5. Materialkapitel II: Sprechen und Sprechen lassen

Sprache, Raum und Erzählen

Kapitel 5 stellt den zweiten Block der Materialkapitel dar. Im Folgenden führe ich drei Dimensionen von Konvivialität ein, die sprachliche und materiale Qualitäten haben. Die drei Dimensionen sind genuin auf das zuvor entfaltete Selbstverständnis und die Vision einer interkulturellen Kirche als Gemeinschaft bezogen. In sprachlichen Praktiken und materialer Gestaltung werden praktische Umsetzungen der Vision einer interkulturellen Kirche sichtbar. Dabei sind sprachliche und materiale Aspekte eng miteinander verbunden, wie es sich z.B. in der Verschränkung von Erzählen und Raumgestaltung (5.2.7.1) oder in der schriftlichen Abbildung von Multilingualität (5.1.3.2) zeigt.

Abschnitt 5.1 beleuchtet die Dimension der Sprache und zeigt auf, wie Sprachlichkeit in der Spannung zwischen Inklusion und Exklusion begriffen ist. Die sprachliche Gestaltung, für die sich die Akteur:innen entscheiden, lässt sich in verschiedenen (diskursiven) Praktiken erkennen. Sprache als Medium der Gestaltungsmacht erweist sich darin als wichtiger Aspekt der Konvivialität in den Forschungsgemeinden. Hier stelle ich einen Zusammenhang mit den Handlungsfeldern dar. Sprache erweist sich als relevanter Faktor für die gemeinsame religiöse Praxis und die Musik. Im Abschnitt 5.2 stelle ich die Dimension des Raumes bzw. der Deutung des Raumes (= *Verräumlichung*) in den Fokus. Ausgehend von den physischen Orten zeige ich auf, wie die Forschungsgemeinden ihre Vision von Kirche in materialen Praktiken umsetzen. So spielt die Gestaltung der Orte und Gottesdiensträume eine grosse Rolle. An den Verräumlichungspraktiken tritt auch die Frage nach der Gestaltungsmacht, dieses Mal in Zusammenhang mit dem wörtlichen Sinn des Bauens, der Raumgestaltung, deutlich hervor. Auf dem Himmelsfels zeigt sich eine besondere Verbindung zwischen der Gestaltung des Geländes und dem Narrativ, das im Abschnitt 5.2.7 genauer zur Sprache kommt. Eine Rolle für die Arbeit mit den Jugendlichen (6.1) spielt die Identifikation mit

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dem Himmelsfels, die ich hier ausführe. Im Abschnitt 5.3 zeige ich an unterschiedlichen Praktiken des Erzählens auf, welche Bedeutung die Historie für die Forschungsgemeinden hat. Auf dem Himmelsfels hat sich über die Zeit ein Narrativ verfestigt, das die Gründung des Himmelsfels mit einer theologischen Deutung verbindet. Darüber hinaus spielt das Erzählen in der Gestaltung der Arbeit der Forschungsgemeinden eine Rolle, wenn den Teilnehmenden an Aktivitäten der beiden Forschungsgemeinden für das Erzählen ihrer Lebensgeschichte Zeit und Raum gegeben wird. Hier wird die Bedeutung der Gestaltungsmacht als sprachlich verfasste Deutungsmacht deutlich: in der prägenden Erzählung der Geschichte der Forschungsgemeinden, die zum erzählten Selbstverständnis werden, und in der Bedeutung des Erzählens für die eigene Lebensgeschichte.

5.1 Dabeisein ist nicht alles: Sprache und Verstehen als Dimension von Konvivialität

Sprache hat sich in der Analyse als relevante Dimension des Zusammenlebens erwiesen. Im Folgenden zeige ich verschiedene Dynamiken auf, die Sprache als wichtiges Element in der konzeptionellen Gestaltung des gemeinschaftlichen Lebens, aber auch als Thema der Gestaltungsmacht ausweisen.

5.1.1 Einleitung: Sprache als Erleben, Gebrauch und Modi

Aus pragmatischer[1] Sicht ist Sprache sprachliches Handeln und zugleich ein Element in Interaktionszusammenhängen, in denen Sprache unterschiedliche Funktionen einnehmen kann.

Sprache soll daher nicht als Objekt, sondern in konkreten (diskursiven) Praktiken verstanden werden. Ich unterscheide dabei, Brigitta Busch folgend,[2] die zwei Dimensionen des Spracherlebens und des Sprachgebrauchs. *Spracherleben* beschreibt, »wie sich Menschen selbst und durch die Augen anderer als sprachlich Interagierende wahrnehmen. Spracherleben ist nicht neutral, es ist mit emotionalen Erfahrungen verbunden, damit, ob man sich in

1 Zur Pragmatik als eine Beschreibungsebene in der Sprachwissenschaft s. Horst M. Müller: Was ist Sprache?, in: Ders. (Hg.): Arbeitsbuch Linguistik, Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh, 2002, 19–32, hier 32.

2 S. Brigitta Busch: Mehrsprachigkeit, Wien, Stuttgart: facultas; utb, 2021.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einer Sprache bzw. im Sprechen wohlfühlt oder nicht«.[3] Unter *Sprachgebrauch* sind Strategien der Sprachverwendung (und ihre Deutung) und konkrete sprachliche Praktiken zu verstehen.

Ich verwende in diesem Teilkapitel den Begriff *Sprache*, um die Dimensionen des Spracherlebens, Sprachgebrauchs sowie der Sprachlichkeit (i. S. des Sprache-Sprechens) zusammenzufassen. Einzelsprachen (z.B. Deutsch, Englisch) werden nach Möglichkeit explizit benannt. Ich verwende den Begriff *Multilingualität*, um die Nutzung von mehr als zwei Sprachen zu beschreiben, sowie von *Bilingualität* als Verwendung von zwei Sprachen (in der Regel: Deutsch und Englisch) abzugrenzen. Bilingualität und Multilingualität stellen für mich Modi der Sprachverwendung (*Sprachmodi*) dar. In der Linguistik wird zwischen *Mehrsprachigkeit* (einer Person) und *Vielsprachigkeit* (einer bestimmten Gruppe, i.d.R. eine Gesellschaft) unterschieden.[4] Ich nutze die Begriffe *Mehr- und Vielsprachigkeit* lediglich deskriptiv, wenn mir eine Unterscheidung zum besseren Verständnis hilfreich erscheint. Für die Analyse spielte diese Unterscheidung keine signifikante Rolle.

Zunächst stelle ich im Folgenden Deutungen des Spracherlebens dar, die Herausforderungen mit Sprache im interkulturellen Kontext beschreiben (5.1.2). Danach führe ich verschiedene Sprachmodi als eine Strategie des Umgangs mit diesen Herausforderungen aus (5.1.3). Im darauffolgenden Abschnitt lege ich einen weiteren Aspekt, den Prozess der Verständigung dar, der vor dem Hintergrund der thematisierten Herausforderungen reflektiert wird (5.1.4). In den Abschnitten 5.1.5 und 5.1.6 stelle ich konkrete sprachliche Praktiken im Zusammenhang mit der religiösen Praxis und die Relevanz von Sprache in der Musik dar.

5.1.2 »So, die Sprache ist ein grosse Herausforderung«[5]

In der Datenanalyse haben sich drei Aspekte herauskristallisiert, die Herausforderungen beschreiben, die die Akteur:innen in ihrem Spracherleben the-

3 AaO., 20.

4 S. Larissa Aronin: Lecture 1. What is Multilingualism?, in: David Singleton/Larissa Aronin (Hg.): Twelve Lectures on Multilingualism, Multilingual Matters, 2018, 3–34, hier 3; Thorsten D. Roelcke: Viel- und Mehrsprachigkeit, in: Csaba Földes/Thorsten D. Roelcke (Hg.): Handbuch Mehrsprachigkeit, Berlin, Boston: De Gruyter, 2022, 3–27, hier 6; 25. Zum Verhältnis von Mehr- und Vielsprachigkeit s. Abschnitt 5.1.3.

5 HH_Int_Hezekiah_11.06.2021, Abs. 62; (sog. *In-Vivo-Code*, s. hierzu Breuer et al.: Reflexive Grounded Theory, 2019, 265).

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

matisieren. Diese drei Aspekte beschreiben zum einen die grundsätzliche *Herausforderung*, die mit Sprache im interkulturellen Kontext verbunden ist, stellen zum anderen die *Ambivalenz* in der Deutung von *Sprache als Barriere und als Brücke* dar und thematisieren Sprache als *Mittel der Machtausübung*. Diese Reflexionen des Spracherlebens der Akteur:innen liegen dem Sprachgebrauch zugrunde, wie er in den späteren Abschnitten in diesem Teilkapitel dargestellt wird.

5.1.2.1 Sprache als Herausforderung

Der erste Aspekt beschreibt Sprache als *Herausforderung* für die interkulturelle Arbeit in den Forschungsgemeinden. Die Akteur:innen führen aus, dass ihrer Meinung nach der Umgang mit den verschiedenen sprachlichen Fähigkeiten der Beteiligten ambivalent ist. Daran wird für sie deutlich, dass Sprache ein wichtiges Thema und eine Herausforderung in der interkulturellen Arbeit darstellt:

> So language has been a great challenge, thank God that those of us, the leaders, we could speak, we can speak German and English, you know, so it makes it o/o/okay for us to understand (.) what they are saying. But now there is a problem: the new election is coming up in November, e/in November, end of this year. Who are those to represent now the African Center? How (.), how fluent are they in German (.)? Or would the St. George now say: ›Since it is interculturally (.) and most people don't understand German very well, so can WE speak one day German, one day English, one day German, one day English?‹ Or will this still remain that the majority (.) is white and we speak just Ge/German? You know, these are some of the challenges in working (.) inter/intercultural (.). And if we don't really handle it w/handle it were, it might jeopardize our work, yeah. (HH_Int_Adel_11.04.2022, Abs. 30)

5.1.2.2 Sprache als Barriere und Brücke

Der zweite Aspekt beschreibt die Ambivalenz, die der Verwendung von unterschiedlichen Sprachen attribuiert wird. Sprache als *Barriere* und als *Brücke* verstanden, beschreibt Momente des Spracherlebens und des Sprachgebrauchs, die in ihren positiven und negativen Ausprägungen aufeinander bezogen sind. Die unterschiedlichen Ausprägungen zeigen sich dabei oft als nicht eindeutig differenzierbar, sie sind diffus und bilden manchmal zwei Deutungen desselben Momentes ab.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In Hamburg bringt die Bilingualität Deutsch – Englisch eine spezifische, *intergenerationelle Spannung* von Sprache als Barriere und Brücke zum Ausdruck. So wird z.B. der Nutzen von Englisch als Überbrückungsmöglichkeit genannt, sodass eine Verständigung möglich ist. Gleichzeitig ist die Verwendung einer solchen Brückensprache auch exkludierend für die, die Englisch nicht (genügend) verstehen – die Brücke wird zur Barriere. Dies ist häufig ein Generationsproblem. Deutsch als Sprache stellt ebenfalls z.T. für die älteren Generationen der Afrikaner:innen eine Herausforderung dar und verhindert, dass sie an Angeboten teilnehmen oder sich in Beteiligungsstrukturen engagieren (können):

> Leute aus der – also Zugewanderte müssen sich die Sprache aneignen und das ist ein langwieriges, schwieriges Prozess; Deutsch ist kein leichte Sprache, ja? Und für unser erste Generation, die meisten – es ist schwierig, muss ich ehrlich sagen. Ja? Wo wir auch mit Übersetzung arbeiten und English manchmal als auch, auch, auch Verkehrssprache. Und das grenzt auch aus! Wenn die älteren Leute zu uns kommen, finden die das auch bisschen schwierig, anstrengend. (HH_Int_Hezekiah_11.06.2021, Abs. 62)

Sprache in der Spannung zwischen Barriere und Brücke führt daher manchmal auch zu Rückzug und Abgrenzung: »And this aspect also of BILINGUAL, ja, is for them also a bit difficult to really follow, you now? So they prefer to be in their comfort zones.« (HH_Int_Hezekiah (2)_13.07.2022, Abs. 43)

Die Deutung von Sprache, die zugleich als Barriere und als Brücke erlebt wird, zeigt deutlich die Ambivalenz auf, der Sprache unterworfen ist. Dies spiegelt sich auch in einem fluiden Umgang mit Multilingualität. Thorsten D. Roelcke unterscheidet beim Umgang mit Multilingualität in einem vielsprachigen Team zwischen »echter Mehrsprachigkeit«[6], in der die vorhandenen Sprachen alle untereinander gesprochen werden, der Einigung auf eine gemeinsame Lingua franca und einer Vermischung beider Formen.[7] Die Einigung auf eine Lingua franca als Kompromisslösung hat Resonanz mit der dargestellten ambivalenten Wahrnehmung von Sprache als Barriere und als Brücke. Im Feld zeigte sich die gewählte Bilingualität von Deutsch und Englisch in einer solchen Spannung begriffen. Zum einen ermöglicht die Bilingualität die Teilhabe einer grösseren Gruppe. Zum anderen stellt die Wahl

