

7. Beiträge zu einer diversitätssensiblen praktisch-theologischen Ekklesiologie

In den vorangegangenen Kapiteln habe ich die Ergebnisse meiner empirischen Forschungsarbeit dargestellt. Im Folgenden führe ich aus, welche Beiträge zu einer praktisch-theologischen Ekklesiologie ich ausgehend von der empirischen Analyse unter der Prämisse der Diversitätssensibilität erarbeitet habe. Damit stelle ich die Analyseergebnisse demnach in einen grösseren Zusammenhang. Ich trage aus dem spezifischen ekklesiologischen Blick meiner Untersuchung zu prinzipiellen ekklesiologischen Überlegungen bei. Ich verstehe diese Beiträge gemäss der Natur ihrer Genese als *eine* ekklesiologische Perspektive unter vielen.

Zunächst erläutere ich das ekklesiologische Charakteristikum der Katholizität der Kirche (7.1). Dann führe ich das Konzept der Gestaltungsmacht in ekklesiologischer und kirchentheoretischer Hinsicht aus (7.2). Zum Schluss stelle ich die ekklesiologischen Grundmomente der Partizipation und der damit verbundenen Dynamisierung dar (7.3). In diesen Beiträgen mache ich deutlich, wie sich Ekklesiologie verändert, wenn Diversität bzw. Diversitätssensibilität eine zentrale Kategorie theologischer Reflexion wird. Alle Charakteristika reflektieren zudem inhaltlich die Vision einer interkulturellen Kirche als Gemeinschaft, die ich in der Analyse als Kirchenbild herausgearbeitet habe.

7.1 Katholizität: Partikularität und Universalität

Ich habe vier Aspekte herausgearbeitet, die sich in der Spannung zwischen Partikularität und Universalität entfalten: räumliche Dynamiken, zeitliche Dynamiken, die Bedeutung von Verschiedenheit und der Gemeinschaftscharakter. Dies lässt sich mit der Diskussion um die *Katholizität* als eine Eigenschaft

von Kirche verbinden.¹ Als die *eine* Kirche, die *räumlich und zeitlich konstant und dieselbe* ist, ist sie »in ihrem Wesen nach also nicht partikular, sondern universal.«² Sie ist *universal*, weil ihr Heil allen Menschen gilt, und sie äussert sich in *partikularen Gestalten*. Die Partikularität ist der spezifische Ausdruck dieser universalen Kirche. Zugleich ist die Partikularität der Vorläufigkeit unterworfen. So weist Rasmus Nagel auf Karl Barths Einordnung von Partikularität hin, die lediglich die »Möglichkeitsbedingung theologischer Rede« darstelle, sie sei daher eine »prekär[e]« Partikularität.³

Diese prekären Spannungsverhältnisse zeigen sich in den *räumlichen Dynamiken* zwischen lokal und global; in der *zeitlichen Spannung* zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; in der *normativen Bestimmung* der bleibenden Verschiedenheit und in der *Erfahrung von Gemeinschaft* vor dem Horizont der Gemeinschaft in Christus. In allen Dynamiken ist die enge Verbindung zwischen der Ekklesiologie und der Eschatologie erkennbar.

7.1.1 Räumliche Dynamiken

Ekklesiologie in der räumlichen Dynamik zwischen lokal und global zeigt sich in spezifischen Formen. Die Positionierung der Forschungsgemeinden am geographischen Ort (*Verortung*) erweist sich als der zentrale Faktor für die Beziehungen zum sozialen Nahraum. Eine weitere Form stellen die Deutungen und imaginativen Praktiken dar, mit denen die Forschungsgemeinden ihre Orte (z.B. Gebäude) deuten und sie in einen grösseren Horizont stellen (*Verräumlichung*). Die transnationalen Beziehungen der Einzelnen und die Relevanz von inter- und transnationalen Lebenserfahrungen prägen auch die

1 Zur Einführung bzw. dem aktuellen Stand s. Rasmus Nagel: Singulare Katholizität. Bemerkungen zur Verhältnisbestimmung von Universalität, Partikularität und Singularität, in: Rebekka A. Klein/Lisanne Teuchert (Hg.): Ökumene in Bewegung. Neue Perspektiven der Forschung, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2021, 75–92; Bernd Oberdorfer: Art. Katholizität der Kirche, in: RGG⁴ online; Peter Steinacker: Art. Katholizität, in: in: TRE online, 72–80. Einen interessanten Einblick in die Thematik aus der Perspektive *pfingstlich-charismatischer Theologie* bietet Kärkkäinen, s. Veli-Matti Kärkkäinen: Die Pfingstbewegung und der Anspruch auf Apostolizität. Ein Essay zur ökumenischen Ekklesiologie, in: Jörg Haustein/Giovanni Maltese (Hg.): Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 430–448, hier bes. 430–432.

2 Nagel: Singuläre Katholizität, 2021, 75.

3 AaO., 89–90.

Beziehungen vor Ort und die Deutungen des Raumes. Zugleich verstehen sich die Forschungsgemeinden als räumlich *entgrenzt*. In der Orientierung auf die globale Kirche hin heben sie die weltweite Gemeinschaft der Christ:innen der einen Kirche hervor.

Die Verortung erweist sich in den Beziehungen und Netzwerken vor Ort als eine Stärke. Der Kontextbezug kann jedoch auch das Risiko beinhalten, dass die Perspektive verengt wird. In den Dynamiken zwischen lokal und global, die die Forschungsgemeinden pflegen, werden verschiedene Aspekte sichtbar, wie die Spannung gelebt werden kann. Die Verortung des Himmelsfels trägt mit dem Engagement in der Arbeit mit Geflüchteten und der Perspektive auf das interkulturelle Zusammenleben etwas Neues in das lokale Umfeld ein. In Hamburg nimmt die Verortung den Kontext der sozialen Lage im Stadtteil und der politisch-gesellschaftlichen Situation in der Stadt umfassend auf.

In der Verortung und der Verräumlichung scheint die Spannung zwischen partikularer und universaler Kirche durch. Es muss darauf geachtet werden, dass nicht das eine Überhand gewinnt. Es braucht die Spannung, die daher nicht einseitig aufgelöst werden darf.

7.1.2 Zeitlichkeit: historisch, präsentisch, futurisch

Es zeigte sich, dass die zeitliche Dimension eine wichtige Rolle spielt. In der Prägung durch die Vergangenheit und dem Umgang damit liegt für die Forschungsgemeinden auch gegenwärtig ein identitätsprägendes Moment. Sie erschaffen sich darin eine Geschichte, die für ihr Selbstverständnis eine grosse Rolle spielt. Die Vision einer interkulturellen Kirche in Gemeinschaft, die sie formulieren, verstehen sie in einer doppelten Bestimmung. Die Forschungsgemeinden leben als Gemeinschaft, die sich dieser Vision verpflichtet weiss, in der *Gegenwart* und verstehen dies zugleich als vorläufig, sie hoffen auf und erwarten die versöhnte Gemeinschaft in der *Zukunft*. Kirche ist aus ihrer Sicht zugleich *gelebt* und *erhofft*.

Kirche hat eine soziale Gestalt in der Gegenwart und muss sich in ihrem Sein in der Welt auch mit gegenwartsbezogenen Fragen beschäftigen, dieses Moment haben die Forschungsgemeinden für sich aufgenommen. Die Orientierung auf die Zukunft hingegen steht unter einem eschatologischen Vorbehalt. Die wahre Kirche kann erst eschatologisch erfüllt werden. Zugleich lebt Kirche in der Gegenwart aus der vorläufigen und fragmentarischen Vorahnung der Erfüllung, sie lebt in der Spannung zwischen *schon jetzt* und *noch nicht*. Diese Spannung erweist sich als das zweite Moment der Entgrenzung. Die parti-

kulare Gestalt in der Gegenwart muss immer auch als in die eschatologische Nicht-Zeitlichkeit Gottes (Ewigkeit) aufgelöst verstanden werden.

