisierten Charakteristika von Gospel- und Lobpreis-Musik, um die leicht unterschiedlichen Rezeptionsweisen aufzuzeigen, die im Vergleich zu beobachten sind. Im Beispiel

170 In anderen Szenen zeigt sich dies z.B. sehr deutlich: »Die Stimmen singen nacheinander die sehr kurze Strophe jeweils alleine; Sopran und Tenor sind nur wenige und werden, während sie singen, mit Jubelrufen der anderen angefeuert.« (HH_TnB_B#4_Chor_12.08.2021, Abs. 10)

171 Diese Resonanz hat Ähnlichkeiten mit dem, was im *collaborative musicing*, einer Theorie, die der New Musicology zuzuordnen ist, als »neue soziale Atmosphäre« bezeichnet wird, s. Koll: Kirchenmusik, 2016, 215–216.

II ist der Call-and-Response-Charakter zu erkennen, den ich in 6.3.2.1 angesprochen habe. Der Chorleiter singt und der Chor antwortet. Die Gemeinde, die mitsingt, kann in den Response-Teil einstimmen. Die Aufforderung zum Mitklatschen und Mitbewegen durch einzelne Chormitglieder bringt zwar eine neue Dynamik zwischen den Produktions- und Rezeptionsgemeinschaften hervor, die Aufmerksamkeit bleibt insgesamt aber eher nach vorne auf den Chor ausgerichtet. Im Beispiel I sticht die Interaktion zwischen den Einzelnen in der Rezeptionsgemeinschaft stärker hervor. Zwar gibt es einen direkten Bezug zur Band, die spielt und singt, die Band tritt aber im Gesamtgeschehen stärker zurück, als die Teilnehmenden beginnen zu singen, zu klatschen und zu tanzen. Die *aktive Rezeption*, die weniger auf Aufforderung und Anweisung der Bandmitglieder wartet, und als musikalisches Charakteristikum eher der Lobpreis-Musik zuzuordnen ist, wird hier erkennbar.

Drittens ist auch ein Einfluss der *räumlichen Bedingungen*, die ich in der Darstellung der Beispiele nicht näher ausgeführt habe, auf die akustische Dimension des Musicking anzunehmen. In Hamburg findet der Gottesdienst in einer Kirche statt. Die Gottesdienstteilnehmenden sitzen in feststehenden Bankreihen, der Gospelchor positioniert sich auf den Stufen des Altarraumes. Dadurch ist bereits eine räumliche Distanz hergestellt, die für eine Resonanz zwischen der Produktions- und Rezeptionsgemeinschaft erst überwunden werden muss. Auf dem Himmelsfels hat die Band sich an der rückwärtigen Wand eines Gebäudes aufgestellt, die Teilnehmenden sitzen direkt vor ihnen auf dem Boden auf Sitzkissen, die im Verlauf der Szene schnell zur Seite geschoben werden. Zwischen der Band und den Teilnehmenden besteht so eine deutlich grössere räumliche Nähe. Eine räumliche Distanz entsteht, wenn bei gutem Wetter oder sehr grosser Teilnehmendenzahl diese nicht im Raum, sondern davor auf einem grossen Platz sitzen und durch die geöffnete Vorderfront des Gebäudes schauen, in dem die Band sich positioniert.

Die Deutung darüber, *was Musik ist*, ist mit der Aufnahme der rezeptions-ästhetischen Perspektive zu den Rezipierenden hin verschoben bzw. geöffnet. Diese Weitung des Verständnisses von Musik legt einen Fokus auf *Musik als Prozess*, auf die Dynamik zwischen Produktions- und Rezeptionsgeschehen, die die Musik interagierend hervorbringen. In der Abkehr von der werkästhetischen Betrachtung liegt damit auch eine kritische Öffnung hin zu einer Beteiligung aller Anwesenden. Alle sind am Prozess des Musizierens beteiligt, auch, weil es keines Vorwissens dazu bedarf. Diesen Punkt nehme ich im Folgenden in Zusammenhang mit der Zugehörigkeit zur Produktionsgemeinschaft und der Verfügbarkeit von Produktionswissen auf.

6.3.3.2 Ästhetische Dimensionen

In der Analyse habe ich weitere, ästhetische Dimensionen herausgearbeitet, die die Perspektive auf Musik als Musicking erweitern.

Die *akustische Dimension* zeigt sich in der Entstehung einer *Klanggemeinschaft*. Eine Klanggemeinschaft als eine *akustisch wahrnehmbare Verdichtung in einer Situation* (z.B. beim Singen im Chor) entsteht, wenn aus einer *Vielstimmigkeit* (in einem doppelten Sinn: Stimmen einzelner Personen und musikalische Singstimmen) ein *gemeinsamer Klang* wird. Die Vielstimmigkeit, die zu einem gemeinsamen Klang verschmilzt, bleibt aber bestehen, sie stellt sich wie eine Kippfigur dar. Je nachdem, auf welche Seite das Hören ›kippt‹, hört man die Vielstimmigkeit oder den Gesamtklang. Zugleich hat die Klanggemeinschaft eine räumliche Ausdehnung. Der entstehende Klang umgibt die, die ›in ihm‹ stehen.

Ich nehme gemeinsamen mit ca. 50 anderen Personen an einem Gospel-Workshop im Rahmen der Langen Nacht der Kirchen in Hamburg teil.

Bei der Liedzeile ›How great you are‹ ist das ganz besonders eindrücklich, weil wir die einstimmig singen und Foly Show sagt: ›Wir brauchen gar keine Mehrstimmigkeit mehr!‹ Die vielen Stimmen, die unterschiedlich klingen und jetzt das gleiche singen, bringen gemeinsamen einen warmen, vielfältigen Klang hervor. Das scheint Foly Show gemeint zu haben, dass die Einstimmigkeit hier einen vollen Klang erzeugt, der so für sich stehen kann. Der Klang hat Klarheit, weil er einstimmig ist, ohne Verzierungen in der Melodie oder auffällige Wechsel in den Notenlängen.

(HH_TnB_B#9_AZB_18.09.2021, Abs. 13)

Eine zweite Dimension beschreibt Dynamiken rund um die *Beteiligung* (*Participation*) am Produktionsgeschehen, d.h. am gemeinsamen Singen und Musizieren, und die *Bedingungen dieser Beteiligung*. Dabei sind zwei Aspekte wichtig. Zum einen fordern einzelne Musiker:innen zur Beteiligung verbal auf. Die Angesprochenen müssen sich dementsprechend verhalten – sie machen mit oder entziehen sich der Aufforderung.

Im Rahmen der Langen Nacht der Kirchen in Hamburg beteiligt sich auch der Gospelchor bzw. der Chorleiter mit einem Workshop. Dieser findet in einer Kirche statt. Zu Beginn sollten sich alle Anwesenden in Stimmgruppen aufteilen.