6 Roelcke: Viel- und Mehrsprachigkeit, 2022, 7.

7 S. aaO., 7–8.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dieser beiden Sprachen aber auch nur einen Kompromiss dar: »Also wir feiern den Gottesdienst ja ausdrücklich auf Deutsch und auf Englisch. Wir übersetzen immer alles so. […] Aber auch Englisch ist ja nicht die MUTTERSPRACHE der afrikanischen Gemeindemitglieder etwa.« (HH_Int_Gerd_17.03.2021, Abs. 49)

5.1.2.3 Sprache als Mittel der Machtausübung

Der dritte Aspekt beschreibt das Spracherleben von Sprache als Mittel der Machtausübung. Dabei geht es v.a. um die Problematik, dass sprachliche Defizite häufig als intellektuelle Defizite wahrgenommen werden oder Personen sich aufgrund (vermeintlicher) sprachlicher Defizite weniger kompetent fühlen:

> The first reason is the language barriers, you know? Many would not tell you ›I am not coming because of the language‹ but they would not come because if you cannot articulate yourself adequately in the long way you feel inferior. And (.) (räuspert sich) I guess there's also the possibility to speak English and they can translate but people fear there is a deficit you know? In fact, I'm in Germany for over 20 years and I can not articulate myself in the language, I have a deficit, ja? And that also stalls people from engaging. That is a very very – it's a BIG factor, that we do not talk about but it's on the line. It is very very/the language factor. It hems people. Stops people from engaging. (HH_Int_Hezekiah (2)_13.07.2022, Abs. 28)

Sprache erweist sich daher als ein Mittel der Gestaltungsmacht. Die sprachlichen Fähigkeiten der Akteur:innen werden anhand des Sprachgebrauchs bewertet und damit die Gestaltungsmacht der Akteur:innen beeinflusst: Wer über die Sprache entscheidet, kann Partizipation und Mitgestaltungsmöglichkeiten lenken. Wer also die erforderliche Sprache spricht, hat die Möglichkeit, sich zu beteiligen und die eigene Gestaltungsmacht ins Spiel zu bringen. Wer nicht über geforderte Sprachkompetenz verfügt, hat daher u.U. weniger Möglichkeiten, sich zu beteiligen. Hieran wird deutlich, dass es ein Bewusstsein über diese Machtverhältnisse braucht, um einem solchen Spracherleben durch einen angemessenen Sprachgebrauch begegnen zu können.

Die drei dargestellten Aspekte des Spracherlebens haben eine Resonanz mit »grundlegende[n] Achsen« des Spracherlebens, wie sie Brigitta Busch identifiziert: das »Verhältnis zwischen Selbstwahrnehmung und Fremdwahrnehmung«; die »Frage nach Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit« und

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das »Erleben sprachlicher Macht oder Ohnmacht«.[8] Insbesondere die letzten beiden Achsen spiegeln sich im Spracherleben, wie es die Akteur:innen formulieren. Sie thematisieren die erlebten Machtasymmetrien und Momente der Teilhabe durch den Gebrauch verschiedener Sprachen, wodurch Erfahrungen von Zugehörigkeit bzw. Nichtzugehörigkeit der Teilnehmenden evoziert werden. Hierin werden also zentrale Momente der Gestaltungsmacht deutlich. Die (unterschiedliche) Verwendung von Sprache(n) und damit die Sprachfähigkeit der handelnden Personen ermöglichen sowohl potentiell wie auch tatsächlich Momente der Gestaltungsmacht für die Akteur:innen.

Das Spracherleben der Akteur:innen zeigt also deutlich die Herausforderungen und Schwierigkeiten auf, die mit Sprache im Kontext interkultureller Arbeit verbunden sind. Potentiale der Gestaltungsmacht der Akteur:innen werden darin ebenso ansichtig wie die strukturellen Aspekte der Gestaltungsmacht, die mit Sprachkompetenzen und Sprachgebrauch verbunden sind.

5.1.3 Bilingualität und Multilingualität

Den im Spracherleben konstatierten Herausforderungen wird mittels verschiedener Strategien des Sprachgebrauchs begegnet. Eine Strategie zeigt sich in der Nutzung von gleichzeitiger und nacheinander verwendeter Bilingualität und Multilingualität als *Sprachmodi*. Die Verwendung dieser Sprachmodi wird in unterschiedlichen Deutungen reflektiert.

5.1.3.1 Sprachmodi: Bilingualität und Multilingualität

Im Feld wurden zwei Sprachmodi genutzt. *Bilingualität* und *Multilingualität* traten als z.T. simultane Nutzung verschiedener (mindestens zweier) Sprachen durch eine oder mehrere Personen auf, das Reden wurde dabei ohne Wiederholung des Inhalts fortgeführt. Mit dem Begriff *Übersetzung* sind die Momente erfasst, in denen zuvor Gesagtes in einer anderen Sprache (zumindest teilweise) wiederholt wird. Dabei sind die Grenzen zwischen einer Übersetzung als (inhaltliche) Wiederholung und einer gewissen Interpretation des Gesagten, häufig durch einen Sprecher:innenwechsel, fliessend.[9]

8 Busch: Mehrsprachigkeit, 2021, 20.

9 Z. B. HF_Int_Dtarso_26.02.2021, Abs. 71: »Hermann auf Deutsch und Bishop auf, auf Englisch, das ist immer komisch, weil Hermann ist sehr serios mit den Worte und dann ist, Bishop kommt (manchmal?) übersetzt total komisch, die Leute verstehen und lachen.« Diese verschiedenen Formen der Übersetzung beschreibt z.B. Klaus Schubert mit einer Unterscheidung zwischen Äquivalenz und Adäquatheit, um eine (wört-

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Oft gehen auch Übersetzung und Bilingualität ineinander über: »Er mischt Deutsch und Englisch, spricht manchmal abwechselnd Deutsch und Englisch; dann übersetzt er manchmal selbst, was er gesagt hat. Später spricht er vor allen Dingen Deutsch und flicht nur noch kurze englische Sätze ein.« (HH_TnB_B#8_AZB_18.09.2021, Abs. 6)

Die Sprachmodi zeigen die Fluidität von Sprache(n) und Sprachgebrauch auf. Zwar lassen sich Sprachmodi und darin unterschiedliche Einzelsprachen bestimmen, diese sind jedoch häufig nicht klar voneinander trennbar, sondern vermischen sich.[10]

5.1.3.2 Bilingualität ist bewusst gewählt: Mitvollzug für viele

Eine Deutung des multi- bzw. bilingualen Sprachgebrauchs stellt die Wahl von Bilingualität in gemeinsamen Aktivitäten als *bewusste Entscheidung des Teams der Verantwortlichen* dar: »(4) Ja genau, das war 'ne bewusste Entscheidung (.), dass uns alle Leute auch irgendwie folgen können, zumindest in diesen beiden Sprachen (.), ne (.). Ich glaub das funktioniert so ganz gut (.).« (HH_Int_Gerd (2)_21.07.2022, Abs. 28) Diese Bilingualität wird auch in Dokumenten (z.B. Gottesdienstabläufe, Programme) abgebildet, wenn dort Informationen in zwei Sprachen aufgeführt werden. Für die Verantwortlichen vom Himmelsfels, so beschreiben sie es, sei diese bewusste Entscheidung auch ein Akt der Verfremdung, der der besseren Verständigung dienen solle: »Bishop und Hermann erzählen, dass sie in ihrem Miteinander sich angewöhnt hätten, die Sprachen zu tauschen, wenn sie sich wirklich verstehen wollten, da aufgrund der notwendigen Reduzierung der Komplexität sie so sicher

---

lich) genaue und eine (kulturell) angemessene Übersetzung zu unterscheiden, s. Klaus Schubert: Mehrsprachiges Übersetzen und Dolmetschen, in: Csaba Földes/Thorsten D. Roelcke (Hg.): Handbuch Mehrsprachigkeit, Berlin, Boston: De Gruyter, 2022, 429–442, hier 431–432.

10 Dies hat auch Resonanz mit einer grundlegenden Kritik, die aus linguistischer Sicht an der Vorstellung von klar definier- und trennbaren Einzelsprachen geübt wird, s. Busch: Mehrsprachigkeit, 2021, 10; Dominic Busch: Soziales und Kulturelles in der Sprache, in: Csaba Földes/Thorsten D. Roelcke (Hg.): Handbuch Mehrsprachigkeit, Berlin, Boston: De Gruyter, 2022, 83–104, hier 84. Auch wenn ich an dieser Stelle keine linguistische Untersuchung der Verschiebung und Weitung von Sprachgrenzen vornehme, möchte ich die grundlegende Einsicht in die Fluidität von Sprache festhalten, die auch in den konkreten Praktiken des Spracherlebens und des Sprachgebrauchs zum Vorschein kommt.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sein könnten, dass der andere tatsächlich verstehen könne, was gemeint sei.« (HF_TnB_C#5_Kurs_27.11.2020_online, Abs. 10)

Die bewusste Entscheidung für die Bilingualität scheint mit einer gewissen sprachlichen Flexibilität als Grundhaltung einherzugehen. In der gemeinsamen Arbeit werden Englisch und Deutsch häufig sehr fluide gebraucht, oft mischen die Sprecher:innen die Sprachen auch unabhängig von ihrer eigenen Erstsprachen:[11] »In der Regel wird Englisch gesprochen, [Name] spricht eher Deutsch, aber auch die anderen flechten z.T. immer wieder kurze Passagen auf Deutsch ein oder nutzen ein deutsches Wort in einem englischen Redebeitrag.« (HH_TnB_B#1_Vb IGS_22.07.2021_online, Abs. 9)

Vor dem Hintergrund der ambivalenten Erfahrung von Sprache, die auch auf dem Himmelsfels derart erlebt wird, deutet ein Akteur diese Flexibilität als eine besondere Art der Sorge füreinander:

> Language is never a barrier; we don't allow language to be a barrier here. (.) Everybody should be free to express themselves because in the course of integration we discovered language has put a limitation in many people but then we we say that we have to serve each other with our language, (.) so if I can learn faster in your language then I should learn faster so I can serve. And then otherwise you you're like we doing it in English now, you're serving me with English, but it's more comfortable for you to speak German. But you serving me in English (beide lachen ganz leicht), so this is how we negotiate this in Himmelsfels, we serve each other and sometimes if you need to just learning quickly the language, you're just learning so you can serve the other person. (HF_Int_Bishop_04.08.2022, Abs. 95)

Die Flexibilität des Sprachgebrauchs wird als ein positives Spracherleben gedeutet, wenn aufeinander Rücksicht genommen wird. Zugleich scheint damit eine Verschiebung der Gestaltungsmacht in der Kommunikationssituation impliziert zu sein. Die Auswahl der Sprache wird situativ und abhängig von den Beteiligten getroffen.

---

11 Interessanterweise formuliert der Himmelsfels als Bedingung für die Arbeit im Freiwilligendienst »Deutschkenntnisse […] oder die Bereitschaft […], intensiv Deutsch zu lernen, da Deutsch unsere Arbeitssprache ist.« (Himmelsfels Gästebetrieb gemeinnützige GmbH: Internationales Team). Während meiner Aufenthalte vor Ort habe ich jedoch erlebt, dass eher eine Bilingualität Deutsch – Englisch gebraucht wird; insbesondere mit den internationalen Freiwilligen (auch wenn diese in der Regel parallel Deutsch lernen).

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

5.1.3.3 Sprachliche Verschiedenheit als Ressource

Vor dem Hintergrund der Herausforderungen, die mit Sprache in den Forschungsgemeinden auftreten und verbunden werden, ist die Deutung von *sprachlicher Verschiedenheit als Ressource* zentral. Die Mehrsprachigkeit von verschiedenen Personen kann im multilingualen und bilingualen Sprachgebrauch eine wichtige Rolle spielen:

> Ein Lied ist auf Lingala – es gibt eine kurze Diskussion in einer kleinen Gruppe, die weit vorne sitzt, und jemand sagt laut: ›Die Person hier kann das übersetzen, das ist seine Muttersprache!‹ Sie schieben die Person nach vorne, er lächelt und strahlt und freut sich offenbar. Eine zweite Person steht auf und kommt mit nach vorne: ›Du übersetzt ja auf Französisch, ich übersetze dann auf Deutsch.‹ Die erste Person liest den Text vor und übersetzt auf Französisch, immer einen Satz. Die zweite Person bemüht sich um eine deutsche Übersetzung und verhaspelt sich manchmal auf der Suche nach dem richtigen Wort, eine dritte ruft aus dem Publikum das Wort rein. (HF_TnB_D#5_IYSC_04.08.2021, Abs. 21)

Die Mehrsprachigkeit als Ressource kommt auch dann zum Einsatz, wenn z.B. in Kleingruppen Übersetzungen für das Abendprogramm auf dem Himmelsfels angeboten werden sollen.