Die Zeitlichkeit zeigt sich an verschiedenen Punkten vergegenständlicht in einer material-sprachlichen Dimension, z.B. in der Entstehungserzählung, in Dokumenten oder in Praktiken der Verräumlichung. Dies spiegelt ein Bewusstsein für die zeitliche Orientierung und zeitliche Begrenzung. Die Forschungsgemeinden leben in dieser Spannung zwischen der Zukunftserwartung und der Gegenwartsgestaltung. Während dies ein aktives Handlungsmoment enthält, besteht auch das Risiko, sich in der jetzigen Gestalt zu verlieren. Dass Kirche in ihren partikularen Gestalten nur eine gewisse Beständigkeit hat, wird in der Fluidität und der Prozesshaftigkeit der Forschungsgemeinden sichtbar. Vor dem futurischen Charakter der ekklesiologischen Vision müssen die partikularen Gestalten als sehr gefestigte Formen zurücktreten. Kirche erscheint dann eher als Kirche auf dem Weg. Sie ist und muss ständig in Bewegung sein (*ecclesia semper reformanda*).

Zugleich kann die Besinnung auf die eigene Zeitlichkeit und Geschichte als Identifikationsmerkmal inklusiven und exklusiven Charakter haben. Inkludierend erscheint das Moment der Erinnerungsgemeinschaft, in die Einzelne aufgenommen werden können. Exkludierend kann hingegen die starke Identitätsprägung in den beiden Forschungsgemeinden wirken.

7.1.3 Bleibende Verschiedenheit

Als bestimmende Grunddynamik ist die bleibende Verschiedenheit festzuhalten. In der Analyse erwies sich die bleibende Verschiedenheit als eine *normative Haltung*, weil und insofern die Akteur:innen sie mit Anerkennung, Wertschätzung und der Deutung von Verschiedenheit als Ressource verbinden. Sie wird einerseits als *destruktiv* erfahren, wenn u.U. Reifizierung und Othering in der Betonung der Verschiedenheit geschieht. Andererseits ist die bleibende Verschiedenheit für die Akteur:innen *konstruktiv*, wenn sie die Verhandlung und Reflexion der Verschiedenheit erfordert und fördert. Damit ist auch die Bewahrung des Eigenen verbunden, das nicht in ein neues Gemeinsames aufgelöst wird. Bleibende Verschiedenheit bedeutet daher beständige Bewegung zwischen dem neuen Raum des Gemeinsamen und dem Rückzug in das Gewohnte und Getrennte.

Das zeigt sich praktisch in den Aushandlungen, die zwischen den Personen vor Ort stattfinden. Diese können Konsens, Kompromiss, Uneinigkeit und Konflikt bedeuten. Ich konnte diesbezüglich verschiedene Dynamiken

beobachten. Grundsätzlich werden Erfahrung und der Umgang mit einem Konflikt als beziehungsfördernd gedeutet, insbesondere dann, wenn und weil die Beteiligten sich ihrer verlässlichen Beziehung sicher sind. Zugleich zeigen konfliktvermeidende Strategien, die Unstimmigkeiten tolerieren oder die gemeinsame Basis hervorheben, dass nicht alle Konflikte ausgetragen werden. Es wurde deutlich, dass eine Priorisierung auf die Gemeinschaft und die Beziehung als hohe Güter, die bewahrt werden sollen, zugrunde liegt.

Die bleibende Verschiedenheit ist in diesem Zusammenhang der Ausgangspunkt und die Erwartungshaltung. Das Ziel ist nicht eine Auflösung in absolute Einigkeit, sondern eine bleibende, immer wieder neu hervorgebrachte Verschiedenheit, die alle Formen der Einigkeit und Uneinigkeit in sich trägt.

Die bleibende Verschiedenheit wurde als *Gemeinschaft in bleibender Verschiedenheit* spezifiziert. Die Forschungsgemeinden balancieren in dieser Gemeinschaft der bleibenden Verschiedenheit die Spannung zwischen Hoffnung und Enttäuschung. Dies schliesst sowohl die Erfahrungen des geglückten Miteinanders als auch die nicht erfüllten Erwartungen oder Hoffnungen mit ein. Der Fokus auf die Aushandlungsprozesse als Ort theologischer Aushandlungen fungiert als Dekonstruktion eines Deutungsmachtmonopols, das einseitig in Anspruch genommen wird. In der Verständigung darüber liegen Dekonstruktion und zugleich Produktivität: die Spannung der bleibenden Verschiedenheit.

Rasmus Nagel bringt das Konzept der *Einheit in versöhnter Verschiedenheit* mit der Grundgestalt von Kirche als universal und partikular in Verbindung.⁴ Während die Einheit in versöhnter Verschiedenheit einen stärker übergeordneten Charakter hat (Einheit der Kirchen als Institutionen und Organisationsformen), nimmt die Gemeinschaft in bleibender Verschiedenheit den situativen und dynamischen Charakter auf, den die Gemeinschaft, wie sie im Feld verstanden wird, mit sich bringt. Diese Form der Gemeinschaft betont die persönlichen Beziehungen und die Bedeutung der Einzelnen. Als Individuen müssen sie miteinander die Gemeinschaft in bleibender Verschiedenheit immer wieder neu bestimmen.

Die Verständigung über eine bleibende Verschiedenheit zwischen den Beteiligten kann einerseits als Toleranzhaltung verstanden werden. Sie kann ein Modus des Umgangs miteinander werden, der nicht verlangt, in allem einig zu

4 S. Nagel: Singuläre Katholizität, 2021, 82.

sein – was ohnehin nicht gelingt, selbst in (vermeintlich) homogenen Gemeinden nicht. Die Reflexion der eigenen Positionen wird darin gefördert. Andererseits erfordert dies auch eine Verständigung darüber, was nicht tolerierbar ist. Ein solches Gespräch kann Klarheit erbringen, aber vielleicht auch Unstimmigkeiten aufdecken, die vorher verschwiegen wurden.

In der bleibenden Verschiedenheit muss jedoch auch die Frage nach den Schutzräumen gestellt werden – oder zugespitzt formuliert: Wie viel Intoleranz verträgt die Toleranz? Insbesondere bei ethischen Themen besteht nicht nur grosses Konflikt-, sondern auch Verletzungspotential. Daraus können bei allem Wohlwollen gegenüber der bleibenden Verschiedenheit neue Exklusionen entstehen: Diversitätskategorien in Bezug auf Personen, die somit ausgeschlossen werden oder bleiben. Bleiben die notwendigen Klärungen aus, kann aus der profilierten Verschiedenheit Beliebigkeit werden.