Foly Show kommt die Stufen hinunter, steht vor den Bänken des Sopran und läuft dann den Mittelgang hinunter. Er spricht die Leute an, die vereinzelt noch in den hinteren Bänken sitzen, vor allen Dingen die Frauen: ›Welche Stimme singen Sie? Machen Sie mit!‹ Den Protest einzelner, dass sie gar nicht singen wollten, übergeht er freundlich lachend und schickt die Frauen in die Bankreihen weiter vorne. Die ersten Frauen stehen auf, gehen in den Alt, Foly Show kommentiert das: ›Oh sorry, ich wollte ja eigentlich euch (den Sopran) verstärken!‹. Ein Paar sitzt ganz weit hinten, sie waren schon vorher da. Foly Show spricht die Frau an: ›Wo singen Sie?‹ Sie wehrt ab, sie wisse gar nicht, welche Stimme sie sei. Foly Show sagt: ›Eher höher oder eher tiefer?‹ – ›Tief!‹ – ›Alt, bitte, kommen Sie nach vorne.‹ Sie protestiert noch, während sie aufsteht und sich einen Platz weiter vorne sucht. Soweit ich es sehen kann, macht sie danach auch mit. Eine andere Frau, die Foly Show in den Alt geschickt hat, geht schnell auf ihren vorherigen Platz weiter hinten in der Kirche zurück, als Foly Show sich umdreht und wieder nach vorne geht. (HH_TnB_B#9_AZB_18.09.2021, Abs. 11)

Zum anderen stellt die Teilhabe am Wissen, das zur Produktion benötigt wird (z.B. der Text, die Melodie) ein Kriterium dar, an dem sich die aktive Partizipation und damit die Zugehörigkeit zur Produktionsgemeinschaft entscheiden kann. Ich nenne dieses Wissen *Produktionswissen*. Die Partizipation wird versucht, über eine Niedrigschwelligkeit des erforderlichen Produktionswissens zu ermöglichen. So wird z.B. der Liedtext ohne Noten per Beamer oder Tageslichtprojektor im Gottesdienst (Hamburg) und den Gebetszeiten (Himmelfels) für alle lesbar an die Wand geworfen, sodass die Kenntnis des Notenlesens nicht erforderlich ist. Einen anderen Aspekt bringt eine Sängerin zum Ausdruck, die mich vor einem Gottesdienst fragte, ob ich, weil ich sonst ab und an an den Proben des Gospelchores teilnehme, gleich im Gottesdienst mitsingen werde: ›Ob ich nicht mitsinge, will sie wissen.‹ ›Ne, so sicher bin ja doch nicht. Und den Text kann ich gar nicht.‹ sage ich. ›Ach egal, Hauptsache, der Spass stimmt.‹ antwortet sie. (HH_TnB_A#3_IGS+AZB_08.05.2022, Abs. 6) Nicht die genaue Befolgung des Textes, vielleicht auch nicht der Melodie, ist ausschlaggebend, um mitmachen zu dürfen. Die gemeinsame Freude und das gemeinsame Musizieren bestimmen den Modus der Beteiligung. Partizipation wird also durch verschiedene Merkmale versucht zu ermöglichen: Die aktive Aufforderung und Einladung; eine Niedrigschwelligkeit des Vorwissens (des Produktionswissens) und der Fokus auf den Prozess des gemeinsamen Musizierens statt einer werkästhetischen Orientierung, die die ›richtige‹ musikalische Aufführung in den Vordergrund stellen würde.

Drittens zeigt die Dimension *Musik als körperliche Bewegung* das Zusammenspiel von Musik, Gesang und Bewegung auf. Darin wird noch einmal deutlich, was die oben dargestellten Dynamiken des Musizierens schon angedeutet haben. Die körperlich erlebte und ausgedrückte Musik, der Wiederhall der Musik im Körper der Beteiligten, zeigt sich in einer gemeinsamen Bewegung des Chores, der sich koordiniert im Takt bewegt, dann aber auch, indem sie immer wieder in spontanen Bewegungen individuell auf die Musik und ihr Singen reagieren. Die Musik kann ausserdem die Zuhörenden zu Bewegung motivieren: Sie beginnen, sich im Rhythmus zu bewegen oder in Bewegung und Klatschen des Chores einzustimmen. Georg formuliert die Energie und die Wirkung, die die Musik auf ihn hat: »[U]nd, und das sind halt ganz vi/- das ist halt ganz viel, was bei GafA passiert, du tanzst einfach. Du wolltest eigentlich noch nicht mal aufstehen, ja? (lacht) Aber dummerweise TANZT du auf einmal, weil die, die das machen, so ansteckend sind.« (HF_Int_Georg_16.02.2021, Abs. 86)

Eine weitere Dimension, die ich im Kontext der Dynamiken des Musizierens in den Blick nehmen möchte, ist die *Atmosphäre*. »Atmosphere« refers to a feeling, mood, or Stimmung that fundamentally exceeds an individual body and instead pertains primarily to the overall situation in which bodies are entrenched.«¹⁷² Friedlind Riedel führt aus, dass in der Betrachtung von Atmosphäre verschiedene »modes« einbezogen werden können, dazu zählt sie auch Musik und Klang.¹⁷³

Ich verstehe daher den Zusammenhang von Klang, Raum, Körperlichkeit (Bewegung) und Stimmung als *Atmosphäre*. In der Analyse zeigte sich dies z.B. im Zusammenspiel zwischen einer ruhigen Ballade, einer Abnahme der Lautstärke und eine Verringerung (oder ein Ausbleiben) von Bewegung und Klatschen bei den Zuhörenden. Das Gegenmoment wird in einer Verdichtung der Atmosphäre sichtbar, wenn die Intensität und Lautstärke der Musik und des Singens zunehmen, der Klang den Raum mehr und mehr füllt und die Zuhörenden immer stärker in Bewegung kommen und in die Musik verbal und non-verbal einstimmen.

Der Gospelchor kommt wieder nach vorne und stellt sich im Altarraum auf. Das Lied, das sie jetzt singen und spielen, ist ruhiger und bedächtiger, auch

172 Friedlind Riedel: Atmosphere, in: Christian von Scheve/Jan Slaby (Hg.): *Affective Societies. Key Concepts*, London: Routledge, 2019, 85–95, hier 85.

173 S. aaO., 91–92.

langsamer als das erste. Die Stimmung ist nicht so explosiv-fröhlich, sondern andächtig und entspricht so auch der Stimmung, die im Raum zu spüren ist: Die Begrüssung war noch begeistert und beschwingt vom Einzugs und der Musik, das Gebet hat fokussiert und Ruhe reingebracht, die spiegelt sich jetzt in der Musik. (HH_TnB_A#6_Konf_12.09.2021, Abs. 14)