Die Mehrsprachigkeit der Personen wird für diese in ihrer Funktion als Übersetzer:innen zur Erfahrung von eigener Gestaltungsmacht. Vor dem Hintergrund des reflektierten Spracherlebens, insbesondere mit einer als dominant wahrgenommenen Präsenz des Deutschen, ist die bewusste Wahl von Bilingualität in der gemeinsamen Arbeit und in Aktivitäten und Angeboten zudem als Deutung der Verantwortlichen zu verstehen. Sie möchten mit einer programmatischen Bi- und Multilingualität die Bedingungen des Miteinanders verändern.[12] Wird die gewählte Bilingualität in ausgeteilten Program-

12 Man könnte an dieser Stelle davon sprechen, dass dadurch aus einer (dominant) monosprachigen eine vielsprachige Gemeinschaft gemacht wird, in der das (vermischte) Vorkommen verschiedener Sprachen normal ist. Roelcke unterscheidet zwischen *Sprachen* (= Einzelsprachen; z.B. Deutsch, Englisch) und *sprachlichen Varietäten* (Regio- oder Soziodialekte einer Sprache) (s. Roelcke: Viel- und Mehrsprachigkeit, 2022, 4). Er erklärt, dass eigentlich keine Gesellschaft monosprachig sei, da sprachliche Varietät (einer Sprache) überall aufträten (s. aaO., 6). Das Vorkommen von sprachlichen Varietäten spielt hier jedoch keine Rolle. Im Feld wird das Vorkommen verschiedener Sprachen verhandelt. In diesem Sinne führt die Etablierung der interkulturellen Arbeit in Hamburg quasi zu einer Umdeutung eines primär deutschsprachigen Raumes bzw. ei-

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

men sichtbar, bringt dies zugleich die Ausrichtung der gemeinsamen Arbeit auf Interkulturalität in einer materialen Form zum Ausdruck. Daneben muss auch die im vorherigen Abschnitt thematisierte Ambivalenz von Bilingualität als Kompromiss oder Einigung auf eine Lingua franca an dieser Stelle einbezogen werden. So werden den Deutungen der Teams der Verantwortlichen die reflektierten Erfahrungen und die Deutung der einzelnen Beteiligten entgegenstellt, die die Bemühungen um Multi- und Bilingualität kritisch sehen.

Insbesondere die Akteure auf dem Himmelsfels reflektieren die bewusste Wahl von Bilingualität und die notwendige Flexibilität der Sprachnutzung kritisch auf den Aufwand für die einzelnen Akteur:innen hin. Damit wird deutlich, dass die Wahl von Bilingualität zwar auf eine wahrgenommene Herausforderung reagiert, die Bilingualität aber damit nicht automatisch zu mehr Verständigung führt, wie es auch die Ambivalenz von Sprache als Barriere und Brücke zeigt. Sprachliche Verschiedenheit als Ressource kann zu einer Erhöhung der Verständigung beitragen. Es braucht jedoch weit mehr als lediglich Sprachkompetenzen, wie der folgende Abschnitt zeigt.

5.1.4 Verständigung ist die Basis von Interkulturalität

Eine weitere Deutung von Sprache zeigt die Reflexion von grundlegenden Überlegungen zum Zusammenhang von Sprache und Verständigung auf. Die Datenanalyse zeigt eine *aktive Sorge um eine gemeinsame Verständigung* durch die Akteur:innen auf. Diese geht über das blosse sprachliche Verstehen hinaus und bemüht sich darum, dass alle Beteiligten auch tatsächlich ein tiefergehendes, durchaus auch innerlich-emotional gemeintes Verständnis des Besprochenen erreichen.[13]

---

ner solchen Gemeinschaft (einer deutschen Landeskirchengemeinde) zu einem vielsprachigen Raum bzw. einer solchen Gemeinschaft, die sich darin versammelt (einer interkulturellen Gemeinschaft verschiedener Kirchen und Gemeinden).

13 S. hierzu die Definition bei Sigrid Nolda: »[G]egenseitige Vg. [=Verständigung, LK] [ist] eher ein Prozess, der prinzipiell immer wieder neu aufgenommen werden kann. Ausgehend vom Diskurskonzept (→ Diskurs) von Jürgen Habermas hat Erhard Schlutz in den 1980er Jahren ein Modell der Vg. in der Erwachsenenbildung entwickelt, das Vg. in Lernsituationen Erwachsener als partnerschaftliches Bemühen um ein Einverständnis versteht, das auf argumentativer Auseinandersetzung und dem *Aufheben von Selbstverständlichkeit* beruht.« (Sigrid Nolda: Verstehen – Verständigung, in: Rolf Arnold/Ekkehard Nuissl/Josef Schrader (Hg.): Wörterbuch Erwachsenen- und Weiterbildung, Bad Heilbrunn: Verlag Julius Klinkhardt, 2023, 419–420, hier 419; Hervorhebung: LK).

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Also auch Missverständnisse immer als Chancen zu sehen, oder auch ÄRGER als Chance zu sehen: ›He, vielleicht habt ihr so nicht ganz miteinander verstanden, was der andere eigentlich will.‹ Also im Grunde dem anderen immer zu unterstellen: […] ›Naja, er hat's doch eigentlich gut gemeint (.) oder ist ÜBERFORDERT.‹ (.) Und und damit dann irgendwie miteinander zu/(.) auszuprobieren wohin es geht. Das ist anstrengend, das braucht auch viel Z/Begleitung, das ist auch bewusst oder uns bewusst. (HF_Int_Lukas_04.08.2022, Abs. 24)

Eine solche Sorge beginnt beim *aktiven Zuhören* und der *selbstkritischen Rückversicherung*, ob das Gesagte auch richtig verstanden wurde. Darüber hinaus braucht es die Geduld, sich diesen Verständigungsbemühungen gemeinsam zu widmen.

Zugleich wird ein Bewusstsein dafür thematisiert, dass Verständigung mehr bedeute als sprachliches Verstehen. Neben Sprachkenntnissen können auch andere Aspekte die Verständigung beeinflussen:

> It is the language, sometime it's the language, communication and you want to say something but because of the cultural (.) experiences, ja, and the other person could not get you right but you had to have patience, let them explain what you mean the other person also, ja, get it whether we are going. Ja. It's yeah. (HF_Int_Matthew_03.08.2022, Abs. 22)

In der dargestellten Praktik der Verständigung werden verschiedene Momente der Gestaltungsmacht deutlich. Die Akteur:innen sehen eine Notwendigkeit dafür, sich aktiv und durch eine geduldige, selbstkritische Haltung für die interkulturelle Verständigung miteinander einzusetzen. Sie deuten dies als eine explizite kommunikative Aufgabe und Funktion. Sprachkompetenzen werden dabei ebenso eingebracht wie sozial-kommunikative Elemente, die auf Verständigung abzielen. Intentional soll damit ein dezidiertes Ziel erreicht werden: Eine tiefergehende Verständigung, die alle Beteiligten miteinschliesst und sie einander in kommunikativer und sprachlicher Hinsicht möglicherweise auf Augenhöhe begegnen lässt.

5.1.5 Die liturgische Multilingualität: Abbildung und Partizipation

In konkreten sprachlichen Praktiken kommen die oben dargestellten Sprachmodi von Bilingualität und Multilingualität als Darstellungen der interkulturellen Programmatik der Forschungsgemeinden zum Ausdruck. Die zuvor

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dargestellten Deutungen der Sprache als Barriere und Brücke und der Bilingualität als bewusste Entscheidung weisen beide auf das partizipatorische Potential für die Anwesenden hin, das im Gebrauch verschiedener Sprachen liegt.[14]

Dies stelle ich im Folgenden anhand der liturgischen Elemente der Lesung, der Predigt, dem Gebet, und der Biblestudy dar. Ich unterscheide dabei zwei Perspektiven, die Perspektive der handelnden liturgischen Teams sowie die Perspektive der Gottesdienstgemeinden. Damit stelle ich die Dimensionen des Sprachgebrauchs und des Spracherlebens, insbesondere im Kontrast der beiden Akteursperspektiven, in konkreter Zuspitzung dar.

5.1.5.1 Die liturgische Bi- und Multilingualität: die liturgischen Teams

Die Sprachmodi im Gottesdienst werden primär durch die Vorbereitungsteams im Vorfeld und die liturgischen Teams während der Durchführung des Gottesdienstes bestimmt. Der Sprachgebrauch wird aus Sicht der Vorbereitungsteams an der interkulturellen Programmatik ausgerichtet. Bi- und Multilingualität im Gottesdienst sollen diese Programmatik zum Ausdruck bringen.

In beiden Forschungsgemeinden werden die Gottesdienste und Gebetszeiten grundsätzlich bilingual (Deutsch – Englisch) durchgeführt, z.T. wird Gesprochenes übersetzt und wiederholt, oft werden Deutsch und Englisch jedoch komplementär verwendet: »Dann eröffnet Bishop den Gottesdienst auf Englisch, spricht eine Begrüssung und eine Eröffnung. Hermann übersetzt zwei Sätze und spricht dann die trinitarische Formel.« (HF_TnB_C#2_Gottesdienst_28.03.2021_online, Abs. 7) Die Bilingualität zeigt sich auch in der Verwendung von Gottesdienstmaterial, das zweisprachig zur Verfügung gestellt wird.

Diese grundsätzliche Bilingualität wird durch liturgische Elemente ergänzt, die multilingual gestaltet werden. Ein Element ist die *Lesung*, in der *verschiedensprachige Bibelübersetzungen* genutzt werden:

> 1Kor 12 wird gelesen, auf Deutsch, Englisch, Ukrainisch, Arabisch und Mandarin. Es wird still, es scheint als hören alle gespannt zu. Der arabische Text wird von einem jungen Mann gelesen, der gar nicht arabisch aussieht, wohl

14 Der Frage nach Partizipation im liturgischen Kontext gehe ich im Abschnitt 6.2.3.2.1 vertieft nach.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> aber fliessend arabisch spricht. Der Text auf Mandarin wird von einer Taiwanesin gelesen, die auf dem Himmelsfels mitarbeitet, der ukrainische Text von einer geflüchteten Frau, die heute kochen hilft, der deutsche Text von Hermann selbst. (HF_TnB_A#1_OneSpiritCamp_26.05.2022_CH, Abs. 3)

Mit der Verwendung verschiedensprachiger Bibelübersetzungen werden mehrere Aspekte hervorgehoben. So kann die Lesung eines Bibeltextes und das Hören dieses Textes für die zur Sprache kommenden Personen ein Moment der Gestaltungsmacht darstellen. Dies ist dann der Fall, wenn diese Personen in einer selbstgewählten Sprache lesen und diese Sprachwahl für sie wichtig ist, insbesondere in Verbindung mit dem Bibeltext. Für die Hörenden ermöglicht die Lesung in verschiedenen Sprachen u.U. überhaupt erst ein Verstehen des Textes, wenigstens spielt das Hören des Bibeltextes in der vertrauten Sprache eine Rolle: »Bitte eines Leiters einer Gruppe, dass der Bibeltext immer auch auf Farsi gelesen wird, da die Gruppe der Farsi-Sprechenden sehr gross ist.« (HF_TnB_B#4_IYSC_04.08.2020, Abs. 10)

Des Weiteren wird durch die Verwendung verschiedensprachiger Bibelübersetzungen der biblische Text in unterschiedlichen kulturellen Zusammenhängen und theologischen Traditionen zur Sprache gebracht. Damit wird das theologische Motiv der pluralen Bibelhermeneutik dargestellt.[15] Dies wird z.T. auch von den Personen, die die Lesung halten, bewusst so gedeutet:

> Der Bibeltext wird gelesen, auf Deutsch und auf Englisch. Die Sprecherin des englischen Textes erklärt, dass sie eine andere als die gewohnte Übersetzung habe, die bewusst den Bibeltext in einen modernen Kontext setze. Die Worte seien daher ungewohnt, aber sie hoffe, dass sie eine neue Perspektive eröffnen und die Anwesenden sich darauf einlassen könnten. (HH_TnB_A#1_IGS_14.03.2021_online, Abs. 8)

Eine weitere sprachliche Praktik ist die *bilinguale Dialogpredigt*. Diese ist insbesondere im IGS in Hamburg von grosser Relevanz für die liturgische Praxis.[16] Die Form der Dialogpredigt, in der zwei Personen gemeinsam predigen, wird

15 S. Abschnitt 4.2.3.2.3.

16 Nichtsdestotrotz gibt es auch auf dem Himmelsfels Dialogpredigten, gleichwohl spielt dort das Element der Predigt im Zusammenhang der liturgischen Arbeit eine weniger präsente Rolle; s. HF_TnB_C#2_Gottesdienst_28.03.2021_online, Abs. 9. S. auch Abschnitt 6.2.3.2.4.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

darin mit einer Zweisprachigkeit verbunden. Dies ist auch Ausdruck der Pluralität der theologischen Traditionen, indem zwei verschiedene Stimmen zu hören sindund darin n. M. unterschiedlicheTraditionen zum Ausdruck bringen. Die predigenden Personen werden mit ihrer theologischen Kompetenz sichtbar. Dies ist verbunden mit der Bilingualität, die analog zu den unterschiedlichen Traditionen konstitutiv für dieses Predigtformat ist.