An der Gemeinschaft der bleibenden Verschiedenheit wird noch ein weiterer Aspekt deutlich. Während im Ausgangspunkt der Untersuchung von super-diversen »Gemeinden« ein Schwerpunkt auf Migration und christliche Diversifizierung gelegt wurde, habe ich auf das grundsätzliche Potential des Diversitätsbegriffs für die Ekklesiologie hingewiesen. In der Gemeinschaft der bleibenden Verschiedenheit wird deutlich, dass es unterschiedliche Aspekte und Grade der Verschiedenheit geben kann. Verschiedenheit wurde in der Arbeit zudem primär über die (subjektive) Erfahrung der Akteur:innen bestimmt. Eine Orientierung an Diversitätskategorien fördert demgegenüber mehr Klarheit, v.a. in der Benennung, welche Diversitätskategorien adressiert werden sollen und welche dabei ggf. aussen vor bleiben. Mithilfe des Diversitätskonzepts, das einen Schwerpunkt auf damit verbundenes Differenzhandeln legt, können die Wirkungen klarer identifiziert werden, die dies auf die Einzelnen hat. Dies fordert zur Reflexion auf. Zugleich darf eine solche Orientierung nicht als abschliessend oder schematisch verstanden werden, die keine anderen Perspektiven auf Verschiedenheit mehr zulässt.⁵ Die untersuchte Super-Diversity ist zwar auf Migration und damit zusammenhängende Dynamiken bezogen, im Kontext von Religionsgemeinschaften kommt jedoch eine zweite Kategorie hinzu. Religion, die als Diversitätskategorie gezählt wird, tritt mit der Super-Diversity in Wechselwirkung: Migration und Religion sind in dieser Hinsicht intersektional. Es geht um die

5 So haben auch Mayer/Vanderheiden darauf hingewiesen, dass die Diversitätskategorien je nach Konzept durchaus einige Spezifika aufweisen, s. Mayer/Vanderheiden: Grundlagentexte, 2014, 39–41.

religionsbezogene, genauer: innerchristliche Diversität, die durch Migration und globale Christentumsbewegungen entstanden ist.⁶

Darum spreche ich von diversitätssensibler praktisch-theologischer Ekklesiologie, die aber Spezifizierungen wie *interkulturell* nicht ausschliesst. Dies ist notwendig, um auf die Konflikte hinzuweisen, die zwischen den Diversitätskategorien entstehen können.

7.1.4 Fragile Gemeinschaft als Form des Zusammenseins

Die Gemeinschaft als soziale Form des Zusammenseins wird dynamisch verstanden, sie wird als Erfahrung und Gefühl erhofft und gelebt, sie ist fragil und situativ. In der Gleichzeitigkeit verschiedener Erfahrungen von Gemeinschaft ist diese ambivalent und umfasst Momente der Verbindung und der Trennung.⁷ Wie bereits dargestellt, ist sie als eine Gemeinschaft in bleibender Verschiedenheit eine *Gemeinschaft der Verschiedenen*.

Diese menschliche Erfahrung von Gemeinschaft wird vor dem Horizont einer *Gemeinschaft in Christus* bestimmt. Alle menschlichen Bemühungen um Einigung sind vorläufig und unter dem Vorbehalt getroffen, dass die umfassende Gemeinschaft aller Menschen bereits gegeben ist.⁸ Diesem inklusiven Moment räumen die Akteur:innen grosse Wirkungskraft ein. Dadurch ist die interkulturelle Kirche, die die Konvivialität als Vision bestimmt, sowohl Kirche *als* Gemeinschaft (durch und in Christus) als auch Kirche *in* Gemeinschaft (die Erfahrung von Gemeinschaft). Auch hier scheint wieder das doppelte Moment des *schon jetzt* und *noch nicht* hindurch. Als menschliche Erfahrung von Gemeinschaft ist sie fehlbar, brüchig und vorläufig. Weil sie sich auf die Gemeinschaft in Christus bezieht, ist sie von dort her bereits versöhnte Gemeinschaft.

6 Die interreligiösen Beziehungen, die in meinen Forschungsgemeinden z.T. eine Rolle spielen, hat Claudia Hoffmann im Projektzusammenhang beleuchtet, s. Claudia Hoffmann: *Celebrations Connecting Religions: Embracing Diversity and Overcoming Divisions*, in: Andrea Bieler/Claudia Hoffmann/Lisa Ketges (Hg.): *Conviviality in Contexts of Religious Plurality. Interdisciplinary Explorations*, Bielefeld: transcript, 2025, 233–248.

7 Im Abschnitt 4.1 habe ich dargestellt, dass die beiden Forschungsgemeinden für sich selbst den Gemeinschaftsbegriff für die Beschreibung ihres Zusammenlebens wählen, während *Gemeinde* v.a. mit strukturellen Aspekten verbunden wird. Dies spielt jedoch für die weiteren Ausführungen keine Rolle.

8 S. z.B. Härle: *Dogmatik*, 2022, 575–576.

Zugleich lässt sich in dieser Bestimmung von Gemeinschaft die Relevanz der in ihr bestehenden Beziehungen und ihrer Tragfähigkeit, die mehr sind als die persönlichen Beziehungen Einzelner, nicht in der Tiefe aufzeigen. Die Beziehungen zeigten sich im Feld nur bedingt, auf konkrete Aspekte hin bezogen oder in der diachronen Perspektive. Die Akteur:innen erleben die persönliche Gegenüber und die Beziehung zueinander als Vertrauensbasis. Darüber hinaus zeigte sich, dass die Relevanz dieser Beziehungen über die individuelle Bedeutung hinausgeht, weil sie sich als verflochtenes und tragfähiges Netzwerk erwiesen haben, das überindividuell funktioniert.

Die Gemeinschaft als *fragile, situative Erfahrung* zu verstehen, verhindert, dass sie nicht in einem normativ-homogenisierenden Sinn missverstanden wird. Zu einem solchen Gemeinschaftsverständnis gehört die Erfahrung von Verschiedenheit und auch von Distanzierung oder Trennung genuin dazu. Die Gemeinschaft ist in diesem Sinne inklusiv und offen, weil sie nicht auf dauerhafte Mitgliedschaft ausgerichtet oder durch feste Zugangskriterien bestimmt ist. Dies hat auch Resonanz mit einem Begriff von Gemeinschaft, den z.B. Bieler und Kunz mit Jean-Luc Nancy vornehmlich in seinem Beziehungscharakter bestimmen.⁹

Dennoch ist die Betonung der fragilen Gemeinschaft vor dem Hintergrund der Berufung auf die Gemeinschaft in Christus auch überraschend. Das Moment der Zusammengehörigkeit, das in der Gemeinschaft in Christus aufgerufen wird, geht über das situative Zusammensein hinaus. Während Kunz die sakramentale Realisierung der Gemeinschaft in Christus hervorhebt,¹⁰ scheint in den Forschungsgemeinden ein anderes Moment auf: die Erfahrung von Gemeinschaft in der gemeinsamen Praxis des Gebets und anderen liturgischen Elementen. Die Relevanz der Sakramente Abendmahl oder Taufe, die in ökumenischen Kontexten eine hohe Bedeutung haben, kommt nur am Rande vor. Mindestens im Fall der Taufe sind sie gar eher trennende als einigende Erfahrung. Dennoch ist eine gemeinsame Grundbestimmung der sakramentalen und der fragilen, situativen Gemeinschaft auszumachen. Die Gemeinschaft *in* Christus kann nur durch gemeinsame Erfahrungen immer wieder neu bestimmt und hervorgebracht werden. In der christologischen Bestimmung der Gemeinschaft ist die Gemeinschaft zudem der menschlichen Verfügbarkeit entzogen, ihr Grund liegt in der Unverfügbarkeit Gottes. Darin

9 S. hierzu den Abschnitt 4.1.2.2.4.

10 S. Kunz/Pompe: Soziallehren, 2019, 30.

wird das Wesen der Kirche als universal in partikularen Formen noch einmal mit Blick auf diejenigen expliziert, die sich versammeln.

Die Forschungsgemeinden drücken in ihrem eigenen Verständnis in der Partikularität, in der sie leben, die Universalität aus. In der Partikularität liegt die Stärke, dass in ihr kontextuell und dennoch universal Kirche gelebt wird, spezifisch und konkret und zugleich umfassend und allgemein. Eine Ekklesiologie, die die Diversitätssensibilität reflektiert, erweist sich vor diesem Hintergrund also als konkret, kontextuell und zugleich universal. Darin werden unterschiedliche Aspekte aufgenommen und ihr Charakter einer ambivalenten und fluiden Normativität hervorgehoben.