Die Atmosphäre trägt damit eine Perspektive zur Betrachtung des Musizierens bei, die stärker auf das Gesamtgeschehen gerichtet ist und danach fragt, wie die Stimmung, die durch die und in der Musik im Raum entsteht, Wirkung auf die Einzelnen hat. Hermann Schmitz betont die Wirkung der Atmosphäre, die sich darin äussert, dass sie überindividuell auf die Körper im Raum wirkt.¹⁷⁴ Birgit Abels hebt die leibliche Rezeption hervor, die sie als Wirkung der Musik durch oder im Sinne einer Atmosphäre versteht. Dies zeigt sich v.a. in den *Bewegungssuggestionen*, die sich als gemeinsame Erfahrung der Körper in der Bewegung im Raum äussern.¹⁷⁵ Dennoch besteht die Reaktion auf die Atmosphäre nicht notwendigerweise in einem Einstimmen; einige werden zwar der Atmosphäre folgen, andere aber werden sich ihr, mindestens innerlich, entziehen, weil sie z.B. die Atmosphäre nicht ertragen können oder weil sie ihr nicht zustimmen.¹⁷⁶ Dies zeigt sich auch in den Dynamiken des Mitmachens und der Distanzierung, die ich im Abschnitt 6.1.5.1 aufgezeigt habe. Während eini-

174 S. allgemein Hermann Schmitz: *Atmosphären*, Freiburg, München: Verlag Karl Alber, 2020; Anna Blume/Christoph Demmerling: *Gefühle als Atmosphären? Zur Gefühlstheorie von Hermann Schmitz*, in: Hilge Landweer (Hg.): *Gefühle – Struktur und Funktion*, Berlin: Akademie Verlag, 2007, 113–133; Demmerling/Landweer: *Philosophie*, 2007, 189–190.

175 Birgit Abels: *Von Kühn und Hasen. Der Tagtraum von der Autonomie »der« Musik (und einige Gedanken zu deren Eigenästhetik)*, in: Nikolaus Urbanek/Melanie Waldfuhrmann (Hg.): *Von der Autonomie des Klangs zur Heteronomie der Musik. Musikwissenschaftliche Antworten auf Musikphilosophie*, Stuttgart: J.B. Metzler, 2018, 87–101, hier bes. 92–95. Sie verweist auch explizit auf Schmitz.

176 So auch Riedel: »Even when the musical affect does not resonate with an individual's emotional state, i.e. when an affect »fails« to be transmitted, the atmosphere is not simply defused. A particular atmosphere can still be noticed (cf. Moisala et al., 2014) as a homogenising mood, one that implicates even those individuals who do not find themselves entrained or who actively resist the affective grip.« (Friedlind Riedel: *Atmospheric relations: theorising music and sound as atmosphere*, in: Friedlind Riedel/Juha Torvinen (Hg.): *Music As Atmosphere. Collective Feelings and Affective Sounds*, Milton: Taylor & Francis Group, 2020, 1–42, hier 17.

ge in die Musik einstimmen, ziehen sich andere zurück, beobachten die Szene aus der Distanz oder beschäftigen sich mit etwas anderem.

Die Band spielt Musik, [Name2], der in der Zwischenzeit auch gekommen ist, spielt Klavier. Die meisten stehen in Reihen vor der Bühne, tanzen mit, singen laut, klatschen und winken. Wenn sie alle gemeinsam singen, ist ein Klangchor zu hören, der harmonisch wirkt, fröhlich und ausgelassen klingt. Manche heben beim Singen einen Arm in die Höhe, tanzen auf der Stelle [...]. Manche setzen sich auf die Bänke, die weiter hinten auf *Eschkol* stehen, hören nur zu oder unterhalten sich. (HF_TnB_D#2_IYSC_01.08.2021, Abs. 13)

Insgesamt bedeutet die Wahrnehmung der Atmosphäre eine Erweiterung der analytischen Betrachtung der Dynamiken des Musizierens, die über die direkten Produktions- und Rezeptionsdynamiken hinausgeht.

6.3.4 Theologie und religiöse Erfahrung

In der Analyse zeigte sich, dass für die Akteur:innen eine dezidiert theologische Dimension von Musik und die religiöse Erfahrung darin eine wichtige Rolle spielen. Beides stellt Reflexionsprozesse der Akteur:innen dar. Mit *Theologie* bzw. *theologisch* beziehe ich mich im Folgenden auf formulierte Überzeugungen und Deutungen, die mit den Liedtexten verbunden sind. Mit dem Begriff *religiöse Erfahrung* beschreibe ich Erfahrungen der Akteur:innen, die diese als religiös deuten.

Die Musik hat für die Akteur:innen erstens die Bedeutung als textlicher Ausdruck von Theologie. Hier ist der Schwerpunkt auf die theologisch-inhaltliche Komponente und die Vermittlung dieser Inhalte relevant. Zweitens stellen die Himmelsfels-Lieder eine konkrete theologische Ausdrucksform dar, die ich eingehender betrachte. Drittens kommt die Musik als religiöse Praxis und Erfahrung in den Blick. Hier spielt v.a. die Erfahrung der Akteur:innen eine Rolle, die dem gemeinsamen Singen und Musizieren religiöse Erfahrungen zuschreiben.¹⁷⁷ Es wird jedoch deutlich, dass beide Perspektiven auf Musik nicht trennscharf voneinander abgrenzbar sind.

177 Eine solche Grobgliederung nimmt auch Krummacher vor, indem er Kirchenmusik im Kontext der Kommunikation des Evangeliums einordnet, s. Krummacher: Kirchenmusik, 2020, 20–23.

6.3.4.1 Die Musik als Ausdruck von Theologie

Die Akteur:innen messen den Texten der Lieder einen hohen Stellenwert zu, da sie die theologischen Inhalte für zentral erachten. Sie klassifizieren die Musik als *Medium der Verkündigung*.

[N]ichtsdestotrotz is' da so die Essenz, was da drinsteckt, ne, in den Texten in den Liedern und auch in dem, was da tranfo/transportiert wird, ist das gleiche, ne. Das is' einfach so dieses, diese Einheit, die entsteht und letztendlich ist die Intention von allen ja, vom allem, sei es jetzt das, was in der Bibel steht oder auch das, was wir singen, ist das man, ja, (.) es geht um die Freude, es geht um's Miteinander, um um die Liebe, um um das Eins-Sein und miteinander auch um's Vergeben und so, ne. (HH_Int_Mexican_08.05.2022, Abs. 16)

Für die Akteur:innen liegt in der Verbindung von Texten und Musik eine besondere Qualität, die einen anderen Zugang zur christlichen Botschaft vermittelt:

[D]aher (.) und merk, dass ich dann plötzlich Te/also ich wieder, dass diese Texte eben was (.) was aussagen. Also mir hat das geholfen mir Texte zu merken, weil ich früher eigentlich, also Dinge eher musikalisch angehe und eigentlich Texte für mich bislang immer so so Beiwerk waren. Also und ist glaub ich eher, also m/ja, weiss nicht musikalisch oder so in Tönen denke, als denn in Worten und [...] das ist aber jetzt tatsächlich, also durch den Chor wieder anders geworden, also dass ich (.) dass ich die, vielmehr von den Texten und von den Bedeutungen und so, dass ich damit viel mehr anfangen kann. (HH_Int_Philipp_01.12.2022, Abs. 26)

Die Musik, die sie singen, hat für die Akteur:innen also aufgrund ihres Inhalts eine besondere Bedeutung. Dies bedeutet jedoch nicht immer Zustimmung. So formulieren Akteur:innen auch eine kritische Distanz zu den theologischen Liedtexten:

[A]lso es ist zwar schön, wenn der Text da projiziert wird, aber ich GLAUBE, dass einige – die gehen da zu sehr mi'm Kopf dran, wenn die das dann LESEN und so, mit dem Redeemer, mit dem ERLÖSER oder omnipotent oder so, dann denken die sich auch so ›Hä?‹, so, ›Irgendwie komm' ich nich' mit, kann ich mich nich' umgehen‹, irgendwie so. (HH_Int_Mexican_08.05.2022, Abs. 16)

Die hohe Relevanz, der der inhaltlich-theologischen Vermittlungsfunktion der Musik attestiert wird und für die sie auch von den Akteur:innen in Anspruch genommen wird, wird also auch kritisch gesehen. Die Inhalte der Liedtexte beeinflussen die Erfahrung mit der Musik. Sie eröffnen für die einen einen vertieften Zugang zu der dahinter liegenden Bedeutung, für die anderen sind sie ein Grund, sich dem musikalischen Geschehen zu entziehen.¹⁷⁸

In theologischer Hinsicht spielt das Musizieren in der Liturgie eine zentrale Rolle. So wird der Kirchenmusik ein Verkündigungscharakter zuerkannt.¹⁷⁹ Hinsichtlich der Frage, ob und wie Musik über den Text hinaus einen solchen Verkündigungscharakter hat, lassen sich unterschiedliche Ansatzpunkte feststellen.¹⁸⁰ Christoph Krummacher verortet die Kirchenmusik im Rahmen der Kommunikation des Evangeliums, die es erlaube, über den textlichen Vermittlungsaspekt hinaus ästhetische Erfahrungen (als Anschluss für religiöse Erfahrungen) in den Blick zu nehmen.¹⁸¹ Harald Schroeter-Wittke geht einen etwas anderen Weg und fragt nach der theologischen Resonanz von musikalischen Elementen wie Rhythmus oder Klang.¹⁸² Beide Perspektiven werden in

178 Das habe ich im Abschnitt 6.1.5.1 bereits ausgeführt.

179 S. z.B. Kaiser, der umfassend verschiedene Funktionen von Musik im Gottesdienst zusammenfasst: »Musik und Singen im Gottesdienst sind Verkündigung, Kommunikation und Inszenierung der frohen Botschaft, des Evangeliums (Prophetie, Verkündigung & Theophonie), Lob und Anbetung Gottes (Doxologie & Gebet) sowie Tröstung und Befriedung der Menschen (Seelsorge & Diakonie) in unserer Welt. Darüber hinaus ist Musik immer wieder autonome Kunst sowie Spiel der Freiheit und unterstützt die Persönlichkeitsentwicklung des Einzelnen und der Gemeinde im Glauben.« Kaiser: Religiöses Erleben, 2012, 49.

180 Die Rolle und Relevanz der Musik im liturgischen Zusammenhang ist recht breit reflektiert, s. z.B. Kaiser: Religiöses Erleben, 2012, 48–55; Meyer-Blanck: Gottesdienstlehre, 2011, 353–363, der u.a. auf Bubmann rekurriert, Bubmann: Kirchenmusik, 2007, 586–588. Eine Übersicht über die historische Entwicklung der Theologie des Gottesdienstes bietet z.B. Deeg: Wort, 2012, 19–70. Einen allgemeinen Überblick über »theologische Würdigungen von Musik« (584) bietet Bubmann: Kirchenmusik, 2007, 584–586. Andere theologische Perspektiven führe ich an dieser Stelle nicht aus, s. v.a. Herbst: Art. Musik.

181 S. Krummacher: Kirchenmusik, 2020, 22. Allgemein ist die Relevanz der Liedtexte benannt.

182 Harald Schroeter-Wittke: Musik als Theologie. Studien zur musikalischen Laientheologie in Geschichte und Gegenwart, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010, 7–10 und 199–254 (Rhythmus, Topos des Hörens, Singen, Musik als Seelsorge); Harald Schroeter-Wittke: Rhythmus, in: Gotthard Fermor (Hg.): Kirchenmusik als religiöse Praxis. Praktisch-theologisches Handbuch zur Kirchenmusik, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt,

der Darstellung der Erfahrungen der Akteur:innen im Folgenden wichtig werden.

Über den theologischen Inhalt der Liedtexte hinaus gibt es einen zweiten theologischen Aspekt, der für die Akteur:innen wichtig ist. Die Akteur:innen stellen eine Verbindung zwischen der Musik, die sie singen und hervorbringen, und Gott dar. Sie verorten Gott in der Musik – die Musik wird für sie zum Ausdruck der Theo-Logie: »That [...] God is in the music (.) and God speaks then to all.« (HH_Int_Jay_06.05.2022, Abs. 52) Damit ist die Musik nicht an sich, sondern als Ausdruck der Anwesenheit Gottes relevant. Dies hat besondere Resonanz mit einem Aspekt, den ich in 6.3.4.3 ausführe: Singen ist Beten.

6.3.4.2 Lieder als theologische Reflexionsprodukte

Als eine weitere theologische Dimension ordne ich die Lieder ein, die in Zusammenhang mit der Arbeit auf dem Himmelsfels komponiert wurden. Sie stellen eine spezifische theologische Reflexionsperspektive dar. Ein Lied möchte ich im Folgenden einmal exemplarisch darstellen und eine kurze (theologische) Analyse des Textes und der Melodie vornehmen. Es wurde während meiner Teilnahme am Feld häufig gesungen.

Zunächst ist eine methodische Vorbemerkungen zu machen. Bei der folgenden Analyse gehe ich von einer Audioaufnahme aus. Es handelt sich um eine Aufnahme des Himmelsfels, die im Studio produziert wurde. Die Aufnahme im Studio stellt immer eine Produktionssituation eines Liedes ohne äussere Einflüsse und damit eine spezifische Durchführungsvariante dar, die sich von der situativen Produktion während einer Veranstaltungen mit Publikum unterscheidet. Diese situativen Produktionsprozesse habe ich unter Absehung der textlichen Inhalte in den Dynamiken des Musicking eingangs dargestellt. Sie werden daher hier nicht mehr berücksichtigt. Zu dem Lied liegt der Liedtext, aber kein Notentext vor.

Das Stück *Come on, let's go* (Steve Ogedegbe, 2017)¹⁸³ ist eher schnell und kann eine Stimmung mit intensiver Bewegung und Lautstärke aufrufen.

2006, 42–49. Ähnlich bieten Fermor et al. einen Einblick in verschiedene Aspekte und Topoi der Musik und fragen nach ihrer religiösen Praxis, Fermor (Hg.): Handbuch Kirchenmusik, 2006. Bubmann weist daraufhin, dass Fermor, Schroeter-Wittke und Bubmann sich an Hans-Günther Heimbrock und seine phänomenologische Herangehensweise anschliessen, s. Bubmann: Kirchenmusik, 2007, 585.

183 Steve Ogedegbe: *Come on, let's go*, in: 17 Fresh Songs from the Mountain, Spangenberg: Himmelsfels Studios Spangenberg, 2017. Die Aufnahme liegt auf CD vor, s. Hamburger et al.: *Fresh Songs*, 2017.