Das *Gebet als liturgisches Element* (z.B. Eingangsgebet, Fürbittengebet als stellvertretendes Gebet für alle)[17] zeigt sich sowohl im bilingualen als auch im multilingualen Sprachmodus. Beim bilingualen Gebet beten zwei Personen oder eine Person in zwei verschiedenen Sprachen (häufig Deutsch – Englisch). Beim multilingualen Gebet beten mehrere Personen in unterschiedlichen Sprachen nacheinander. Der Sprachmodus des Gebets wird also situativ durch die betenden Personen und ihre Sprachkompetenzen bestimmt. In der Regel werden die Betenden im liturgischen Team vorab bestimmt.

> Als das Lied endet, stehen Hezekiah und Hannah auf. Sie stellen sich mit Abstand zueinander an zwei Mikrofone. Hannah faltet die Hände und schliesst die Augen, Hezekiah schaut noch einen Moment in die Gemeinde und schliesst dann ebenfalls die Augen. Er beginnt ein Gebet auf Englisch. Er bittet für alle, die in den Kriegen in Nigeria, in xx (Afrika), in der Ukraine und in allen anderen Kriegsgebieten auf der Welt verfolgt würden. Er bittet darum, dass Gott auf sie schaue. Er endet mit Amen, darauf höre ich leises Echo. Es ist kurz still, dann beginnt Hannah zu sprechen. Sie betet auf Deutsch, der Inhalt ist ein anderer als der bei Hezekiah. Sie bittet Gott darum, bei uns zu sein. (HH_TnB_A#1_Konf_01.04.2022, Abs. 9)

Im bi- und multilingualen Gebet werden, insbesondere wenn verschiedene Personen sprechen, unterschiedliche Stimmen und Sprachen hörbar. Dabei steht nicht das sprachliche Verstehen der einzelnen Gebete im Vordergrund; so werden Gebetsanliegen in Sprachen, von denen anzunehmen ist, dass sie nicht von allen Anwesenden verstanden werden, nicht übersetzt. Anders als bei der Lesung des Bibeltextes scheint hiermit also kein Verständlichmachen das primäre Ziel zu sein. Vielmehr stellt bereits die Möglichkeit für die Einzelnen, im Gebet ihr Anliegen und ihre gewünschte Sprache hörbar zu machen, ein Moment der Gestaltungsmacht dar. Zugleich ist diese Vielfalt

17 S. hierzu auch Abschnitt 6.2.2.3.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Stimmen, wenn sie zustande kommt, als Moment der Darstellung der Verschiedenheit insgesamt zu verstehen.

5.1.5.2 Die angeleitete Bi- und Multilingualität: die Gottesdienstgemeinde

Die Bi- und Multilingualität im liturgischen Kontext ist jedoch auch mit Blick auf die Gottesdienstgemeinde[18] wichtig. Im Element des Gebets zeigt sich, dass die gewählte Bi- oder Multilingualität im Gottesdienst nicht nur für die liturgisch Anleitenden und Sprechenden gilt, sondern auch der Gottesdienstgemeinde eröffnet werden soll. Die Bi- und Multilingualität, die von den Vorbereitungsteams aus gedacht eine Partizipations- und Verstehensmöglichkeit für alle Teilnehmenden eröffnen soll, wird hier also mit dem Spracherleben der Gottesdienstteilnehmenden ins Verhältnis gesetzt.

5.1.5.2.1 Das *Vater Unser* als synchron multilinguales Gebet

Das gemeinsam gesprochene *Vater Unser* erweist sich als besonderes Moment der Multilingualität. Es steht im engen Zusammenhang mit der Ambivalenz, dass das *Vater Unser* im interkulturellen Kontext in den theologischen Aushandlungen in den Forschungsgemeinden sowohl als trennend als auch als konsensfähig verstanden wird.[19]

Dem *Vater Unser* als spezifisch *multilinguales Gebet* geht dabei häufig eine Einladung in die synchrone Vielsprachigkeit voraus. Der aktive Einbezug der Gottesdienstgemeinde geht einher mit einer liturgischen Handlungsanweisung, die auf die Sprache bezogen ist. Zu der häufig genutzten liturgischen Handlungsanweisung »wir beten gemeinsam« tritt eine zweite Anweisung hinzu. Der Liturg oder die Liturgin fordert dazu auf, in einer selbst gewählten Sprache zu beten. Häufig wird auf die Erstsprache oder die Sprache, die einem ›inneren Gefühl entspreche‹, verwiesen: »Dann lädt die Sprecherin dazu ein, das *Vater Unser* zu sprechen ›in the language we feel comfortable in.‹ « (HH_TnB_A#1_IGS_14.03.2021_online, Abs. 13) Das entstehende *synchron multilinguale Vater Unser* lässt häufig eine hörbare Vielstimmigkeit und Vielsprachigkeit entstehen:

---

18 Ich spreche im folgenden Abschnitt von »Gottesdienstgemeinde«, wenn ich die Gruppe der Personen bezeichne, die sich zu einem Gottesdienst versammelt. Diesen Begriff benutze ich auch dann, wenn es sich bei der liturgischen Form nicht um einen als solchen ausgewiesenen Gottesdienst handelt, um die verschiedenen Rollen der Beteiligten und die in den Praktiken enthaltenen Dynamiken besser beschreiben zu können.

19 S. Abschnitt 4.2.3.3.3.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Eine Person lädt zum *Vater Unser* ein und spricht selbst Philippinisch – sie redet ziemlich schnell und ich bin kurz aus dem Takt; dann versuche ich mich innerlich nur auf mein Gebet zu konzentrieren. Um mich herum höre ich Stimmengewirr, ich kann keine einzelnen Stimmen und Sprachen ausmachen. (HH_TnB_A#3_IGS+AZB_08.05.2022, Abs. 15)

Im Kontrast dazu stehen Momente, in denen, trotz Bitte bzw. Aufforderung, im gemeinsam gesprochenen *Vater Unser* v.a. Deutsch hörbar ist: »Wir sprechen auf Anleitung von Hermann das *Vater Unser*, jeder in seiner eigenen Sprache. Manche beten mit, manche bleiben still, fast alle beten in Deutsch.« (HF_TnB_A#2_IYBC_27. – 28.05.2022_CH, Abs. 2)

Die Sprachmodi Bilingualität und Multilingualität eröffnen im Gebet Momente der Gestaltungsmacht. Zum einen kann der Gebrauch von Bi- und Multilingualität eine *Ermächtigung der Sprechenden* bedeuten, wenn sie in ihrer präferierten Sprache beten können. Zum anderen können die Sprachmodi auch als *Darstellung von Verschiedenheit und Vielfalt* verstanden werden. Die Erfahrung der Synchronizität des *Vater Unser*, die zugleich aber in ihrer simultanen Multilingualität das Gebet akustisch möglicherweise in den einzelnen Sprachen unverständlich macht, bringt diese beiden Momente noch in einer anderen zeitlichen Perspektive zum Ausdruck. So steht eine synchrone Multilingualität im *Vater Unser* der sukzessiven bi- und multilingualen Artikulation in anderen Gebeten gegenüber. Die Vorgabe, das Gebet solle und dürfe in einer je selbst gewählten Sprache gesprochen werden, kann als Ausdruck der Wahl der Vielsprachigkeit im Gebet grundsätzlich angenommen werden. Die Teilnehmenden tragen zur hörbaren Stimmen- und Sprachvielfalt bei und sind damit an dieser Deutung beteiligt. Zugleich kann diese Wahlmöglichkeit für die Teilnehmenden *ein anderes Spracherleben* hervorrufen, unabhängig davon, ob im simultan gesprochenen *Vater Unser* tatsächlich eine Multilingualität hörbar ist.[20]

5.1.5.2.2 Freie Sprachwahl in der Biblestudy

Neben der *vorgegebenen* (Lesung, Dialogpredigt, Gebet) und *angeleiteten* (*Vater Unser*) Multilingualität gibt es auch ein partizipatives Element im Gottes-

20 Tabea Eugster-Schaetzle und Andrea Bieler geben Einsicht in empirische Erkenntnisse zum Sprachgebrauch multilingualen Gottesdiensten, s. Bieler: Grounded Ecclesiology, 2025, 279–285; Tabea Eugster-Schaetzle: Polyphonic Encounters. Negotiating (Mutual) Understanding in the Context of Multilingual Liturgies, in: Andrea Bieler/Claudia Hoffmann/Lisa Ketges (Hg.): Conviviality in Contexts of Religious Plurality. Interdisciplinary Explorations, Bielefeld: transcript, 2025, 287–305.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dienst, in dem die Sprachlichkeit den liturgisch Leitenden entzogen ist. Im liturgischen Element der *Biblestudy* wird der Austausch in Kleingruppen über einen Bibeltext und eine damit verbundene Frage angeregt.[21] Zur Sprache wird hierbei nichts von den Liturg:innen vorgegeben, auch wenn durch die mehrsprachige vorangegangene Lesung, die Erklärung des Vorgehens und den Gesprächsimpuls eine Mehrsprachigkeit schon im Raum ist:

> Hezekiah kommt nach vorne und erklärt auf Englisch, dass es nun eine gemeinsame Biblestudy gebe und erklärt das Verfahren. […] Er erklärt, das Thema heute sei ›Ängste und Hoffnung‹ und er wolle für die Biblestudy die Frage reingeben, welche Angst von der Liste der Ängste, die man hätte, die grösste sei. Er wiederholt die Erklärung für die Biblestudy und die Frage auf Deutsch. Dafür seien sieben Minuten Zeit. Danach können diejenigen, die möchten, einen Gedanken aus der Biblestudy mit allen teilen und dann dafür zum Mikrofon nach vorne kommen. Ich drehe mich zu meiner Banknachbarin und es bildet sich eine kleine Gruppe dort, wo ich sitze, einfach alle, die drum herum sitzen. (HH_TnB_A#4_IGS_08.08.2021, Abs. 10)

Der Sprachgebrauch von Bi- und Multilingualität im liturgischen Kontext weist also insgesamt auf die Deutung der Teams hin, die Bi- und Multilingualität im liturgischen Kontext selbst zum Programmpunkt zu machen. Die Multilingualität ist mehr als nur praktisch, sie spiegelt eine Dezentralisierung der im Alltag dominanten deutschen Sprache und zugleich ein Zurücktreten von einer theologischen Deutungshoheit, wenn Sprache in Zusammenhang mit liturgisch-theologischen Traditionen verstanden wird.

Das Verhalten der Teilnehmenden am Gottesdienst, ihr selbstbestimmter Sprachgebrauch und ihr Spracherleben bringen dazu eine eigene Perspektive auf das Angebot der liturgischen aktiven Beteiligung (aktive Partizipation) durch Bi- und Multilingualität zum Ausdruck.[22] Im Spracherleben der Teilnehmenden wird deutlich, dass die Verwendung von verschiedenen Sprachen sowohl Ermöglichung als auch Begrenzung der Partizipation durch sprachliches Verstehen bedeuten kann. Der Sprachgebrauch als (intendierte) Ermöglichung und das Spracherleben treten damit z.T. auseinander. Die offene Sprachwahl in der Kleingruppenphase der Biblestudy ist dabei der einzige Moment, in dem der Sprachgebrauch nicht durch die liturgisch Handelnden gerahmt und bestimmt wird. Das *Vater Unser* als synchron multilinguales

21 S. für eine umfassende Erläuterung der Biblestudy den Abschnitt 6.2.3.3.

22 Zum Moment der Partizipation im Gottesdienst s. Abschnitt 6.2.3.2.1.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gebet birgt wiederum ein doppeltes Moment der Gestaltungsmacht. Auf der einen Seite steht die Einleitung in das Gebet mit einer Aufforderung oder Einladung, es in verschiedenen Sprachen zu sprechen, auf der anderen Seite bleibt die tatsächliche Wahl der Sprache den Einzelnen überlassen. Die Gestaltungsmacht der liturgisch Handelnden und die Gestaltungsmacht der Einzelnen (Teilnehmenden) stehen demnach in einem ambivalenten Verhältnis zueinander, wenn der Sprachgebrauch und das Spracherleben der verschiedenen Personen einander z.B. *ent*sprechen oder *wider*sprechen.

5.1.6 Multilingualität und Musik[23]

Die Bi- und Multilingualität sind auch mit Blick auf die Bedeutung der Musik für die beiden Forschungsgemeinden relevant. Die Bi- und Multilingualität betreffen die Lieder bzw. die Liedtexte. Die Auswahl der Lieder nehmen primär die Verantwortlichen vor. Die Lieder werden sowohl für Anlässe, an denen gemeinsam gesungen werden soll (Gottesdienste, Gebetszeiten auf dem Himmelsfels), als auch für Aufführungen (Chorkonzerte in Hamburg) ausgewählt. Auf dem Himmelsfels bringen die Teilnehmenden sich ausserdem in die Gestaltung des gemeinsamen Programms ein und musizieren in Sprachen, die für sie relevant sind. Der Sprachgebrauch und das Spracherleben stehen hier in einem engen Verhältnis zueinander. Die Wahl der Sprachmodi in der Auswahl der Lieder ist daher ebenfalls Ausdruck der Gestaltungsmacht der Teams der Verantwortlichen, aber auch einzelner Personen.