7.2 Gestaltungsmacht in ekklesiologischer Konkrektion

Gestaltungsmacht als theoretisches Konzept habe ich aus der Analyse heraus entwickelt. Als solches stellt es bereits ein Resultat der Rezeption von Diversitätssensibilität in ekklesiologischer Hinsicht dar. Darüber hinaus führe ich im Folgenden aus, welche konkreten inhaltlichen Impulse sich aus einer gestaltungsmachttheoretischen Analyse für eine diversitätssensible praktisch-theologische Ekklesiologie ergeben.

7.2.1 Die interkulturelle Kirche gestaltungsmachttheoretisch reflektiert

Diversitätssensibilität und ein kritisch-konzeptioneller Anspruch an Macht im Allgemeinen sind schon in ihrer grundlegenden Bestimmung miteinander verbunden. Zunächst ist bereits der *Diversitätsdiskurs* eng mit einer machtkritischen Perspektive verknüpft. Er beinhaltet die Untersuchung von Differenzhandeln und die Frage danach, wie »gesellschaftliche Macht- und Herrschaftsverhältnisse«¹¹ welcher Art mit Differenzkategorien verknüpft sind. Eine machtkritische Perspektive liegt also bereits im ekklesiologischen Kriterium der Diversitätssensibilität.

In der vorliegenden Arbeit habe ich exemplarisch Einsichten aufgezeigt, die sich in kirchentheoretischer Hinsicht aus einer Analyse der Machtdyna-

11 Leontiy/Schulz: Vielfältigkeit der Diversität, 2020, 4. Auch Mayer/Vanderheiden weisen auf die Kritik hin, dass durch das Differenzhandeln bestehende Herrschaftsverhältnisse verstärkt werden können, s. Mayer/Vanderheiden: Grundlagentexte, 2014, 48–50.

miken ergeben. Dabei habe ich insbesondere die Ambivalenzen, Widerstände und Gleichzeitigkeit von Dynamiken herausgestellt, die mit gestaltungsmachttheoretischen Perspektiven auf die konkrete Ekklesiologie in den Forschungsgemeinden verbunden sind. Auf diese Weise konnte ich die Komplexität und Vielschichtigkeit dieser Phänomene aufzeigen.

Die Analyse der Gestaltungsmachtdynamiken ermöglicht auf diese Weise einen vielfältigen Blick auf die Wirklichkeit von Gemeinde und Kirche, die als flexible Produkte der Gestaltung und des Lebens von Kirche bzw. Gemeinde vor Ort begriffen werden müssen. Die in dieser Arbeit dargestellten Formen von Kirche, die Super-Diversität aufnimmt, entziehen da sich klaren und eindeutigen Zuordnungen und Kategorisierungen.¹² Die multiperspektivische Annäherung an kirchentheoretische Überlegungen eröffnet einen differenzierten Blick auf die herausgearbeiteten Formen.

Die unterschiedlichen Perspektiven der Gestaltungsmacht ermöglichen damit einen umfassenden Blick auf die organisatorischen Strukturen und die Dynamiken in der Praxis der beiden Forschungsgemeinden. *Erstens* zeigten sich in der organisatorischen Struktur der Forschungsgemeinden und im Umgang mit den strukturellen Bedingungen (Landeskirchen, z.T. politische Zusammenhänge) immer wieder Momente, in denen die Beteiligten die Machtverhältnisse kritisch analysierten und Konsequenzen für ihr Handeln und für die Organisation der Forschungsgemeinden zogen. Den als einengend oder gar diskriminierend wahrgenommenen Bedingungen »von aussen« setzen sie ein Verständnis und Konzept von Leitung und Verantwortung entgegen, das ganz praktisch insbesondere auf das Ungleichgewicht der Ressourcenverteilung und der formellen Mitbestimmung und Teilhabe reagieren soll. *Zweitens* wurde in der gemeindlichen Praxis sichtbar, dass sich die Beteiligten nicht nur um eine kritische Analyse der Machtverhältnisse bemühen, sondern auch konkrete Arbeitsweisen und Programmangebote entwickelt haben, die eine neue Perspektive und Erfahrungen bieten sollen. Einem theologischen Deutungsmonopol setzen sie dialogische Arbeitsformen entgegen, die die Deutungshoheit auf die Perspektiven vieler ausweitet. Sie bemühen sich dezidiert darum, Erfahrungen der Selbstermächtigung für die Einzelnen zu ermöglichen. Dies spiegelt sich z.B. in der konzeptionellen Bi- oder Multilingualität, einem konstruktivistischen Raumverständnis und in der Hervorhebung individueller Ausdrucksmöglichkeiten in der Musik oder

12 S. hierzu auch die Überlegungen, die ich im Abschnitt 2.3 dargelegt habe.

in den liturgischen Formaten. Auch die Beteiligten selbst formulierten eine Selbstermächtigung durch ihre Arbeit, die sie für sich und für andere leisten.

7.2.2 Kirchentheoretische Einordnung

Damit trage ich auch zu einer Debatte um Macht in der kirchentheoretischen Beschäftigung bei, die bislang eher von einem Unbehagen ob der Machtthematik an sich und einer begrifflichen und konzeptionellen Ungenauigkeit geprägt ist.

Macht ist als Gegenstand praktisch-theologischer Überlegungen bislang nur wenig diskutiert worden. Sie stellt ein stets strukturell enthaltenes Element der sozialen Wirklichkeit dar.¹³ Dennoch wird Macht als Thema in der theologischen Forschung wenig explizit gemacht. Eine dezidierte Auseinandersetzung mit Macht als Thema für die Kirche in der Praktischen Theologie ist nur marginal.¹⁴ Dies bemängeln auch nur wenige Stimmen, zuletzt Jähnichen (2011), Klie et al. (2021) und Klessmann (2022).¹⁵ Sie alle sehen grundsätzlichen und umfassenden Forschungs- bzw. Klärungsbedarf. Michael Klessmann hält einen doppelten Forschungsbedarf fest. Zum einen müsse die »verborgene[]

13 S. Anter: Theorien der Macht, 2017, 11.

14 Bzw. die Auseinandersetzung bleibt unscharf oder pauschal ohne genaue Erklärung.

15 S. Traugott Jähnichen: Was macht Kirche mit Macht – was macht Macht mit Kirche?, in: Wege zum Menschen 63 (2011), 135–146. Thomas Klie et al. (2021) »Machtvergessenheit. Deutungsmachtkonflikte in praktisch-theologischer Perspektive«, s. Klie/Kumlehn/Kunz et al. (Hg.): Machtvergessenheit, 2021. Das interdisziplinäre Graduierten-Kolleg »Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten« an der Universität Rostock betrachtet Macht in spezifischer Form als Deutungsmacht und geht dieser in verschiedenen praktisch-theologischen Handlungsfeldern nach. Eine kirchentheoretische Perspektive fehlt jedoch. Dies entspricht auch der sonstigen Reflexion der Machtthematik, die in diesen Disziplinen der Praktischen Theologie z.T. vorgenommen wird, s. z.B. Sabrina Müller/Jasmine Suhner: Transformative Homiletik – jenseits der Kanzel. (M)achtsam predigen in einer sich verändernden Welt, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2023. Stobbe kritisiert aus ekklesiologischer Sicht ein problematisches Verhältnis zur Macht in der Kirche: Es gäbe eine historisch bedingte Ablehnung jeglichen Machthandelns, weil es als schlecht gilt. Im Gegensatz dazu sei es jedoch dringend notwendig für die Theologie, nach »Kriterien für den verantwortlichen Umgang mit kirchl., gesellschaftlicher und politischer M.« zu suchen. Dies berühre grundlegend verschiedene Themen, darunter auch das »Teilen[] ungleich verteilter Mittel finanzieller und personeller Art.« (Heinz-Günther Stobbe: Art. Macht 3. Ekklesiologisch, in: EKL, 241–244, hier 244).