Das Lied beginnt mit einem Klaviereinsatz, das rhythmisch eine Basslinie spielt und mit der Cachon, einem Percussioninstrument aus Holz, zunächst als Rhythmusbegleitung einen schnellen Takt vorgibt. Die Gitarre nimmt die Melodie auf, die das Klavier begonnen hat. Die Melodie hat einen schwingenden Charakter. Der Gesang beginnt mit gesungenen Rufen einer Stimme, ein Chor aus mehreren Stimmen antwortet darauf (»Come on (Come on), let's go (let's go), let's celebrate our God«). Die Melodie hat keine grosse Tonvarianz. Die Rufe werden mehrfach wiederholt. Die folgende erste Strophe hat drei kurze Textzeilen (»There is freedom in the house/there is salvation for ev'ry one/there is deliverance for the oppressed«). Alle drei Zeilen werden auf der gleichen Melodie gesungen und sind ebenfalls im Call-and-Response-Prinzip gestaltet. Die Zeile »Come on, let's go« (Glissando auf dem letzten Wort) dient als Übergang zum Refrain, dem Liedruf im Wechsel. Nach einer Wiederholung von Refrain, Strophe, Refrain folgt eine zweite Strophe, die nur aus einer Liedzeile besteht (»He is worthy to be praised«). Anschliessend folgt nach einem Tonartwechsel eine Wiederholung der Liedzeile »He is worthy to be praised«. Noch einmal dient der Ruf »Come on, let's go« im Glissando als Übergang, das Stück endet nun abrupt mit einem nachdrücklich gesungenen »Come on!«.

Das Lied hat kurze Textzeilen, die durch die Aufrufe im Imperativ (»come on«, »let's go«) einen Aufforderungscharakter erzeugen. Dieser spiegelt sich in der musikalischen Gestaltung mit dem schnellen, schwingenden Rhythmus, der auffordernde, nach vorne treibende Charakter wird durch die Call-and-Response-Technik unterstützt. Die Strophen bringen drei zentrale theologische Themen zum Ausdruck: Freiheit (»freedom«), Erlösung (»salvation«), Rettung (»deliverance«). Die Botschaft lautet: Freiheit, Erlösung und Rettung werden allen Menschen zuteil. Eine Vertiefung dieser Themen erfolgt nicht – z.B. legt nur der Kontext der folgenden Zeilen nahe, dass dies Gott zu verdanken ist (»He is worthy to be praised«). Der Dank an Gott wird nur indirekt formuliert. Der Text ruft ein kollektives »wir« (»our God«, Imperative) auf, das Gott, der nicht direkt angesprochen wird (»He«), gegenübersteht. Im Lied wird die Gemeinschaft der Singenden aufgerufen, die gemeinsam Gott lobt. Gott hat demzufolge Erlösung für alle bewirkt, es werden keine Bedingungen dafür formuliert.

Durch die kurzen Textzeilen und die einfachen Melodien hat das Stück einen leicht memorierbaren Charakter. Die fröhliche Melodie erfordert zudem keine grosse sängerische Kompetenz und die Liedrufe eignen sich auch dazu, einfach laut gerufen zu werden.

An diesem Beispiel wurde deutlich, dass die Musik auf dem Himmelsfels ein zentrales Medium für die Verkündigung darstellt. Die Funktion der Musik bzw. des Singens als Gebet, die im Folgenden zentral ist, ist hier jedoch nur angedeutet.

6.3.4.3 Die Musik als religiöse Erfahrung

Die Akteur:innen formulieren verschiedene Aspekte, die mit der *Musik als einer religiösen Erfahrung* verbunden sind. Krummacher spezifiziert die religiöse Erfahrung gegenüber einer allgemeinen ästhetischen Erfahrung: »[S]ie bezieht sich auf etwas, das nicht identisch ist mit dem ästhetischen Erfahrungsgegenstand«¹⁸⁴, nämlich auf das Transzendente. Religiöse Erfahrungen werden vornehmlich über ihre *Interpretation als religiöse Erfahrung* bestimmt.

Vor diesem Hintergrund führe ich die folgenden Aspekte aus. Für alle im Folgenden dargestellten Momente religiöser Erfahrung gilt, dass die Akteur:innen sie als individuelle Erfahrungen formulieren, sie zugleich aber stets in den Zusammenhang der Gruppe (als Erfahrung in Gemeinschaft) verorten. Dies wird im Abschnitt 6.3.5 noch einmal besonders deutlich.

Die Akteur:innen verstehen das Singen ausdrücklich als Beten und attribuieren dem Singen damit die Funktion einer religiösen Praktik, die nicht nur für sie selbst, sondern auch für andere gilt. »Bishop erklärt nach dem ersten Lied, das er die Aufmerksamkeit des Publikums haben möchte, wenn er singt. Er singe nicht aus Spass, sondern weil Singen Beten ist, dieses Beten soll respektiert werden. Lobpreis hiesse, Gott zu ehren. Danach wird es merklich ruhiger.« (HF_TnB_B#4_IYSC_04.08.2020, Abs. 23) Dies macht deutlich, was ich zuvor bereits angedeutet habe. Die Musik führt als ›Verortung‹ Gottes dazu, dass das Singen als eine religiöse Praktik verstanden werden kann. Die Akteur:innen verstehen und erfahren ihr Singen als ein dialogisches Kommunikationsgeschehen: Singen ist Beten und Musik ist Lob Gottes.

184 Krummacher: Kirchenmusik, 2020, 408. Ich gehe an dieser Stelle von Krummachers allgemein gehaltener Definition aus, weil er sie bereits im Kontext der Kirchenmusik vornimmt. Kaiser hat einen etwas vielschichtigeren Begriff der religiösen Erfahrung aufgegriffen, s. Kaiser: Religiöses Erleben, 2012, 227–240. Aus Platzgründen gehe ich auf das Thema und die Einordnung religiöser Erfahrung an dieser Stelle nicht weiter ein, auch wenn die theologische Debatte dazu einiges zu bieten hat. Wichtig für das Verstehen meiner Analyseergebnisse ist an dieser Stelle die *selbstinterpretative Qualifikation der Erfahrung*, auf die Krummacher verweist. Zum Verhältnis von Religion und ästhetischer Erfahrung s. z. B. W. Gräb: Kunst, 1998.

Das Singen in Gemeinschaft im Gospelchor beschreiben die Sänger:innen noch vertiefter. Das Chorsingen stellt für sie eine religiöse Erfahrung dar, die *über den Moment hinausgeht* und sie nachhaltig in ihrem gesamten Leben prägt.