5.1.6.1 Gesteuerte Vielsprachigkeit: Liedauswahl durch die Verantwortlichen

Der erste Aspekt beschreibt, dass die Auswahl der Lieder und damit der Sprache der Liedtexte in beiden Forschungsgemeinden bei einzelnen Verantwortlichen liegt. So werden die Lieder durch die Teams oder die Hauptverantwortlichen für die Musik bestimmt, dies ist insbesondere im liturgischen Kontext der Fall. In den meisten Fällen geht es um eine Auswahl von Liedern mit deutschen und englischen Liedtexten. Dabei scheint Englisch vorherr-

23 Das Handlungsfeld der Musik bzw. des Musizierens stelle ich im Abschnitt 6.3 eingehend vor. An dieser Stelle führe ich nur die sprachbezogenen Aspekte der Musik aus.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schend zu sein.[24] In einzelnen Momenten ist auch eine Multilingualität in der Liedauswahl zu beobachten: »Der Gottesdienst beginnt, Hermann übernimmt, wir singen Grosser Gott wir loben dich auf Deutsch, Englisch und Französisch.« (HF_TnB_A#1_OneSpiritCamp_26.05.2022_CH, Abs. 3)

In Hamburg ist es v.a. Foly Show als Chorleiter, der in dieser Funktion auch an der Vorbereitungsgruppe des IGS teilnimmt und im liturgischen Zusammenhang die Liedauswahl trifft. Im IGS wählen zudem die Bands der ACC und der CAMI selbst die Stücke aus, die sie im Gottesdienst spielen bzw. singen. Dies sind i.d.R., auch entsprechend der Gottesdienstsprache der ACC und der CAMI, englischsprachige Lieder.[25] Auf dem Himmelsfels trifft das Team bzw. die Band[26] die Auswahl der Stücke. Das Repertoire ist v.a. englisch- und deutschsprachig; dies betrifft sowohl die übernommenen als auch die selbst geschriebenen Stücke.

Die Gründe für die Auswahl der Lieder gehen aus der Analyse der Daten nicht deutlich hervor. Es ist anzunehmen, dass die Auswahl primär aus theologischen bzw. inhaltlichen und weniger aus sprachbezogenen Erwägungen erfolgt, da verschiedene Akteur:innen dies hervorheben:[27]

> Also so, da, da ist halt ganz viel Eigengewächs bei dieser, bei dieser Liedauswahl. Das macht es halt auch immer nochmal tief. Ja das ist halt nicht – also es wird nicht einfach irgendwie nur dieser ganz hohle Worship-Kram, der irgendwie nur rezitiert wird, sondern es hat irgendwie immer […] so (.) man kann es irgendwie singen und dabei den, die grösste Party machen und gleichzeitig kommt aber der, der pastorale Landeskirchler mit dem Text immer noch mit und, und fühlt sich nicht komplett vor den Kopf getreten. Weil er denkt okay, SO kann man das Lied hier auch singen, krass! Und die anderen denken okay, der Text ist jetzt nicht ganz so holy, aber immerhin stimmt die Party und dann, glaube ich, ist das eine gute Kombination, die auch wieder jeden abholt und jeden mitnimmt. (4 Sek.) Auch da, ich glaube, wenn Hermann nicht manchmal sagen würde, wollen wir das Lied nicht

24 In Hamburg sind nur sehr wenige Ausnahmen mit deutschsprachigen Liedern zu beobachten; eine davon ist das sehr populäre Lied »Ich weiss, dass mein Erlöser lebt« (Lothar Kosse, 2004).

25 Die Bands der beiden afrikanischen Kirchen waren aufgrund der Corona-Pandemie erst sehr spät in meiner Feldforschungsphase wieder aktiv am IGS beteiligt.

26 Die Personen des engeren Leitungsteams sind alle Mitglieder der Band.

27 Es wird auch von niemandem thematisiert, dass Sprachlichkeit ein Kriterium für die Auswahl von Musik darstellt.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> einfach nicht mehr singen? Würde auch vieles noch mal wieder schwieriger werden. (HF_Int_Georg_16.02.2021, Abs. 86)

Die sprachliche Dominanz englischsprachiger Lieder ist m.E. im Zusammenhang mit der Einordnung der Lieder in die Musikgenres der Lobpreis-Musik und der Gospelmusik zu sehen, die international stark vom anglophonen Sprachraum geprägt sind.[28] Eine Auswahl der Lieder aufgrund ihrer spezifischen Sprache ist, wenn überhaupt, nur für die nicht deutsch- oder englischsprachigen Lieder anzunehmen. Dies verdeutliche ich im folgenden Abschnitt an der Auswahl der Lieder des Gospelchores in Hamburg.

5.1.6.2 Multilinguale Lieder in Hamburg: Chorleiter und Chor

Der Gospelchor in Hamburg tritt mit einem multilingual gestalteten Repertoire auf. Der Chorleiter übt mit dem Chor für Konzerte z.T. Lieder in verschiedenen Sprachen ein.[29] Die Auswahl dieser Vielsprachigkeit scheint unabhängig von personalen Sprachkompetenzen zu sein, mindestens für den Chor gilt dies. Eine Sängerin formuliert diesen Verfremdungseffekt: »Aber auch mit dem Chor (.) ja, doch, die – also einfach auch die die verschiedenen – also wir singen ja auch in afrikanischen Sprachen, die von uns ja keiner verstehen würde.« (HH_Int_Daniela_13.12.2022, Abs. 35) Für zwei weitere Personen war die Vielsprachigkeit des Chores bzw. des Chorleiters und des Repertoires der Grund, warum sie sich dem Chor angeschlossen haben:

> Und […] also es war tatsächlich so die die Idee war: Ich möchte singen und ich möchte in einem tollen Chor singen. […] Und allein schon durch meinen Beruf, ich bin Hotelfachfrau und hab' auch im Ausland gelebt, ist so dieses Mehrsprachige, dieses Interkulturelle schon sowieso immer meins gewesen, dachte ich, ›Okay, wunderbar, das passt doch eigentlich.‹ (HH_Int_Mexican_08.05.2022, Abs. 12)

---

28 S. hierzu den Abschnitt 6.3.2.

29 Diese Beschränkung auf Konzerte ist lediglich eine Wahrnehmung aus der begrenzten Zeit der Phasen der Teilnehmenden Beobachtung. Es ist möglich, dass in anderen Gottesdiensten, an denen ich nicht teilnehmen konnte, auch Lieder in afrikanischen Sprachen gesungen werden. Ich vermute jedoch aufgrund des Bemühens um Niedrigschwelligkeit und Überlegungen zum gemeinsamen Sprachgebrauch im IGS, dass der Chorleiter sich für den Gottesdienst bewusst v.a. auf englischsprachige Lieder beschränkt.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Chorleiter wählt immer wieder Stücke mit Liedtexten in afrikanischen Sprachen oder Dialekten aus. Diese bedürfen dann neben einer musikalischen auch einer phonetischen Einübung: »Dann stellt er uns das zweite Lied vor. Das sei ein Lied aus (?). Ein Teil des Textes ist auf Englisch, andere Zeilen in einer mir fremden, afrikanischen Sprache. […] Die Aussprache der dritten Liedzeile korrigiert er, die letzte Zeile ist auf Englisch und deshalb wieder klar.« (HH_TnB_B#9_AZB_18.09.2021, Abs. 12–13)

In der Multilingualität der Stücke, die der Chor für seine Konzerte einübt, kommt das Selbstverständnis bzw. die Programmatik des Chores als interkultureller Gospelchor zum Ausdruck.[30] Dies verstehe ich als Moment intersubjektiv geteilter Gestaltungsmacht. Für die Sänger:innen stellt das Singen in verschiedenen Sprachen zudem ein positives Moment der Befremdung dar, das sie als bereichernd empfinden, weil es einem inneren Bedürfnis entspricht. In der Auswahl der Lieder des Chores werden also sowohl Momente kollektiver bzw. intersubjektiver als auch individueller Gestaltungsmacht deutlich.

5.1.6.3 Multilinguale Lieder: die Wahl der Teilnehmenden

Des Weiteren bringen die Teilnehmenden ihre eigene Multilingualität in die Musik ein, indem sie selbst ein Lied präsentieren und in einer gewählten Sprache singen. Auf dem Himmelsfels wird dies besonders deutlich.

> Bevor es in die freiwilligen Workshops geht, komme ich auf Eschkol an und sehe in Israel eine Musik-Rap-Gruppe, verschiedene Leute sind dabei. Sie besetzen Instrumente und Percussion und verschiedene Personen rappen. Vor Israel stehen einzelne Personen, schauen und hören ihnen zu. Die Sprachen durchmischen sich, z.T. Englisch, dann mal Deutsch, dann mal Arabisch. Die, die wollen, dürfen mal. (HF_TnB_D#4_IYSC_03.08.2021, Abs. 18)

Für die Teilnehmenden stellt diese Form der Multilingualität in den Liedtexten ein Moment der Gestaltungsmacht dar. Sie können ihre eigene Sprachlichkeit zum Ausdruck bringen, oft sind es religiöse Lieder, die sie singen. Darin bringen die Teilnehmenden zugleich zum Ausdruck, was der Himmelsfels als programmatische Intention der Arbeit mit den Jugendlichen zugrunde legt. Sie

30 S. hierzu Abschnitt 6.3.2.1.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sollen in ihrer persönlichen Entwicklung gestärkt werden und eine eigene religiöse Ausdrucksfähigkeit entwickeln können.[31]

Die Bi- und Multilingualität in Zusammenhang mit Musik erscheinen primär in zweierlei Hinsicht als wichtig. Im Kontext des Gospelchores ist die Präsenz verschiedensprachiger Musik im Zusammenhang mit dem Anliegen eines interkulturellen Chores zu sehen – gerade weil diese Intention sich fast ausschliesslich durch die Lieder und weniger durch eine interkulturelle Zusammensetzung des Chores auszudrücken scheint. Auf dem Himmelsfels wird Sprachlichkeit zum Thema des Musizierens, indem Teilnehmende ihre eigene Sprachlichkeit durch verschiedensprachige Lieder sichtbar machen, die für viele Zuhörende sprachlich nicht oder nur partiell verständlich sind. Für sie stellt dies einen Moment der erfahrenen Gestaltungsmacht dar. Der Fokus liegt auf dem Präsentieren und dem Selbstausdruck der Teilnehmenden. Die Vermittlung eines Inhaltes, die durch die Verwendung von verschiedenen Sprachen verstärkt werden soll, spielt an dieser Stelle keine Rolle.

5.1.7 Fazit

Die Dimension der Sprache erweist sich in unterschiedlichen Dynamiken von Spracherleben und Sprachgebrauch als relevant. Der multilinguale Sprachgebrauch soll aus Sicht der Verantwortlichen Partizipation ermöglichen und damit Ausdruck der interkulturellen Programmatik sein – während zugleich das Spracherleben der einzelnen Akteur:innen in Spannung dazu steht und auf die mit Sprache verbundenen Herausforderungen und Schwierigkeiten hinweist. Dabei treten Unstimmigkeiten zwischen Umsetzung, Planung und Erleben auf.

An Sprache wird ein Aspekt noch einmal deutlich, den ich bereits im Abschnitt 4.1.5.2 aufgezeigt habe. Die Akteur:innen schätzen immer auch den Rückzug in den gewohnten Raum, in diesem Fall z.B. die Feier des Gottesdienstes in der gewohnten Sprache. Zugleich wird daran auch deutlich, dass das Thema Intergenerationalität einen Einfluss auf die dargestellten Dynamiken hat, wenn für die Jugendlichen die Sprachbarrieren weniger zu Deutsch oder Englisch und stärker zu möglichen anderen Erstsprachen ihrer Eltern bestehen.[32]

31 S. hierzu vertieft Abschnitt 6.1.

32 S. hierzu Abschnitt 6.1.2.3.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Für die Konvivialität der Forschungsgemeinden sind also die als Pragmatik aufgefasste Sprache, d.h. ihr Gebrauch und Erleben, ein wichtiger Aspekt. Sprache als spannungsvolles Moment zwischen Beteiligungsmöglichkeiten und der tatsächlichen aktiven Mitarbeit oder Teilhabe, z.B. am gemeinsamen Gebet, ist ein zentrales Element für Konvivialität, weil an ihr Momente der Gestaltungsmacht besonders deutlich werden. Die Spannungen und Herausforderungen der unterschiedlichen Momente der Gestaltungsmacht zeigen sich z.B. auch in einem *Missverhältnis der Gestaltungsmacht* im Gottesdienst, wenn der Sprachgebrauch der Vorbereitungsteams und das Spracherleben der Teilnehmenden einander nicht entsprechen. Diese Momente erweisen sich daher als fragil und eine sprachliche Verständigung erscheint vor diesem Hintergrund höchstens als vorläufig.

Im folgenden Teilkapitel 5.2 tritt die Dimension des Raumes in den Vordergrund. Nicht nur der geographische und physische Ort, sondern auch die Deutungen, denen er unterworfen ist, spielen eine wichtige Rolle für die Konvivialität der Forschungsgemeinden.