Macht«¹⁶ aufgedeckt werden; Klessmann möchte Macht also kritisch beleuchten, um die Förderung der ethischen Selbstreflexion von Verantwortlichen voranzubringen.¹⁷ Zum anderen möchte er sie in ihren »möglichen konstruktiven und produktiven Seiten«¹⁸ wahrnehmen.

Aus explizit kirchentheoretischer Sicht stellen nur wenige Theolog:innen erste Überlegungen mit der Machtthematik an.¹⁹ Es geht v.a. um strukturelle Macht (Kirchenleitung) oder um die Macht, die mit dem pastoralen Amt und kirchlicher Hierarchie verbunden ist.²⁰ Michael Meyer-Blanck geht in seiner Monographie »Kirche« (2022) nur recht oberflächlich und in Zusammen-

16 Klessmann: *Verschwiegene Macht*, 2023, 10.

17 S. aaO., 10–11.

18 AaO., 14.

19 Aus syst.-theol. Sicht interessiert sich *Georg Kalinna* in seinem aktuellen Forschungsvorhaben für das Thema Macht in der Kirche. Zum Abfassungszeitpunkt dieser Arbeit noch ohne Publikation. S. Georg Kalinna: *Kirchliche Macht – Desiderate, Traditionen und Impulse*. (unveröffentlichtes Vortragsmanuskript), Bamberg, 2023. Als Vorarbeit s. Georg Kalinna: *Kirchenpolitik – Erwägungen zu einer unterschätzten Kategorie*, in: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 68 (2023), 24. Herbert Haslinger legt einen umfangreichen Band zur Macht in der röm.-kath. Kirche vor. Auch er bemängelt den stark negativen und problematisierenden Umgang mit der Macht und dem Machtbegriff, den er für die Debatte zurückgewinnen will, s. Herbert Haslinger: *Macht in der Kirche. Wo wir sie finden – wer sie ausübt – wie wir sie überwinden*, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2022.

20 Johannes Schütt benennt direkte und indirekte Thematisierungen von Macht bei Preul, Hermelink, Hauschildt/Pohl-Patalong als strukturelles Thema in Zusammenhang mit der Leitung und Entscheidungsfindung (s. Schütt: *Schäfflein*, 2023, 313–314). Vereinzelte, eher oberflächliche Beiträge stammen interessanterweise aus dem ökumenischen Gespräch, s. z.B. Reinhard Bingener/Benjamin Dahlke, die einen eher oberflächlichen Blick auf die Macht in Zusammenhang mit der Leitung und Organisation von Kirchen und Finanzströme (top-down Perspektive und Struktur) in der römisch-katholischen und den evangelischen Kirchen in Deutschland im Vergleich anstellen, s. Reinhard Bingener/Benjamin Dahlke: *Einhegung kirchlicher Macht. Aktuelle Beobachtungen und ekklesiologische Perspektiven*, in: Stefan Kopp (Hg.): *Macht und Ohnmacht in der Kirche. Wege aus der Krise*, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2020, 163–172. Ellen Ueberschär nimmt die Macht als ekklesiologisches Thema mit Blick auf die römisch-katholische Kirche, aber aus protestantischer Perspektive in den Blick. Sie geht von der Historie aus und nimmt dann Macht als Begriff für das Engagement der Frauen in röm.-kath. Kirchenstrukturen in den Blick, s. Ueberschär: *Kirchliche Machtstrukturen*, 2021. Uta Pohl-Patalong verweist auf den Zusammenhang von Macht und Leitung (in) der Kirche. Leitungsstrukturen müssten bewusst gestaltet werden, um Machtmissbrauch zu verhindern, s. Pohl-Patalong: *Leitung*, 2010, 86.

hang mit Sexualität auf Macht in der Kirche ein.²¹ In fast allen bisherigen Betrachtungen fehlt eine konkrete Definition, was unter *Macht* verstanden wird. Um einen Machtbegriff und die Rezeption des Themas als übergreifendes Thema insgesamt bemüht sich indessen Klessmann.²² Er bietet eine ausführliche Darstellung über Macht in der theoretischen Debatte und entwickelt einen Machtbegriff, den er v.a. in verschiedene Machttypen untergliedert.²³ Die zweite Bemühung um eine grundsätzliche Klärung liegt, wie bereits in Kapitel 3 ausgeführt, im Zusammenhang mit dem SFB »Deutungsmachtkonflikte« vor.²⁴

21 Die Beschäftigung damit resultiert auch, das legt er offen, aus dem zuletzt öffentlich gewordenen Fällen des sexuellen Missbrauchs in der Kirche. Entsprechend enggeführt sind m.E. auch seine Überlegungen zur Macht.

22 S. Klessmann: *Verschwiegene Macht*, 2023. Er geht auf verschiedene Disziplinen der Praktischen Theologie ein.

23 Klessmann möchte angesichts der hohen sozialen Bedeutung, die Macht habe, die aber primär negativ geprägt sei, seinem Machtbegriff »eine umfassende und zugleich neutrale Definition« (aaO., 14) zugrunde legen. Dafür greift er auf Anthony Giddens zurück: »die gestaltenden Fähigkeiten menschlichen Handelns« (Giddens 1984, S. 134), als die Anwendung von Mitteln, um bestimmte Ereignisse zu bewirken.« (Klessmann: *Verschwiegene Macht*, 2023, 14) Er unterscheidet verschiedene Machttypen: strukturelle Macht, Positionsmacht, Sanktionsmacht, Definitions- oder Deutungsmacht, Expertenmacht, Beziehungsmacht, Systemmacht (s. aaO., 18–19). Er führt dann Macht in unterschiedlichen Handlungsfeldern (Disziplinen) aus. Seine Überlegungen zur Kirchentheorie entfaltet er ausgehend von »den empirischen Erscheinungsformen von Kirche« (aaO., 95, H. i. O.): Gemeinschaft/Bewegung, Organisation, Institution. Er bietet dann eine historische Rückschau auf die Entwicklung der verschiedenen Sozialgestalten von Kirche und reflektiert dies v.a. im Kontext von Politik (95–123). Seine Analyse bemüht sich, die historischen Linien und darin liegende Gründe für die Entwicklung von Kirche aufzuzeigen, jedoch bleibt sie m.E. eher überblickshaft und generalisierend (z.B. gibt es keine geographischen Unterscheidungen). Die Umsetzung seiner Analyse von verschiedenen Machttypen (oder Machtmomenten? Das bleibt etwas unklar) in der Kirche besteht v.a. in der Vertiefung in verschiedene Bereiche. In seinen »Anregungen zu einer machtttransparenten Kirche« (aaO., 259) formuliert er Erträge aus seinen vorangestellten Analysen, in denen noch einmal deutlich wird, dass er in erster Linie die Macht aufdecken und zeigen möchte, an welchen Stellen Machtmonopole (persöner oder institutioneller Natur) bestehen, die es abzubauen gilt (259–267).