Also das is' eigentlich für MICH auch inzwischen auch eine spirituelle Heimat für mich geworden, so, also ich bin gläubig, ich weiss selber nich', wie in welcher Art und Weise, das kann ich immer schlecht formulieren, ich bin selber auch Diakonin und von der Ausbildung her auch christlich geprägt und (.) – aber dennoch ist dieser Chor und diese spirituelle Ebene da noch mal wieder GANZ ANDERS und aber ich fühl' mich da sehr aufgehoben, also es hat, ja, es hat ja, so eine Heimat und auch die Gemeinde trägt auch viel dazu bei, finde ich, also es is' auch nich' nur dieser Chor, sondern dieser Chor mit FOLY SHOW als demjenigen, der ihn prägt, IN dieser Gemeinde. (HH_Int_Daniela_13.12.2022, Abs. 19)

Damit eng verbunden ist, dass der Gospelchor vom Chorleiter als religiöse Aktivität und Gruppe interpretiert und konzeptualisiert wird.¹⁸⁵ Die Chorproben werden jeweils mit einem Gebet geschlossen, vor dem Gottesdienst betet der Chor in einem Rückzugsmoment für sich in der Gruppe, bevor es losgeht:

Der Chor sammelt sich links hinter der Kanzel, sie stehen im Kreis einander zugewandt. Eine Person scheint zu beten, die, die ich sehen kann, haben die Augen geschlossen. Sie wirken konzentriert. Dann löst sich diese Gebetspannung auf – sie öffnen die Augen, angespannte Körper entspannen sich und sie gehen nacheinander in den Altarraum, nehmen dort Aufstellung. (HH_TnB_A#4_IGS_10.07.2022, Abs. 3)

Die religiöse und theologische Dimension der Musik stehen damit in einem reziproken Verhältnis. Sie verweisen aufeinander und sind oft nicht klar voneinander zu trennen. Singen und Musizieren sind religiöse Praktiken, Lob Gottes und eine Gebetsform sowie zugleich die Vermittlung der Botschaft (Verkündigung). Die besondere Qualität dieser Verkündigung liegt in der Erfahrungsdimension, die durch die im Abschnitt 6.3.3.2 dargestellten Dimensionen von Musik konkreter beschrieben werden kann. Die religiöse Erfahrung wird *körperlich* erlebt und hat für manche einen sie überwältigenden *Widerfahrnischarakter*. Für die Akteur:innen bedeutet diese Erfahrungsdimension einen Zugang zu dem, was entweder rational nicht allein über das Lesen und Hören der

185 Dies habe ich zuvor im Abschnitt 6.3.2.1 kurz ausgeführt.

Liedtexte verstanden werden kann oder eine Verstärkung dieser textlichen Dimension der Musik ist.

Die spezifisch religiöse Qualität, die die Akteur:innen für das Singen formulieren, hat eine Resonanz mit den Überlegungen von Hans-Günter Heimbrock über *Klang* als eine spezifische Gestalt der Kirchenmusik als religiöser Praxis. Heimbrock verweist auf die besondere religiöse Qualität, die mit dem *Klang von Musik* einhergeht. »Menschen erleben und deuten nicht allein heilige Worte und Texte als religiös, sondern u.a. auch bestimmte Klänge und die durch sie evozierten Gestimmtheiten. Sie messen solchen Klängen eine religiöse Wirkungsqualität zu, die sie tiefer anrühren.«¹⁸⁶ So kann dieser Klang als eine *religiöse Dimension* von Musik verstanden werden, die lange nur marginal behandelt worden sei.¹⁸⁷ Musik als Klang im religiösen Erleben hebt die leibliche Erfahrung hervor, dabei gestaltet sich das »Klangerleben« oft unterschiedlich, »sei es als stärker geistiges Ereignis, sei es durch Aktivierung des Körpers beim Singen oder Musizieren.«¹⁸⁸

Theologische Deutung und religiöse Erfahrung stellen damit insgesamt eine Dimension der Musikrezeption dar, die eine zentrale Rolle einnimmt. Die Musik, die für die Verantwortlichen ein wichtiges Handlungsfeld darstellt, geht über ein reines Erleben hinaus. Für die Akteur:innen verbinden sich in der Musik theologisch-reflexive, kognitive und verschiedene ästhetische Erfahrungen. Mit der Bedeutung der Musik als ein Medium der Verkündigung ist sie im Kontext des Konzepts der Forschungsgemeinden zu sehen, das ich bereits im Zusammenhang mit dem Handlungsfeld der Jugendarbeit aufgezeigt habe: die religiöse Bildung als ein Ziel der Jugendarbeit, das hier auch allgemein für die Arbeit der Forschungsgemeinden angenommen werden kann.¹⁸⁹ Eine besondere Form hat diese Verkündigung in den Liedern, die Akteur:innen des Himmelsfels komponiert haben.

186 Hans-Günter Heimbrock: Klang, in: Gotthard Fermor (Hg.): Kirchenmusik als religiöse Praxis. Praktisch-theologisches Handbuch zur Kirchenmusik, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006, 37–42, hier 39.

187 S. aaO., 37.

188 AaO., 38.

189 S. Abschnitt 6.1.2.

6.3.5 Die Erfahrungsperspektive

Eine weitere Perspektive, die ich in der Analyse herausgearbeitet habe, nimmt die Deutungen in den Blick, die die Akteur:innen aus ihrer Erfahrung formulieren.

Die Akteur:innen nennen verschiedene Facetten der Erfahrungen, die sie mit Musizieren im Allgemeinen und Singen im Spezifischen verbinden. Das Musizieren ist für sie *leibliche* und *ganzheitliche* Erfahrung. Die folgenden Aspekte nehmen daher noch einmal die Interaktionsdynamiken im Musizieren auf. Die Resonanz mit den Zuhörenden, aber auch die Erfahrungen von körperlich-emotional erfahrener Verbundenheit innerhalb einer Produktionsgemeinschaft spielen für die Akteur:innen eine Rolle. Dies spiegelt auch eine grundsätzliche, emotionale Ebene, die die Akteur:innen dem Musizieren und der Musik zuschreiben. Zwei weitere Aspekte kommen zum Tragen, die mit zwei spezifischen Dimensionen des Musizierens Resonanz haben, einer sozial-kommunikativen und einer kontextuell-kulturellen Dimension.¹⁹⁰

6.3.5.1 Gemeinschaft – Produktion – Rezeption

Die Akteur:innen deuten ihre Erfahrungen des Singens im Gegenüber zu einer Gruppe wie z.B. der Gottesdienstgemeinde. In Zusammenhang mit den zuvor beschriebenen Dynamiken des Musizierens beschreiben sie eine Art des *rezeptiven Resonanzraums*: »Und wenn ich das dann sehe, mit den Leuten, wie sie hier stehen und dann am Anfang noch ganz verhalten sind und irgendwann dann doch locker werden und der Funke überspringt.« (HH_Int_Mexican_08.05.2022, Abs. 16) Die Sänger:innen haben das Gefühl, dass bei den Zuhörenden etwas entsteht, sie beginnen sich zu bewegen, zu klatschen, vielleicht zu singen. Diese Resonanz, die sie erfahren, berührt die Akteur:innen und bestärkt sie in ihrem Musizieren.