5.2 An Ort und Stelle: Verräumlichung als Dimension von Konvivialität

Raumkonfigurationen stellen eine wichtige Dimension von Konvivialität dar. Der vorhandene, physische *Ort* spielt dabei ebenso eine Rolle wie der imaginierte *Raum*. Der Ort existiert nicht einfach an sich, sondern ist stets Deutungen oder Funktionszuschreibungen unterworfen – der Raum wird geschaffen. Ich widme mich im Folgenden den *Konstruktions- und Deutungsprozessen* rund um das Thema Raum, d.h. die *Verräumlichung*. Ein Fokus auf verschiedene Verräumlichungspraktiken beleuchtet demnach den Umgang der Forschungsgemeinden mit diesem ambivalenten Thema.

5.2.1 Einleitung: Raum, Ressource und Macht

Die Dynamiken der Verräumlichung, die ich im Folgenden darstelle, haben einen engen Zusammenhang mit dem Raum als konfliktären Thema in den Beziehungen zwischen landeskirchlichen Gemeinden und internationalen Gemeinden. Eng damit verbunden sind Machtasymmetrien.

Diese Problematik spiegelt sich zum einen in der *Ambivalenz des Raumes als Ressource*. Während landeskirchliche Gemeinden in der Regel über Räumlich-

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

keiten, d.h. gemeindeeigene oder gemeindeverwaltete Gebäude verfügen, haben internationale Gemeinden häufig keine eigenen Räumlichkeiten und müssen diese mieten. Die naheliegende Anfrage an landeskirchliche Gemeinden und das daraus resultierende Mietverhältnis wird beiderseitig oft als schwierig wahrgenommen (s. auch den Abschnitt 5.2.5). Das Machtgefälle zwischen beiden Parteien ist häufig gross. Dies zeigt sich z.B. in daran sichtbar werdenden unterschiedlichen finanziellen Möglichkeiten, wenn es um die Entrichtung einer Miete geht, aber auch um die Gestaltung des Gemeindelebens oder die Bezahlung der Pastor:innen. Für die landeskirchlichen Gemeinden sind die verfügbaren, eigenen Räumlichkeiten jedoch zugleich eine Verpflichtung, der sie nachkommen müssen. Die Gebäude müssen unterhalten werden, diese Aufgabe wird zunehmend komplexer angesichts steigender Nebenkosten, Reparatur- und Restaurationsprozessen, die vielfältige Anforderungen erfüllen müssen und behördliche Vorgänge umfassen, bis hin zu einer Involvierung des Denkmalschutzes für den Erhalt historisch relevanter Gebäude. Zum anderen wird im geographischen Zusammenhang, gleichsam symbolisch, an den verfügbaren Gebäuden, zumal wenn es sich um ›klassische‹ Kirchenbauten handelt, die Sichtbarkeit der dazugehörigen Kirchengemeinde deutlich. Das Kirchengebäude verweist dabei nicht nur auf die Präsenz der Gemeinde vor Ort, während andere Kirchen und Gemeinden ohne Gebäude im geographischen Kontext (scheinbar) unsichtbar bleiben, sondern weist zudem auf den historischen Hintergrund hin, der die besondere Stellung der protestantischen Landeskirchen im bundesdeutschen Kontext hervorgebracht hat und bis heute bestimmt.[33]

Eine genauere Betrachtung der Machtdynamiken, die mit diesem Thema verbunden sind, scheint vor diesem Hintergrund unbedingt erforderlich zu sein, um die darin enthaltenen direkten und indirekten Momente der Gestaltungsmacht für das Verständnis *diversitätssensibler (Gemeinde-)Praxis* nutzbar zu machen. Laura Kajetzke und Markus Schroerformulieren daher in diesem Sinne: Der

33 Damit beziehe ich mich insbesondere auf das Staats-Kirchen-Verhältnis bis zur Weimarer Republik und die daraus resultierenden Staats-Kirchen-Verträge. Dies führe ich aber hier nicht weiter aus.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> »Hinweis auf den Aspekt der Macht, der in stabilisierten Verräumlichungspraktiken[34] steckt, ist von elementarer Bedeutung für die Praxistheorien, da dieser nahelegt, dass Stabilität und Institutionalisierung von räumlichen Zusammenhängen keine Selbstverständlichkeit, sondern ein Ergebnis von Aushandlungs- und Deutungskämpfen sind.«[35]

Ich beziehe zudem auch *instabile (nicht-stabilisierte) Verräumlichungspraktiken* als Untersuchungsgegenstand ein, da sich der Raum im Feld als fluide und ambivalent erwiesen hat.

Den folgenden Überlegungen liegt ein *konstruktivistisches Verständnis* von Raum zugrunde. Damit schliesse ich mich einer Richtung der Raumsoziologie an, die die Konstruktionsprozesse in Bezug auf Ort und Raum (*Verräumlichung*) hervorhebt.[36] Dabei werden die Konstruktionsprozesse sowohl auf eine *materiale* Dimension (das Vorfindliche, das Hergestellte und der materiale Konstruktionsprozess) als auch auf eine *imaginierte* Dimension (Bilder und Interpretationen von Raum) bezogen. Hierbei spielt zudem eine Unterscheidung zwischen dem *Ort* und dem *Raum* eine Rolle. Während der Begriff *Ort* den geographischen, materiellen und konkreten Ort und damit zusammenhängende Gebäude beschreibt, verwende ich den Begriff *Raum*, um auf die Dimension

---

34 Mit »stabilisierten Verräumlichungspraktiken« sind Einflüsse auf soziales Handeln gemeint, die mittels dieser Verräumlichungspraktiken entstehen, die im Raum Strukturen ausbildet, s. Laura Kajetzke/Markus Schroer: Die Praxis des Verräumlichens: eine soziologische Perspektive, in: Europa Regional (2015), 9–22, hier 13–14.

35 AaO., 11.

36 Ich verzichte im Rahmen dieser Arbeit auf eine Ausführung der Debatten in der Soziologie, da ich keine raumsoziologische Analyse vornehme, sondern die Raumtheorie als Horizont begreife, vor dem ich Raum in seiner Relevanz für meine Forschungsfragen verstehe. Für überblickshafte Darstellungen konstruktivistischer Raumsoziologie s. Martina Löw: Zwischen Handeln und Struktur. Grundlagen einer Soziologie des Raums, in: Dies. (Hg.): Vom Raum aus die Stadt denken. Grundlagen einer raumtheoretischen Stadtsoziologie, Bielefeld: transcript, 2018, 25–46; Martina Löw: Kommunikation über Raum. Methodologische Überlegungen zur Raumanalyse, in: Dies. (Hg.): Vom Raum aus die Stadt denken. Grundlagen einer raumtheoretischen Stadtsoziologie, Bielefeld: transcript, 2018, 71–80; Laura Kajetzke/Markus Schroer: Sozialer Raum: Verräumlichung, in: Stephan Günzel/Franziska Kümmerling (Hg.): Raum, Stuttgart: J.B. Metzler, 2010, 192–203; Kajetzke/Schroer: Verräumlichen, 2015; Thomas Dörfler: Milieu und Raum – Zu relationalen Konzeptionalisierung eines sozio-räumlichen Zusammenhangs, in: Eberhard Rothfuss/Thomas Dörfler (Hg.): Raumbezogene qualitative Sozialforschung, Wiesbaden: Springer VS, 2013, 33–59.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Deutung hinzuweisen.[37] Als Raum verstehe ich also den *gedeuteten Raum*, der einen Bezug zu einem konkreten Ort haben kann (aber nicht muss). Gestaltungsmacht in Verräumlichungspraktiken zeigt sich vor diesem Hintergrund in einer doppelten Perspektive: in baulichen *Konstruktionsprozessen* des *material gestalteten Ortes* und in *Deutungsprozessen*, in denen die Akteur:innen verschiedene Deutungen des Raumes entwerfen und daran anschliessend in konkreten Praktiken zum Ausdruck bringen (als *gedeuteter, imaginierter Raum*).

Vor diesem Hintergrund stelle ich im Folgenden verschiedene Verräumlichungsdynamiken und -praktiken dar. Zunächst erläutere ich den Ausgangspunkt der Konstruktions- und Interpretationsprozesse als *Ambivalenz zwischen Leere und Fülle* (5.2.2). Unter dem Titel *religiöser Raum* führe ich aus, wie Orte und Räume im Feld in ihren unterschiedlichen religiösen Qualitäten entwickelt und gedeutet werden (5.2.3). Der Raum als Ressource für das machtvolle Handeln kommt in den Deutungen als *Orte für Begegnung* (5.2.4) und als Ausgangspunkt für *Rollenzuständigkeiten als Gäste und Gastgeber:innen* (5.2.5) zum Ausdruck. Als *Freiraum für Entfaltung und Identifikation* tritt die Erfahrung der eigenen Gestaltungsmacht im Raum der persönlichen Lebenserfahrung hervor (5.2.6). Zuletzt nehme ich *Konstruktionsprozesse* des Raumes, die materiale, imaginative und narrative Aspekte haben, in den Blick (5.2.7).

5.2.2 Ambivalente Deutungen des Raumes: zwischen Leere und Fülle

Ihren Ausgang nehmen die Momente der Gestaltungsmacht, die den Raum prägen und formen, in einer Ambivalenz der geographischen Orte und imaginierten Räume *zwischen Leere und Fülle*. Ausgehend von den Entstehungserzählungen der Forschungsgemeinden werden Leere und Fülle als Grundspannung der Raumthematik bestimmt. So gab es zum einen leere Orte und Räume, die gefüllt werden sollten, und zum anderen gab es Gruppen, die nach einem Ort für ihre Ideen suchten: »So, […] the building would have stand empty (.), so we came to warm up the building but (.) it also s/openend up that we should relate together, which is great.« (HH_Int_Adel_11.04.2022, Abs. 38) In der Retrospektive wird in dieser Ambivalenz die Verfügbarkeit des Ortes zum zentralen Moment für die Umsetzung der (eigenen) Pläne. Dabei geht es um mehr als nur die Bedingung für die Umsetzung dieser Pläne. Die Verfügbarkeit

37 Ähnlich unterscheidet Martina Löw zwischen Ort und Raum und betont die materiale Qualität des Ortes und der interpretierten Qualität des Raumes, s. Löw: Soziologie des Raumes, 2018, 41–42.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Ortes, als Ressource und zur Realisierung der Pläne, wird darin zum Moment der Gestaltungsmacht, nämlich in der Deutung des Raumes selbst und in der Nutzung der Orte. Verschiedene Akteur:innen, die in diesen Prozessen für die Forschungsgemeinden aktiv waren, formten durch ihr Reden über und ihren Umgang mit der Ressource des Ortes die Räume und die auf sie bezogenen Entstehungserzählungen, wie sie für die Forschungsgemeinden bis heute wirksam sind.

5.2.3 Der religiöse Raum

Angesichts der untersuchten Forschungsgemeinden, die eine christliche Praxis pflegen, wird das Thema religiöser Raum für die Frage nach der Verräumlichung wichtig. In dieser Hinsicht sind Ort und Raum eng mit der Frage nach einer religiösen Qualität verknüpft. Diese religiöse Qualität ist durch eine Bestimmung bzw. Deutung als religiöser Raum bedingt.

Die Thematik des *religiösen Raumes* ist in den letzten Jahren in der Sozialforschung und in der Theologie viel diskutiert worden.[38] Dabei spielen nicht nur dezidiert kirchliche bzw. sakrale Orte wie der Kirchenraum eine Rolle, es kommt auch die Frage nach der religiösen Qualität anderer Orte in den Blick. Für meine Analyse sind zwei Definitionen relevant, aus denen ich zwei Qualitäten des religiösen Raumes ableite.

Jörg Lauster bestimmt als »Räumlichkeit der Religion«[39] die *materiale Gestaltung der Orte*, die sich v.a. in der Architektur von Kirchengebäuden manifestiert. Im Feld ist diese »Räumlichkeit der Religion« primär an den Kirchenge-

38 S. z.B. Eberhard Rothfuss/Thomas Dörfler (Hg.): Raumbezogene qualitative Sozialforschung (= Research), Wiesbaden: Springer VS, 2013 (Sozialforschung); Gerhard Wegner: Re-Sozialisierung der Religion? Die Rolle der Kirchen in inklusiven Sozialräumen, in: Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik 3 (2019), 235–264; Kim Knott: The Location of Religion. A Spatial Analysis, London, New York: Routledge, 2014; Thomas Erne/Peter Schüz (Hg.): Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion (= Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010. Auf eine tiefere Auseinandersetzung mit der Debatte insbesondere in der Theologie wird an dieser Stelle aus Platzgründen verzichtet.