24 Im SFB wurde aber augenscheinlich nichts im Bereich der Kirchentheorie ausgearbeitet.

7.2.3 Gestaltungsmacht als kritische Perspektive

Macht muss als Thema, das in Kirche, Politik und Gesellschaft präsent ist, aufgenommen und reflektiert werden, weil es eine grundlegende Struktur des Lebens darstellt, aber auch, weil Machtverhältnisse sich ohne Klarheit und Transparenz problematisch auswirken kann. Bislang hat es in der Theologie ein eher schwieriges Verhältnis zur Macht gegeben. Macht wird ein eher zweifelhafter Charakter zugeschrieben und daher häufig sie abgelehnt oder versteckt (»Dienstgemeinschaft«²⁵). Zugleich formt sie sich z.B. in einseitigem Machtbesitz aus (Deutungsmachtmonopol).

Die Vielschichtigkeit und Mehrdeutigkeit von Gestaltungsmacht als theoretisches Konzept bietet hingegen die Möglichkeit, Machtdynamiken differenziert zu betrachten. Die Absage an die einseitige Macht-Ohnmacht-Beziehung ermöglicht zudem die Wahrnehmung von Spielräumen, Grauzonen und Veränderungen, die sich im Grossen und im Kleinen einstellen oder ergeben.

Auf diese Weise können destruktive, aber auch konstruktive oder produktive Aspekte ausfindig gemacht werden. Gestaltungsmacht mit ihrer umfassenden Perspektive eignet sich für beides. Aus *ethischer Sicht* ist dabei jeglichem Machtmissbrauch eine Absage zu erteilen. Machtmonopole müssen, insbesondere um Machtmissbrauch zu erschweren, aufgedeckt werden, um abgebaut werden zu können. Gestaltungsmacht, die konzeptionell von Diversität und Vielfalt ausgeht, bringt an dieser Stelle ein normatives Moment ein, indem zum einen die Diversität damit in der Deutung als Ressource aufgegriffen wird,²⁶ zum anderen, weil damit aus ethischer Sicht Machtmonopole als illegitim eingestuft werden. Hier möchte ich Michael Klessmann zustimmen: »Je verborgener Macht ausgeübt wird, desto wichtiger ist es, die Wahrnehmung dafür zu schärfen und ihre vielfältigen Mechanismen aufzudecken.«²⁷

Wenn in einem zweiten Schritt die Potentiale für Veränderungen aufgezeigt werden, ist damit auch der Forderung, die z.B. Heinz-Günther Stobbe (schon und noch 1992) formuliert, in einer ersten Bemühung nachgekommen:

Insofern nötigt die Selbstgefährdung der Menschheit die Theologie dazu, M.[acht] nicht nur in einem abstrakten Sinne als Grundphänomen des

25 S. Klessmann: *Verschwiegene Macht*, 2023, 265; Jähnichen: *Was macht Macht*, 2011, 139.

26 S. Abschnitt 1.4.2.

27 Klessmann: *Verschwiegene Macht*, 2023, 10.

menschlichen Daseins ernst zu nehmen, sondern sie konkret als Kernproblem kirchl.[ichen] Lebens selbst zu thematisieren, z.B. unter dem Gesichtspunkt der Ermöglichung verbindlichen Lehrens (+ Lehramt) in ökum.[enischen] Gemeinschaften oder des Teilens ungleich verteilter Mittel finanzieller und personeller Art.²⁸

7.3 Partizipation und Dynamisierung

Der dritte zentrale Beitrag zu einer diversitätssensiblen praktisch-theologischen Ekklesiologie besteht in der Reflexion von Partizipation und Dynamisierung als ekklesiologische Grundmomente. Partizipation und Dynamisierung haben sich als wichtige Aspekte des Rezeptions- und Reflexionsprozesses von Diversitätssensibilität in den Forschungsgemeinden erwiesen. Im Anschluss an die Perspektive der Gestaltungsmacht bringt insbesondere die Partizipation eine kritische Perspektive auf Macht und damit auf Teilhabe, Ressourcen- und Deutungshoheitsverhältnisse mit sich.

7.3.1 Partizipation als ekklesiologisches Grundmoment²⁹

Die Partizipation (Beteiligung) stellt für die Forschungsgemeinden einen zentralen Aspekt ihres Selbstverständnisses dar. Sie nutzen sie als leitendes Kriterium, mittels dessen sie Leitung und Verantwortung für die Forschungsgemeinden organisieren. Auch bei den verschiedenen Aktivitäten spielt Partizipation für die Akteur:innen eine wichtige Rolle. Die Teilnehmenden reagieren jedoch nicht nur mit Begeisterung, sondern auch mit Distanzierung. Partizipation ist als ekklesiologisches Grundmoment darüber hinaus auch mit Blick auf ein Verständnis von Theologie bzw. Theologieproduktivität, die die Erfahrung der vielen aufnimmt, und auf gemeinsames Lernen als grundlegende Perspektive zentral. In diesen Konkretionen wird Partizipation, begleitet von einer Gestaltungsmachtperspektive, aufgenommen und in Praxisfeldern umgesetzt.

²⁸ Stobbe: Art. Macht 3., 244.

²⁹ Den Begriff *Partizipation* habe ich in den Abschnitten 4.3 und 6.2 in verschiedenen Kontexten erläutert.

7.3.1.1 Partizipation, Ressourcen und Gestaltungsmacht

Im Zusammenhang mit der Frage nach Ressourcen und der Verfügung über diese Ressourcen, d.h. über die finanzielle und strukturelle Gestaltungsmacht, wird deutlich, dass Partizipation für die Forschungsgemeinden ein kritisches Gegenmoment für die als asymmetrisch wahrgenommenen strukturellen Bedingungen und eine grundsätzliche Ungleichverteilung der Ressourcen darstellt. Sie bemühen sich um eine breite, möglichst niedrigschwellige Beteiligung und eine kritische Analyse des Status quo. Für die Einzelnen kann die aktive Beteiligung die Zunahme persönlicher Gestaltungsmacht bedeuten.

In einem weiteren Sinne stellt die Förderung der Jugendlichen, die dies als positiv erlebt haben, ebenfalls eine Ermächtigung dar. Auch hier wird die Verantwortung geteilt. Während im Fall der strukturellen gemeinsamen Verantwortung eher von einer interkulturellen Beteiligung die Rede ist, liegt bei den Jugendlichen der Schwerpunkt auf der Entwicklungsförderung durch Beteiligung. Beim gemeinsamen Musizieren zeigt sich Partizipation sowohl in rezeptionsästhetischer Hinsicht in der situativen Produktion eines Stückes als auch in der Bedeutung, die das gemeinsame Musizieren für einzelne Personen haben kann.

Die Hervorhebung der Partizipation kann in der Pluralität der Beteiligten als eine Ressource verstanden werden.³⁰ Die unterschiedlichen Grade der Beteiligung fördern auch eine Pluralisierung des Ehrenamts. In Hamburg geschieht dies im Rahmen des presbyterial-synodalen Systems, das dadurch gestärkt wird. Auf dem Himmelsfels wird die punktuelle Beteiligung gefördert.

Dadurch können neue Wege erschlossen und die verschiedenen Organisationsformen von Gemeinden gestärkt werden. Die Grade der Beteiligung und der persönlichen Verpflichtung können und sollen sehr unterschiedlich sein. Im Sinne der Charismen können die Stärken verschiedener Personen effektiver eingebracht werden. Zugleich ist aus der Organisations- und Verantwortungsperspektive die haupt- und ehrenamtliche Beteiligung mit den Pflichten abzuwägen, die einzuhalten sind. Wer ist für die Einhaltung der Pflichten verantwortlich? Wie verlässlich müssen diese erfüllt werden? Eine gestufte Verantwortung erscheint sinnvoll und würde von der Abhängigkeit von Einzelpersonen weiter abrücken. Nicht immer ist es jedoch sinnvoll und zielführend, die Verantwortung auf möglichst viele Personen zu verteilen. Eine Mischung

30 Die hat wiederum Resonanz mit der normativen Dimension von Diversität, auf die ich im Abschnitt 1.4.2 hingewiesen habe.

aus qualitativ einsetzbaren Begabungen und quantitativ teilbaren Aufgaben erscheint daher sinnvoll.