Aber ich find diese Musik, also zu sehen, wie das Menschen bewegt und auch anrührt und das is' schon (.) schon krass. [...] Ich finde, also muss dann immer so 'n bisschen gucken, wie weit man sich drauf einlässt. Ne, so, also weil ja (4 Sek.) ja das dann wiederum was mit einem selber macht und wir hatten mal irgendwie ein Konzert, da sagte eine Mitsängerin, dass irgendwie dass sie dass sie dann fast selber irgendwie am Weinen (.) war irgendwie so und also weil das, weil dann sozusagen die Berührung wieder zurückschwingt ne,

190 S. hierzu Koll: Kirchenmusik, 2016, 206–207.

so und das ist aber dann nicht immer natürlich dann für für das Singen oder (lacht 2 Sek.) gut. So, aber ist schon 'n finde ich echt beein/ja, doch schon berührend und (.) beeindruckend und auch also zu merken, wie die Leute dann mitgehen. (HH_Int_Philipp_01.12.2022, Abs. 42–44)

Des Weiteren beschreiben die Akteur:innen die Erfahrung, miteinander (in einem Gospelchor) zu singen. Hier zeigt sich noch einmal der Zusammenhang der individuellen Erfahrungen mit dem kollektiven Vollzug. Es lassen sich mehrere Aspekte einer Gemeinschaftserfahrung im Singen festhalten. Die Sänger:innen schätzen das Gefühl der Gemeinschaft im Singen und verbinden dies mit einem Gefühl des *Sich-Anstecken-Lassens*. Eine Akteurin beschreibt ein Glücksgefühl eines leiblich erfahrenen *Gleichklanges* und *Gleichtaktes*:

[A]ber die aber sich über diese Musik und über dieses gemeinsame Singen und auch über diesen christlichen Geist, der da drinne steckt, so zusammen schwingen einfach, und das fand ich schon sehr sehr besonders und ich weiss, dass ich die ersten Male, die ich da war, auch immer sehr berührt war (.) von dem (.) gemeinsamen (.) ja, einfach – ich hatte ganz oft Gänsehaut, so, das hab' ich jetz' nich' mehr so häufig, dieser Zauber is' ein bisschen weg, aber es is' immer noch, immer mal wieder da und, ja, berührt mich auch immer noch, gerade auch bei den Konzerten. (HH_Int_Daniela_13.12.2022, Abs. 8)¹⁹¹

Dazu gehört für alle Sänger:innen auch die Erfahrung, Teil eines *Gesamtklangs* zu sein. Sie verbinden mit dem Gesamtklang, der Gemeinschaft im Singen, eine andere Qualität der erfahrenen Gemeinschaft, die über die rein körperliche und akustische Dimension hinausgeht. Sie bestimmen ihre Zusammengehörigkeit in einer Erfahrung, die sie einzeln erleben und miteinander teilen; in der sie sich mit anderen leiblich übereinstimmend erfahren.¹⁹² Diese Erfahrung, die die Sänger:innen formulieren, hat auch Resonanz mit der relationa-

191 Im weiteren Verlauf fährt sie fort: »Also und und das und das drückt sich halt wieder in diesen, in der Musik aus und in dem wie WIE jeder singt und wie man miteinander schwingt und manchmal schwingt man auch gar nich' mitnander.« (HH_Int_Daniela_13.12.2022, Abs. 12)

192 Diese Einsichten haben Nähe zu den Ergebnissen einer quantitativen Untersuchung zum Singen in Gospelchören, wo unter anderem die Gemeinschaftserfahrung von den Sänger:innen hervorgehoben wird. S. Petra-Angela Ahrens: BeGeisterung durch Gospel-singen. Erste bundesweite Befragung von Gospelchören, Hannover: Sozialwissenschaftliches Institut der Evang. Kirche in Deutschland, 2009, 7–8.

len, leiblich Erfahrung der anderen, die ich in Zusammenhang mit der Atmosphäre ausgeführt habe.

6.3.5.2 Die sozial-kommunikative und kulturell-kontextuelle Dimension: die Ambivalenz zwischen der Verbundenheit und der Erfahrung der Trennung

Mit Blick auf eine *sozial-kommunikative Dimension* können verschiedene Aspekte festgehalten werden, die die *soziale Konstitution des Gospelchores* umfassen. Der Chor ist für viele der Sänger:innen mehr als eine Gruppe, mit der sie ihr Hobby betreiben: »Ja und es is' einfach, es is' einfach so dieses dieses Thema der Gemeinschaft, ne, diese Gemeinschaft v/vielleicht würde es der ein oder andere auch so ›Familie‹ noch we/wenn dann als Familie benennen, die es geworden IS‹ nach den all den Jahren.« (HH_Int_Mexican_08.05.2022, Abs. 26) Für die Sänger:innen ist diese Gruppe als Gemeinschaft persönlich wichtig, sie spielt in ihrer Lebensgeschichte eine wichtige Rolle. Dies zeigt sich auch in der Kontinuität, mit der viele Sänger:innen am Chor teilnehmen.

Diese dargestellten Deutungen der Gemeinschaftserfahrungen werden in einem grösseren Kontext noch einmal mit etwas anderen Dynamiken kontrastiert. So führen die Akteur:innen grundsätzlich eine gewisse *Ambivalenz von Musik* ins Feld, die sie als verbindend oder trennend und unterscheidend erfahren. Dabei sind sowohl die Musik an sich, die Art der Musik und konkrete Lieder, aber auch das Musizieren von Bedeutung.

Dies zeigt sich zunächst insbesondere im starken Ausspruch »Musik verbindet«, den die Akteur:innen vielfach wörtlich gebrauchen. Musik wird eine starke *integrative* und *verbindende* Kraft zugeschrieben, die über Sprache und andere Kriterien hinauswirke, die als trennend oder unterscheidend erfahren würden:

So that YET is something that (.) that you know the choir, the way it is being presented, people easily participate in it because MUSIC is important and that in this, you know, in such an intercultural setting. (.) And (.) yah, probably as well when the choir sings other musics or leads us to other things then this is is UNITING. (HH_Int_David_10.04.2022, Abs. 28)

Zugleich erfahren die Akteur:innen Musik als *unterscheidend*, insbesondere im gottesdienstlichen Zusammenhang, wenn Lieder aus einer liturgischen Tradition auf keinen oder wenig Widerhall stossen. Dies zeigt sich insbesondere an

der gescheiterten Aufnahme landeskirchlichen Liedguts, sowohl in Hamburg im IGS als auch auf dem Himmelsfels:

Hermann wünscht sich ein Lied. Befiehl du deine Wege. Wir singen es, er spielt es am Keyboard mit der Orgelfunktion. Viele versuchen mitzusingen, niemand scheint das Lied zu kennen. Hermann meint am Schluss: »So jetzt fühlt sich der Hermann auch mal wohl auf dem Himmelsfels. Dieses Lied haben wir jeden Sonntag gesungen.« (HF_TnB_A#2_IYBC_27. – 28.05.2022_CH, Abs. 11)

Musik ist aus Sicht der Akteur:innen auch immer *kulturell geprägt*. Dies wird sowohl positiv als bereichernd als auch negativ als Irritation oder Befremdung erfahren. Das verbindende und trennende Moment von Musik ist daher mit *kulturell geprägten Hör- und Musiziergewohnheiten* verbunden:

Ja, das ist Gospel, lebendig, ne, voller Power, Energie. Manchmal zum Weinen, muss man sagen, es berührt so sehr und ja. Schöne Lobpreislieder. (unv. > 1 Sek.). (.) Kann man sehr gut hören. [...] Ja. Für gewisse europäische Ohren ist das zu laut, aber das ist ja so. [...] Für der andere ist laut, für der andere ist zu leise, ist nüchtern. So. (.) Deswegen ein Mittelweg. (HH_Int_Hezekiah_11.06.2021, Abs. 92–98)

Eine etwas andere Sicht auf die Verbundenheit durch Musik zeigt sich nun aber in einem Aspekt, nämlich in der *Bekanntheit der Lieder*: Die Teilnehmenden kehren immer wieder zum Himmelsfels zurück und kennen die dort gesungenen Lieder. Ein Aspekt, der noch einmal stärker auf das Musizieren als Praxis bezogen ist, zeigt sich in der Improvisation, wenn sich Musiker:innen spontan zusammenfinden und beginnen, miteinander zu spielen und zu singen.