39 Jörg Lauster: Raum erfahren. Religionsphilosophische Anmerkungen zum Raumbegriff, in: Thomas Erne/Peter Schüz (Hg.): Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, 23–33, hier 32. Lauster geht, ebenso wie Erne, in seinen Ausführungen vom Raum als materialem Ort aus. Für die Adaption der Definitionen in meiner Arbeit spielt diese andere Verwendung des Begriffes *Raum* jedoch keine Rolle.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bäuden festzumachen, die in ihrer Erscheinungsform bereits auf ihre religiöse Qualität hinweisen und entsprechende Erwartungen an Praktiken wecken, die mit diesem Ort verbunden werden. Davon möchte ich, einer Bestimmung von Thomas Erne folgend, eine »Räumlichkeit der gelebten Religion«[40] unterscheiden, d.h. einen Ort, der durch die *religiöse Praxis* bestimmt wird.

Religiöse Räume haben demzufolge zwei *religiöse Qualitäten*. Die eine Qualität ist *material* verhaftet. Diese konkrete materiale Gestaltung wird durch eine kulturelle Deutungspraxis als religiös bestimmt. Die Architektur eines Kirchengebäudes, die Verwendung christlicher Symbole oder von Bauelementen, die mit einer christlichen Praktik verbunden sind, z.B. ein Taufbecken, werden als material-religiöse Aspekte gedeutet. Die zweite Qualität leitet sich aus der dort stattfindenden religiösen Praxis ab, sie ist eine *praxeologische* Qualität.

Für die beiden Forschungsgemeinden spielen religiöse Räume in diesem doppelten Sinn eine grosse Rolle. Den Gebäuden und Orten ist eine material-religiöse Qualität zuzuschreiben. In dieser spezifischen materialen Qualität sind die Gebäude und Orte bereits den Deutungen der Forschungsgemeinden unterworfen, wenn diese sich mit den Gebäuden oder Orten auseinandersetzen und sie sich zu Eigen machen.[41] Die praxeologische Qualität zeigt sich v.a. in der ambivalenten Deutung der Relevanz der Gebäude und Orte für die religiöse Praxis der Forschungsgemeinden. Beispielsweise stehen verschiedene Deutungen der Kirchengebäude neben- und z.T. in Konflikt miteinander. Dies lässt sich exemplarisch an der gemeinsamen Nutzung der Gebäude der Erlöserkirche in Hamburg durch verschiedene Gemeinden und ihre unterschiedlichen Gruppen zeigen. Aber auch anderen Orten kommt durch die Praxis der Forschungsgemeinden eine religiöse Qualität zu. Dies wird insbesondere in der Arbeit des Himmelsfels sichtbar.

5.2.3.1 Religiöse Räume: die Erlöserkirche in Hamburg

Für die Forschungsgemeinde in Hamburg ist die Frage nach dem religiösen Raum eng mit den Kirchengebäuden verknüpft. Die Kirchengebäude sind zunächst in ihrer materialen religiösen Qualität zu bestimmen. Wie diese Gebäude und ihre Rolle für die Feier der verschiedenen Gottesdienste verstanden

40 Thomas Erne/Peter Schüz: Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion, in: Dies. (Hg.): Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, 9–19, hier 11.

41 Dies wird im Folgenden ausgeführt werden.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

werden, gestaltet sich jedoch je nach Gruppe der Akteur:innen unterschiedlich.

Die Erlöserkirche in Hamburg, in dem die interkulturelle Arbeit primär stattfindet, ist ein religiöser Raum. Das Kirchengebäude ist durch seine Architektur u.a. durch den Glockenturm, als Kirchengebäude bereits von Weitem erkennbar. Im Innenraum wird die materiale religiöse Qualität durch z.B. die Ausrichtung der Sitzbänke auf den Altarraum mit Kanzel, Taufbecken, Altar und Kreuz an der Rückwand hinter dem Altar ersichtlich. Diese materiale Qualität des religiösen Raumes wird jedoch von verschiedenen Akteur:innen im Feld als unflexibel empfunden; als etwas, das dem interkulturellen Bemühen um ein Teilen des Ortes mit verschiedenen Kirchen und Gemeinden entgegensteht. Daher möchten die Akteur:innen bauliche Elemente und feststehendes Mobiliar verändern, die material-religiöse Qualität des Raumes soll flexibler werden:

> Jetzt ging es darum Kirche am – in der Erlöserkirche grosses Transparent (.) aufzuhängen am Kirchturm, einfach um sichtbar zu machen, hier lebt der afrikanische Kontinent seine Glaubensposition. Leider hat uns der Denkmalschutz da jetzt erstmal 'n Riegel vorgeha/-gehängt.[42] Aber d/diese Überlegungen gibt's. Oder auch Gestaltung. Also zum Beispiel in der einen Kirche überlegen wir gerade, wie bauen wir die Kirche so, dass sie vielfältig nutzbar ist auch für die unterschiedlichen Gruppen, die sich da treffen. Da haben wir jetzt eine Kirchenbank rausgenommen, die zersägt (.) überlegen, wenn wir die Kirchenbänke an die Seite stellen oder ganz rausräumen, die Kirche mit flexiblem Gestühl machen, was passiert vorne mit dem Altar? (.) Und wie, wenn man den rausnehmen und einen flexiblen Altar dahin bauen, wie soll der gestaltet werden? Wie kann der Altarraum gestaltet werden, wenn der Denkmalschutz uns genehmigt, das Kreuz da abzunehmen? Haben wir dann ein mobiles Kreuz, wie soll das aussehen? Wie kann der Altarraum so gestaltet werden, dass klar ist, hier ist afrikanische Gemeinschaft Zuhause? (HH_Int_Hannah_03.06.2021, Abs. 42)

42 Interessant ist an dieser Stelle die besondere Situation, die mit dieser materiellen religiösen Qualität des Kirchengebäudes einhergeht. Das Kirchengebäude und seine religiöse Qualität sind in gewisser Weise einer Verrechtlichung durch den Denkmalschutz unterworfen. Dieser entscheidet über die Zulässigkeit von materialen Elementen, die den religiösen Ort bestimmen, und damit auch über die bleibende Bestimmung als material-religiöser Ort. (Für diesen Hinweis danke ich den Teilnehmenden der Fachtagung »Auf den Spuren von Architektur und Ritualisierung – Interdisziplinäre Perspektiven zur religiösen Nutzung von Räumen« in Bern, 21.-22. März 2024).

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der religiöse Raum der Erlöserkirche ist jedoch auch in einer praxeologischen Qualität bestimmbar, die sich insbesondere in der Nutzung des Kirchengebäudes für verschiedene Gottesdienste zeigt.

Die Entstehung der Kooperation in Hamburg ist eng mit der *Erlöserkirche* verbunden. Der Leerstand der *Erlöserkirche* führte von Überlegungen zu dem materialen Zustand der Leere zu einer Suche nach *neuen Konzepten für die Zusammenarbeit und Kooperation* vor Ort. Die gelungene Anbindung von zunächst einer, später zwei afrikanischen Kirchen an das Kirchengebäude, die dort Gottesdienst feiern, hat das Kirchengebäude in der Perspektive des Teams der Verantwortlichen wiederbelebt. Vor dem Hintergrund des Konfliktfeldes um die Nutzung von Kirchengebäuden und den damit verbundenen Beziehungen spielt für die beiden afrikanischen Kirchen die Verfügbarkeit eines Ortes für die Feier ihrer jeweiligen konfessionell und kulturell geprägten Gottesdienste und damit verbunden die Möglichkeit zur Verkündigung eine grosse Rolle. Zugleich ist der Gottesdienst der African Christian Church ein Abgrenzungsmoment für die zweite Generation in der ACC. Für die Jugendlichen und jungen Erwachsenen der ACC, die ihren eigenen Jugendgottesdienst im angrenzenden Gemeindehaus feiern, steht das Kirchengebäude für die, für sie selbst nicht mehr passende, ›afrikanische‹ Religionsausübung der Eltern.[43] Das Gemeindehaus wird damit (zeitweise) zu einem praxeologisch-religiösen Raum, indem es für die Jugendlichen den Raum für ihren Jugendgottesdienst bietet.

Der Erlöserkirche als religiösem Raum werden jedoch weitere Deutungen zugesprochen. Heute findet in der Erlöserkirche monatlich der International Gospel Service (IGS) statt, den die drei Kirchen, die lutherische Kirchengemeinde, die African Christian Church und die Christ Ambassadors Ministries International sowie weitere Einzelpersonen, gemeinsam verantworten.[44] Die Erlöserkirche wird damit zum Symbol für die gemeinsame Arbeit und die geteilte Verantwortung. Sie ist der Ort, an dem die neue, gemeinsame religiöse Tradition des IGS ihren Platz hat: »So and just to have THIS PLACE where those who doesn't go to regular church service can say: ›Okay, you know what, I am going to THAT place.‹ Is a very great blessing.« (HH_Int_David_10.04.2022, Abs. 46)

---

43 Dies betrifft z.B. die Gottesdienstsprache (Englisch, z.T. Twi), die Auswahl der Lieder oder die Thematisierung der Lebenswirklichkeit der Gottesdienstgemeinde. Zur Thematik Intergenerationalität s. Abschnitt 6.1.2.3.

44 Weitere Aspekte zum IGS beleuchte ich im Abschnitt 6.2.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Als weiterer religiöser Raum ist auch das zweite Kirchengebäude der Kirchengemeinde St. Ge-Bo für die interkulturelle Arbeit wichtig. In der *Dreieinigkeitskirche* werden üblicherweise die Gottesdienste der lutherischen Kirchengemeinde abgehalten. Die Konfirmationsgottesdienste des interkulturellen Konfi-Kurses werden jedoch ebenfalls in der *Dreieinigkeitskirche* gefeiert.[45] Die vermeintlich räumliche Trennung der Arbeitsbereiche der primär deutschen und der primär interkulturellen und afrikanischen Gemeindearbeit, symbolisiert in den Kirchengebäuden, wird so durch den Wechsel des Ortes der gemeinsamen Gottesdienstfeier und anderer Veranstaltungen beständig überschritten.

Damit kommt in den unterschiedlichen Nutzungsformen Gestaltungsmacht zum Ausdruck. Unterschiedliche Deutungen stehen dabei in Spannung zueinander. Vor dem Hintergrund des konfliktbehafteten Themas des Raumes bietet die Verfügbarkeit eines Kirchengebäudes für den eigenen Gottesdienst und die eigene Verkündigung für die beiden afrikanischen Kirchen ein Moment der Ermächtigung, da sie in ihrer Tradition Gottesdienst feiern können. Zugleich wird diese Deutung durch die Jugendlichen der ACC herausgefordert, da sie dieser afrikanisch-kulturell geprägten Form des Gottesdienstes eine eigene, weniger afrikanisch-kulturell geprägte entgegenstellen. Auch sie drücken darin ihre theologische Haltung aus. Diese Haltung manifestiert sich in der Feier eines eigenen Gottesdienstes an einem anderen Ort. Im Wechsel der Orte und in der Feier des IGS als interkulturellem Gottesdienst wird dargestellt, was konzeptionell in der Zusammenarbeit der drei Kirchen angelegt ist: die interkulturelle Zusammenarbeit, die auch in der Präsenz unterschiedlicher und gemeinsamer gottesdienstlicher Feiern an wechselnden Orten sichtbar wird.

5.2.3.2 Religiöse Räume: die Jubelkirche und andere religiöse Räume auf dem Himmelsfels

Auf dem Himmelsfels sind verschiedene Gebäude und Orte als religiöse Räume zu bestimmen. An ihnen wird das Verhältnis des Himmelsfels zur Präsenz unterschiedlicher theologischer Traditionen sichtbar.