7.3.1.2 Das partizipative Grundmoment in der Liturgie

Auch mit Blick auf die Liturgie(n) wird Partizipation als ein zentrales Element besonders sichtbar. Die besondere theologische Bedeutung der liturgischen Partizipation zwischen aktiv und passiv (sichtbar/äusserlich und innerlich) habe ich im Abschnitt 6.2 ausgeführt. Die beiden Forschungsgemeinden fördern und fordern die aktive Partizipation nachdrücklich ein. Sie wählen liturgische Elemente, die die aktive Beteiligung der Anwesenden erfordert, und gehen z.T. auch auf die Einzelnen zu.

Vor dem Hintergrund des evangelischen Prinzips, das den Gottesdienst »unter Beteiligung der gesamten Gemeinde«³¹ versteht, kann Partizipation als ein Kriterium für den Gottesdienst deutlicher in den Blick genommen werden. Dabei muss das liturgietheologische Verständnis der jeweiligen Tradition mitbedacht werden, der man (primär) folgen möchte, da die liturgische Partizipation verschiedene Formen und Bedeutungen haben kann.

Partizipation muss dabei Einladung und Angebot bleiben. Sie kann bzw. darf nicht eingefordert werden. Der unterschiedliche Partizipationswille der Einzelnen muss ernst genommen werden. Dies bedeutet, auch distanzierte Formen der Beteiligung wahrzunehmen und als bewusste Beteiligung zu verstehen. Dies kann z.B. die innere Beteiligung hervorheben oder die Wahl von Stellvertretung (z.B. im Fürbittengebet) bedeuten. In der liturgischen Gestaltung nur die aktive, äusserliche Beteiligung zu fördern und zu fordern, kann zu einseitig sein. Aktive Partizipation kann manche überfordern. Dann ist die Grenze vom Fördern und Herausfordern zum Überfordern überschritten. Vor dem Hintergrund, dass die beiden Forschungsgemeinden eine aktive Beteiligung fördern, ist diese Relativierung von aktiver Partizipation in seiner Ausschliesslichkeit noch einmal zu betonen.

7.3.1.3 Theologieproduktivität als ein partizipatives Feld

Partizipation als ein ekklesiologisches Grundmoment zeigt sich auch in der Frage, wie Theologie(n) im Feld hervorgebracht werden und zirkulieren. Wie in Kapitel 1 ausgeführt, wird Theologie bzw. Theologisches im Feld auch von den Akteur:innen hervorgebracht. Ich habe insbesondere im Abschnitt 4.2 dargelegt, wie dies inhaltlich und methodisch geschieht. An dieser Stelle führe ich

31 Gottesdienstbuch, 2015, 15. Eine Diskussion bietet Deeg: Gottesdienst, 2014.

diese Einsichten einen Schritt weiter. In der Art, wie die Akteur:innen theologisch denken und deuten, erweist sich Partizipation als ein dezidiert theologisches Moment.

Der individuellen theologischen Deutungsmacht wird ein hoher Stellenwert eingeräumt. Theologie tritt im Feld eigentlich nur im Plural auf: als Theologien. Damit wird auch die Gestaltungsmacht in ihrer Multiperspektivität hervorgehoben. Insbesondere die häufig stark monopolisierte Deutungsmacht der studierten Theolog:innen (Pfarrer:innen) wird damit ergänzt und kontrastiert. Die Pluralität der Theologien und die Betonung von Partizipation und persönlicher theologischer Deutungshoheit soll aus Sicht der Akteur:innen insbesondere in liturgischen Zusammenhängen umgesetzt werden.³²

Neben der individuellen theologischen Deutungsmacht ist jedoch auch der *miteinander* gestaltete theologische Deutungsprozess im Feld relevant. Der gemeinsame theologische Deutungs- und Aushandlungsprozess hat einen hohen Stellenwert. Dabei werden theologische Prinzipien entworfen, die wiederum die individuellen Theologien hervorheben: Die Pluralität der Theologien und damit verbundene Prinzipien für die Gestaltung der Praxis in den Forschungsgemeinden.

Ein weiterer Aspekt ist der Schwerpunkt der religiösen Erfahrung, sowohl die individuelle als auch die u.U. geteilte oder gemeinsame religiöse Erfahrung. Dies wird im Kontext der gemeinsamen religiösen Praxis besonders deutlich. Theologie als Reflexionsgeschehen hat daher einen engen Zusammenhang mit Erfahrung und Widerfahrnis.

Für die praktisch-theologische Ekklesiologie kann insgesamt eine theologische Perspektive eingebracht werden, die die Erfahrungsdimension hervorhebt. Der Zusammenhang zwischen Erfahrungen, Reflexion der Erfahrung und Formulierung von theologischen Grundsätzen im Feld ist stets aufeinander bezogen, überindividuell und entwickelt sich über die Zeit unter Berücksichtigung der gewonnenen Erfahrungen weiter.³³

32 Interessanterweise verbindet Silke Obenauer Partizipation und das Allgemeine Priestertum mit dem Thema Charismen und führt dies in einem Gemeindeprogramm zusammen, s. Munzert: Charisma, 2013, 240; Silke Obenauer: Vielfältig begabt: Grundzüge einer Theorie gabenorientierter Mitarbeit in der evangelischen Kirche, Berlin: LIT-Verl., 2009.

33 Dies lässt sich lose mit dem Konzept Gelebte Theologie verbinden, das Sabrina Müller entwickelt hat. S. Müller: Gelebte Theologie, 2019, 34–39. Darin führt Müller das Moment der Erfahrung mit deren Reflexion bzw. Deutung zusammen. Zentral ist die

7.3.2 Lernorte und Lerngemeinschaft

In einem weiteren Schritt zeigt sich an einem Verständnis des gemeinsamen Lernens, das die Forschungsgemeinden als Grundhaltung für ihre (religions-)pädagogische Arbeit einnehmen, ein konkretes Feld, in dem die Rezeption von Partizipation als ekklesiologisches Grundmoment und die damit verbundene Dynamisierung (von Kirche) sichtbar werden.

Der Aspekt des gemeinsamen Lernens spielt in den Forschungsgemeinden eine wichtige Rolle. Die Akteur:innen machen deutlich, dass sie selbst das Voneinander-Lernen als *Haltung* verstehen und danach leben (wollen). Ausserdem wollen sie gemeinsames Lernen als eine *Strategie* für andere nutzen, z. B. in der Jugendarbeit, und Reflexionsprozesse auslösen. Zudem kommt über das *Erfahrungsmoment* eine Dimension von Lernen hinzu, die eben aus der Erfahrung heraus angestossen werden soll. Dabei wird besonders häufig auf eine *produktive Irritation* gesetzt. Es wird deutlich, dass Lernen ein dynamisches Feld darstellt, das sowohl das Voneinander- als auch das Miteinander-Lernen umfasst.