6.3.5.3 Intensive Erfahrungen

Die Akteur:innen formulieren zudem zwei Momente besonderer Intensität in der Erfahrung des Musizierens. So spielt *Emotionalität* eine grosse Rolle: »Was natürlich irgendwie dazukommt, ist, dass Musik auch sowas wie gebündelte Emotionalität ist, wir sehr unterschiedlich lachen können, weinen können, laut und leise sein können, uns artikulieren können.« (HF_Int_Hermann_04.08.2022, Abs. 12)

Ein zweiter Aspekt kommt für die Sänger:innen des Gospelchores hinzu. Singen wirkt auf sie *energetisierend*: »[A]uch DAS, auch wenn man manchmal

denkt ›Och, jetzt wieder Sonntag dahin gehen und singen, zwei Stunden‹ und so, aber auch DAS ist dann hinterher – geht man mit ’nem ganz tollen erfüllten und leichten zufriedenen Gefühl dann nach Hause, ne.« (HH_Int_Mexican_08.05.2022, Abs. 18)

Die Emotionalität und die Energetisierung haben auch Resonanz mit den zuvor dargestellten Dynamiken der Verbindung in der Musik miteinander, die über eine kognitive Dimension hinausgeht.

Die Akteur:innen formulieren verschiedene Erfahrungen, die für sie die besondere Qualität des gemeinsamen Musizierens ausmachen. Es wurde deutlich, dass darin ambivalente Momente der *Erfahrung von Verbundenheit und Gemeinschaft*, aber auch der *Irritation* oder der *Trennung* liegen. Im Fokus steht jedoch das gemeinsame Musizieren an sich, das als ganzheitliche Erfahrung unterschiedliche Anknüpfungspunkte bietet. Die inhaltliche Auseinandersetzung, die zuvor in der Relevanz der theologischen Liedtexte deutlich wurde, spielt keine (grosse) Rolle (mehr).

6.3.6 Fazit

Im vorliegenden Teilkapitel habe ich aufgezeigt, welche Rolle Musik als Handlungsfeld in den Forschungsgemeinden spielt. Unterschiedliche Dimensionen von Musik waren dabei wichtig: Musik in unterschiedlichen Formen und Genres; Musicking als eine Betrachtung verschiedener Dynamiken, die mit gemeinsamem Musizieren verbunden sind; die theologische und religiöse Dimension von Musik sowie die Deutungen, die die Akteur:innen v.a. mit Blick auf Erfahrungen von Gemeinschaft zum Ausdruck bringen.

Harald Schroeter-Wittke formuliert einen Aufruf, der sich auf ein Verständnis von Musik als Handlungsfeld für Konvivialität übertragen lässt:

Eine vom Rhythmus geprägte Kirche denkt vom Anderen her statt auf es zu. Sie wird weniger den Takt zu einer Tugend erheben, sondern die überraschende Performance, die uns so unterhält, dass sich unsere Gangart ändern kann. Was das für die Gestaltung gemeindekultureller Projekte bedeutet, muss vor Ort bei den dafür Kompetenten ausgehandelt werden.¹⁹³

Das Musizieren stellte sich als die zentrale Aktivität in den Forschungsgemeinden heraus. Als explizit gemeinsame Aktivität aller Beteiligten erwies sich das

193 Schroeter-Wittke: Rhythmus, 2006, 49.

Musizieren als ein Erfahrungsraum, in dem eine gewisse Verschiedenheit in Gemeinschaftserfahrungen aufgenommen werden kann und in dem die Akteur:innen den Bezug auf eine Vision einer interkulturellen Kirche in theologischer Deutung und religiöser Erfahrung erleben. Dazu gehören neben situativen Erfahrungen von Gemeinschaft, z.B. im Singen, auch Erfahrungen der Trennung und Distanzierung. Die hervorgehobene integrative Kraft von Musik habe ich hier deutlich differenziert. Die Dynamiken des gemeinsamen Schwingens und Klingens können eine situative Verbundenheit hervorrufen, in denen Verschiedenheit aufgenommen ist. Individuelle Erfahrungen können darin in kollektive Aktivitäten eingebettet werden. Die verschiedenen Musikgenres bringen unterschiedliche Produktions- und Rezeptionsanforderungen mit sich. Es wurde deutlich, dass die Musik in den Forschungsgemeinden v.a. als *gemeinsames Musizieren* zentral ist. Die Verantwortlichen legen daher einen Schwerpunkt auf die Partizipation, die aber durchaus ambivalent wahrgenommen wird.

Musik stellt damit als Handlungsfeld für die Konvivialität in den Forschungsgemeinden eine wichtige Perspektive dar. Die Gestaltungsmacht, die hier explizit im gestaltend-künstlerischen Sinn zum Ausdruck kommt, wird darin zu einer gemeinsamen Erfahrung, einer gemeinsam gestalteten und darin gedeuteten Praktik.

Im Versuch der Forschungsgemeinden, Hemmschwellen für die Partizipation abzubauen bzw. zu reduzieren und das Produktionswissen, das erforderlich ist, möglichst breit zugänglich zu machen, zeigt sich m.E. ein grundsätzliches Moment, dass aus rezeptionsästhetischer Sicht hervorzuheben ist und Aufmerksamkeit bedarf. Die Musik in gemeinsamer religiöser Praxis muss auf das erforderliche Mass an musiktheoretischem (Vor-)Wissen geprüft werden, das für das gemeinsame Musizieren erforderlich ist.¹⁹⁴ Für die Kirchenmusik in den evangelischen Landeskirchen scheint dies ein wichtiges Thema zu sein, dem es in Zukunft nachzugehen gilt.

194 Dass dieses Wissen auch in landeskirchlich sozialisierten Kreisen nicht mehr selbstverständlich ist, ist eine weit verbreitete Erkenntnis. Ein Beispiel für den Umgang damit ist ein musikpädagogisches Programm in der EKKW, das eine Ausbildung für ehrenamtliche »Kirchensänger*innen« durchführte, s. Timm Siering: Singen stärken mit Kirchensänger*innen, in: Liturgie und Kultur 11 (2019), 118–123.