Das Thema Lernen wurde in der Perspektive der globalen kirchlichen Beziehungen ansatzweise bedacht. Im ökumenischen Zusammenhang ist dem Terminus *Lerngemeinschaft* bzw. dem ökumenischen Lernen einige Aufmerk-

individuelle theologische Reflexion der Erfahrung, die letztlich zu »persönlich konstruierten, im Alltag integrierten, gewöhnlichen christlichen Theologien des individualisierten Menschen« (aaO., 38) wird. Theologie ist bei Müller demnach die Deutung der religiösen Erfahrung und eher die individuelle theologische Normativität statt der Verortung in theologisch-normative Zusammenhänge. Gelebte Theologie ist nicht professionspezifisch, sondern »betrifft« (aaO., 37) alle Menschen. Müller spricht dezidiert von der *Reflexion religiöser Erfahrungen*. Dies wirft m. E. die Frage auf, ob es für Müller einen Unterschied zwischen Reflexion und Deutung oder zwischen der Reflexion von Erlebnissen als Erfahrung und der Reflexion der Erfahrung als Theologie gibt. Ein wichtiges Moment scheint im Ausdruck der reflektierten Erfahrungen zu liegen: »Sie [die Gelebte Theologie, LK] wird dann zur Theologie, wenn sie [...] auf öffentliche Resonanz stösst.« (aaO., 39). Theologie hat bei Müller dann dezidiert reflektierenden, öffentlichen, in gewissem Masse relationalen, spezifisch individuell(-normativen) Charakter.

samkeit zugekommen.³⁴ Es geht um den gemeinsamen Gestaltungsprozess von Kirche im Weltzusammenhang:

An die Stelle von konfessionellen Lehrgesprächen tritt die Verkündigung (d.h. die Lehre) der gemeinsamen Verantwortung für eben diese Welt und der damit verbundenen (Dienst-)Gemeinschaft. Ökumenisches Lernen bedeutet in diesem Sinne, diese umfassende Perspektive global wie lokal zu erkennen und die damit verbundene Verantwortung auf allen Ebenen einzuüben.³⁵

Wollnik-Hagen verweist auf den Zusammenhang mit dem sog. *Lernort*, einen spezifischen Ort bzw. das »konkrete Setting einer Lerngelegenheit«³⁶. So kann von interkulturellen Gemeinden als *Lernorten* gesprochen werden. Das könnte ein Voneinander-Lernen z.B. über andere Lebensrealitäten oder Frömmigkeitsstile, aber auch ein Lernen i. S. der Selbstreflexion und eine Verhältnisbestimmung zu anderen bedeuten.

Während die ökumenische Lerngemeinschaft v.a. auf die Beziehung zwischen verschiedenen Kirchen an unterschiedlichen Orten bezogen ist,³⁷ sind die interkulturellen Gemeinden Lernorte als *spezifische Orte*, an denen eine Lerngemeinschaft realisiert oder angestrebt werden kann. Der Fokus liegt hier auf den individuellen Lernprozessen, die angeregt werden (sollen).

34 S. Wollnik-Hagen: Ökumenische Lernorte, 2021, bes. 204–205. Der Terminus Lerngemeinschaft hatte in den 1970er-1990er Jahren Konjunktur und war auf die damalige Gestalt der ökumenischen Beziehung enggeführt, s. Klaus Piepel: Lerngemeinschaft Weltkirche. Zugl.: Paderborn, Diss., 1992, Aachen 1993; Ernst Lange: Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung? Am Beispiel Löwen 1971: Menscheneinheit – Kircheneinheit, Stuttgart, Berlin: Kreuz Verlag 1972, z.B. 197, und aufgenommen bei Theo Sundermeier in der Lerngemeinschaft der Konvivenz, s. Theo Sundermeier: Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, in: Wolfgang Huber/Dietrich Ritschl/Theo Sundermeier (Hg.): Ökumenische Existenz heute, München: Kaiser 1986, 49–100. Ich löse mich im Folgenden explizit von diesem ökumenischen Zusammenhang, insbesondere, da die pfingstlich-charismatischen Kirchen darin nicht vorkommen, s. auch den Abschnitt 1.1.

35 Wollnik-Hagen: Ökumenische Lernorte, 2021, 205.

36 Schröder: Religionspädagogik, 2012, 428.

37 Piepel nennt hier die »Kirchenpartnerschaften« als einziges Beispiel, dass es zum Zeitpunkt des Artikels (1993) bislang gäbe, s. Piepel: Lerngemeinschaft, 1993, 3–5. Damit ist die *geographische getrennte* und *nur sporadisch zusammentretende* Lerngemeinschaft gemeint.

Nicht abstraktes Faktenwissen soll angeeignet, sondern die Einzelnen sollen zur Selbstreflexion und zum Lernen in persönlichen Beziehungen angeregt werden.

Weiter muss die Frage gestellt werden, *was von wem* gelernt werden soll. Während in den Forschungsgemeinden v.a. die *kritische Selbstreflexion* im Fokus steht, hebt Gregor Etzelmüller mit Blick auf das Miteinander von internationalen Kirchen und Gemeinden und »reformatorischen« Großkirchen³⁸ hervor, dass es gelte, nach *Lernpotentialen* zu fragen. Er zielt damit v.a. auf einen Perspektivenwechsel ab, der die Deutungsmacht der internationalen Kirchen und Gemeinden hervorhebt.

Interkulturelle Gemeinden als Lernorte bzw. mit Potential für interkulturelles Lernen zu verstehen, hebt mit Blick auf die kirchentheoretische Reflexion die Relevanz der lokalen (Gemeinde-)Ebene hervor. Im gemeinsamen Lernprozess, der die Selbstreflexion als Hauptziel hat, werden die Individuen in die Pflicht genommen. Zugleich muss kritisch gefragt werden, ob bzw. inwiefern ein solcher Lernprozess gelingen kann, wenn es sich in der Regel nicht um längerfristig angelegte Bildungsarbeit handelt. Viele Teilnehmenden kommen punktuell, nehmen vielleicht nur einmal an einer Aktivität der Forschungsgemeinden teil. Das interkulturelle Lernen kann dann zunächst nicht mehr als ein Lernanstoß sein. Das Moment der Erfahrung, das die Forschungsgemeinden hervorheben, kann für die einen daher einen eindrücklichen Anstoß bewirken, während es sich für andere möglicherweise in den Kontext vieler unterschiedlicher Erfahrungen einreicht, die keine grössere lebensgeschichtliche Relevanz haben.

Zudem setzt das Verständnis der interkulturellen Gemeinde als Lernort voraus, dass in den Gemeinden bzw. unter der Mehrheit der Verantwortlichen bereits ein (Selbst-)Reflexionsprozess mindestens begonnen hat. Dies weist auf die Frage zurück, was eine interkulturelle Gemeinde auszeichnet. Hier wird deutlich: Ohne die Reflexion besteht die Gefahr, dass ein unkritischer Pluralismus besteht und gelebt wird, der keinen kritischen Blick auf Strukturen und gesellschaftliche Konstruktionen wirft und damit bestehende Ungleichheit ggf. sogar verstärkt.

Das gemeinsame Lernen bzw. Lernprozesse als einen dynamischen und partizipativen ekklesiologischen Prozess zu begreifen, weist auf das Verhältnis zwischen Partikularität und Universalität hin. Lernen kann in diesem Sinne nicht pauschal, sondern nur spezifisch, d.h. an spezifischen Lernorten und

38 Etzelmüller: Herausforderung, 2021, 706.

durch sie geschehen. Dies führt auch zu einer Veränderung im Verständnis der Beteiligten zueinander, wenn dadurch Pluralität und Verschiedenheit hervorgehoben und produktiv gemacht werden. Interkulturelle Gemeinden und Kirchen als Lernorte können damit in gewisser Weise auch über die innergemeindlichen oder innerkirchlichen Grenzen hinaus wirken, wenn in ihnen eine selbstkritische Haltung und ein Respekt der Pluralität erfahren und eingeübt wird. Das Miteinander der Kirchen und Gemeinden als Lerngemeinschaft zu begreifen, setzt diese selbstkritische Haltung und den damit verbundenen Perspektivenwechsel sowie die Pluralitätstoleranz voraus.