Die *Jubelkirche* ist als religiöser Raum durch ihr Interieur erkennbar. Der Innenraum ist eher schlicht gestaltet. An der Rückwand der Holzkirche ist ein grosses Kreuz befestigt, davor steht ein Tisch, der ein Altar oder Abendmahlstisch zu sein scheint. Das Halbrund des Gebäudes gibt eine Konzentration des

45 Dies hat scheinbar primär praktische Gründe: u.a. ist der Kirchenraum grösser.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Blicks in die Richtung des Kreuzes vor; die Türen an der Vorderseite der Kirche können vollständig geöffnet werden und lenken damit den Blick von aussen in das Gebäude hinein auf das zentral hängende schlichte Kreuz. Das Gebäude ist leer, abgesehen von einem roten Teppichboden ist kein weiteres Mobiliar vorhanden.[46] Eine Umgestaltung des Kirchengebäudes durch den Einbau eines Taufbeckens wird mit der Pluralität der Traditionen, die für den Himmelsfels wichtig ist, in Verbindung gebracht:

> Bishop erzählt, während er mir die Jubelkirche zeigt:
>
> Er selbst komme aus einer Tradition, in der bei der Taufe der ganze Mensch untertauche, daher gebe es nun ein richtiges Taufbecken in der Kirche (Neben dem Abendmahlstisch ist eine Vertiefung in den Boden eingelassen, die mit einem Holzdeckel und dem Teppich, der auch im übrigen Kirchenraum liegt, verdeckt wird). Zehn Taufen seien hier schon vollzogen worden. (HF_TnB_B#1_IYSC_01.08.2020, Abs. 15)

Die Jubelkirche wird in der täglichen religiösen Praxis des Himmelsfels wenig genutzt. Als Gottesdienstgebäude in einer praxeologisch-religiösen Qualität wird sie nur zu wenigen, grösseren Veranstaltungen und Gottesdiensten gebraucht (One Spirit Camp, Gospel Day).Die Verortung auf dem Gelände scheint diese geringe Relevanz zu spiegeln. So ist die Jubelkirche nicht der geographisch zentrale Punkt des Geländes, auf dem Gebäude und Wege künstlich angelegt wurden. Zudem kam das Kirchengebäude nach einigen Jahren der Arbeit als Geschenk auf das Gelände, es wurde nicht aus eigenem Antrieb gebaut.[47] Die geographische Dezentralität des Kirchengebäudes wird symbolisch gedeutet und als Ausdruck der Distanzierung von einer Dominanz der institutionalisierten Kirche verstanden, die das Team des Himmelsfels im Kirchengebäude repräsentiert sieht:

> Wir hatten immer gesagt, der Himmelsfels soll keine Konkurrenz zur Kirche sein, weil er die Kirche nicht weiter spalten, sondern die Einheit der Kirche im Ganzen und ihren Dienst an allen Menschen stärken möchte. Deswegen hätten wir von uns aus niemals eine Kirche auf den Berg gebaut.[48]

---

46 Stühle oder Sitzkissen werden nur bei Bedarf aufgestellt.

47 S. die Darstellung im vom Himmelsfels veröffentlichten Material, Weth/Ogedegbe: Himmelsfels, 2017, 138–141.

48 AaO., 138.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Er grinst: Ja, ist doch super. Ich meine, allein schon Israel. Dass das der Mittelpunkt des Berges ist und die Kirche abseits weiter oben…
> (HF_TnB_E#1_HC_17.10.2021, Abs. 5)

Die für den Himmelsfels typischen Tagzeitengebete, die verschiedene Traditionen aufgreifen, finden an anderen Orten auf dem Gelände statt.[49] Dies spiegelt die zuvor dargestellte Distanzierung von der Dominanz einer einzelnen Tradition. Diese anderen Orte erhalten damit eine praxeologisch bestimmte Qualität als religiöse Räume.

In der Nutzung verschiedener religiöser Räume für die Gottesdienste und Gebetszeiten kommt dementsprechend die theologische Vielfalt zum Ausdruck, der der Himmelsfels sich konzeptionell verschrieben hat. Die Zurückhaltung gegenüber der institutionalisierten Kirche wird symbolisch durch die geographische Platzierung dargestellt und zugleich als theologische Haltung gedeutet. Dem Kirchengebäude werden verschiedene andere religiöse Räume gegenübergestellt, die im Gesamtzusammenhang der Arbeit und der Narrativentwicklungen des Himmelsfels zusätzliche Deutungen erfahren und in das (Selbst-)Verständnis der Abbildung theologischer Traditionsvielfalt eingebracht werden.[50]

In der Nutzung und Deutung der Kirchengebäude durch die Forschungsgemeinden werden daher Momente der Gestaltungsmacht ansichtig, die die Relevanz der genutzten Kirchengebäude und ihre Symbolkraft kontextualisieren und in der die Forschungsgemeinden durch Aneignung und Umdeutung der Gebäude ihre Deutung festlegen. In der religiösen Praxis als Deutungshandeln zeigt sich ein weiteres Moment der Gestaltungsmacht der Akteur:innen, in dem sie sich andere Orte zu Eigen machen und durch ihre gemeinsame Praxis als religiöse Räume deuten.

---

49 Häufig sind dies das Gebäude *Israel* und der Platz vor dem Gebäude; die Tagzeitengebete finden jedoch auch an anderen Orten statt (z.B. ein grosses Zelt, ein Stuhlkreis vor einem kleinen Gebäude).

50 Beispielsweise das Gebäude *Israel*: Die Architektur des Gebäudes Israel, das jüdische Symbolik aufnimmt (s. Abschnitt 2.1.3.2), wird als eine theologische ›Abrüstung‹ gedeutet; s. z.B. Weth/Ogedegbe: Himmelsfels, 2017, 136: »Aber das Haus ist auch ein wichtiges Symbol. Denn der Name Israel steht für unsere gemeinsamen Wurzeln. […] Nicht selten streiten wir darüber, wer den christlichen Glauben am Richtigsten lebt […]. Aber in diesem Haus Israel ist keiner von uns der Hausherr und keiner von uns gibt die ›Leitkultur‹ vor.« Interessant ist aus meiner Sicht dabei, dass diese interreligiöse Komponente sich nicht in der religiösen Praxis spiegelt.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

5.2.4 Der Raum der Begegnung

Die Verfügbarkeit eines Ortes wird in der Deutung der Teams der Verantwortlichen zu einem wichtigen Element der gemeinsamen Arbeit, wenn damit eine Umsetzung von programmatischen Zielen möglich wird. Ein Ziel ist es, Menschen miteinander in Kontakt zu bringen, da aus der Sicht der Verantwortlichen die konkrete Begegnung mit denen, die vermeintlich fremd sind, wichtig ist.[51] In Hamburg manifestiert sich dieses Anliegen an den genutzten Orten. Mit dem Ort (v.a. das Gemeindehaus im Stadtteil Borgfelde) werden verschiedene Aktivitäten und Veranstaltungen verbunden, die Begegnung zwischen Menschen initiieren sollen. Zugleich stellt diese programmatische Umsetzung eine Deutung des Raumes dar, über den (im Rahmen der Veranstaltungen) verfügt wird: eine Deutung als *Raum der Begegnung* und eine Umsetzung in einen *Raum für Begegnung*. Die Teams der Verantwortlichen bzw. die Forschungsgemeinden treten dabei als Gastgebende auf. Damit kann der Ort zu einem Raum werden, der Freiraum für Begegnungen zwischen Verschiedenen bietet.

Einen prägnanten Ausdruck findet die Deutung des Raumes als Freiraum für Begegnung in der Veranstaltung Café Mandela. Dieses sei von Beginn an als Raum der Begegnung konzipiert worden:

> Ich nähere mich einem Tisch, an dem ein Schwarzer Mann sitzt, weil Hezekiah vorhin, als er erklärt hat, was Café Mandela sei, auf ihn gezeigt hat – er sei schon von Anfang an dabei gewesen […] Ich frage ihn nach dem Anfang und dem Namen ›Café Mandela‹. Er beginnt zu erzählen, sei seien zunächst zu dritt gewesen (wenn ich das richtig verstanden habe, einer der beiden deutschen Gemeindepastoren, der Vorgänger von Pastor Hezekiah und er selbst); später hätten sie die Planungsrunde dann ausgeweitet; und er habe die Idee gehabt, man müsse etwas machen, um Weisse und Schwarze zusammenzubringen. Der Mann sagt, sie hätten überlegt, was sie dort machen sollen. Egal, habe er gemeint, einfach erstmal zusammensitzen und reden. Daraus sei das dann entstanden. […] Nach einer ersten Runde an Diskussion über dieses neue Café Mandela seien auch noch andere dazugekommen, einer der beiden anderen Männer am Tisch nickt und steuert noch etwas zu der Geschichte bei, spricht von ›we‹ – auch er war also mit dabei. Auf meine Frage, ob das passiert sei, was sie sich damals davon versprochen hätten, sagt der ältere Mann: ›Ja, auf jeden Fall!‹ (HH_TnB_B#13_CafMan_12.11.2022, Abs. 17)

51 S. hierzu auch Abschnitt 4.1.5.2.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Café Mandela soll damit in der Praxis darstellen, was die programmatische Intention der Verantwortlichen ist: Eine Begegnung zwischen Menschen zu ermöglichen und ein Stück weit zu initiieren, die sich sonst aufgrund weit entfernter Lebensrealitäten nicht begegnen würden. Café Mandela im Gemeindehaus als Ort, an dem Begegnung stattfindet, wird damit zum Moment der Gestaltungsmacht, der die programmatische Umsetzung der interkulturellen Gemeindearbeit zum Ausdruck bringt.[52]

Der Ort als *Raum der Begegnung* kann auch zu *Veränderungen im Selbstverständnis* der beteiligten Gruppen führen. Für manche führte die Begegnung zu einer veränderten Haltung:

> I think the whole thing is that our PRESENCE here is changing how/our congregations and because the thing is that where we used to be, we were not having this inter- or joint services. We used to be in a chu/in a German church building in Harburg and THERE we have our service and tha/das war's. So the German comes and have their own and they go. So we are living together but (.) living separately. And (.) but HERE there is this working together and

52 Über die Annahme dieser Aktivität als Möglichkeit zur Begegnung kann ich nur wenig Auskunft geben, da Café Mandela aufgrund der Covid-19-Pandemie erst zum Zeitpunkt meines Feldausstieges wieder stattfand. Ich gewann jedoch den Eindruck, dass die Menschen Café Mandela aus sehr unterschiedlichen Gründen besuchen. Viele kannten sich untereinander und wirkten sehr vertraut. In Feldgesprächen erzählten mir zudem einige Personen, dass sie regelmässig Café Mandela besuchten und die Gespräche dort sehr schätzten. Manche hoben die Begegnung zwischen Schwarzen und Weissen (bzw. Afrikaner:innen und Deutschen) hervor, andere verbanden dies eher allgemein mit einer angenehmen Zeit und gutem Essen. Die Männer, mit denen ich über die Gründung von Café Mandela gesprochen habe, habe ich gefragt, wer alles Café Mandela besucht: »Und wie lange es das schon gäbe? ›10 Jahre‹, meint der ältere Mann; einer der beiden anderen sagt: ›Nein, das kann nicht sein, der vorherige Pastor war ja noch dabei und Pastor Hezekiah ist schon seit 12 Jahren hier. Also mehr als das.‹ ›Oh, ja‹ meint der erste. Ich frage die drei, wie es denn nun sei, wer alles komme, ob auch Weisse kommen würden. Sie lachen, einer von ihnen sagt, es kämen aber viele, manchmal mehr Weisse als Afrikaner. Mittlerweile wechseln wir immer wieder zwischen Deutsch und Englisch hin und her, mischen manchmal. Einer von ihnen sagt (sogar zwei Mal), dass manche enttäuscht seien, wenn sie herkämen, sie würden ein ›richtiges Café‹ erwarten. Das sei nicht so. Café Mandela sei immer sehr gut besucht gewesen, bis Corona zumindest. Das habe einen ziemlichen Breakdown gegeben. Mein Eindruck ist, dass einige Leute sehr konstant kommen, sie kennen sich untereinander auch sehr gut. Einer von ihnen sagt: ›Ich komme immer. Ausser, ich vergesse es, so wie heute. Pastor Hezekiah hat mich angerufen, da bin ich gekommen.‹ » (HH_TnB_B#13_CafMan_12.11.2022, Abs. 17)

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> of course it's changing also some of the ways how we do things and it's of course affecting also the lives of the members, seen also in a broader view. (HH_Int_David_10.04.2022, Abs. 44)

Für andere hingegen rief der so gedeutete *Raum der Begegnung* kein Interesse an einer Ausweitung der interkulturellen Zusammenarbeit hervor. Im Verlauf der gemeinsamen Arbeit in Hamburg wurde eine bestehende Kooperation aufgekündigt, weil die Verantwortlichen keine Bereitschaft auf Seiten einer dazugekommenen methodistischen Kirche sahen, sich auf die konzeptionelle gemeinsame Arbeit einzulassen. Die *Programmatik des geteilten Raumes* führte in dieser Kooperation nicht zum Erfolg. Im Anschluss daran kam die Christ Ambassadors Ministries International hinzu, die sich aktiv an der Gestaltung des IGS beteiligt.

Im *Verhältnis der beteiligten Gruppen zueinander* spielt also die Gestaltung der konkreten Beziehung eine Rolle. Dass aus dem Gemeindehaus, in dem Begegnungen stattfinden, ein Raum für Begegnungen und sogar eine Zusammenarbeit entsteht, versuchen die Verantwortlichen durch die programmatische Gestaltung der Beziehung zu initiieren. In dem Moment, wo aus diesem Angebot jedoch keine vertiefte Zusammenarbeit erwächst, spielen die Verantwortlichen ihre Seite der Gestaltungsmacht über den Ort der Begegnung einseitig aus, die zuvor geteilte Gestaltungsmacht wird der anderen Partei entzogen, da diese die Bedingungen dafür nicht erfüllt hat. Die Momente der Gestaltungsmacht sind hier also sehr ambivalent, die Verfügbarkeit über den Ort wird geteilt, entzogen und zugleich einer neuen Gruppe eröffnet.[53]

5.2.5 Die Umkehrung der Verhältnisse: Aus Gästen werden Gastgeber:innen

Raum als Thema der Gestaltungsmacht ist eng mit der Frage nach der Befugnis über die Orte und Räume und nach den Rollen verbunden, in denen diese Befugnis ausgeübt wird.

Vor dem Hintergrund der konfliktbehafteten Thematik der Vermietung von Gebäuden an internationale Gemeinden und den damit häufig einher-

53 Ich möchte hier noch einmal auf die Dynamik der Gestaltungsmacht hinweisen, die ich an diesem Beispiel im Abschnitt 3.2 aufgezeigt habe. Für die Darstellung der Verfügbarkeit über den Raum ist jedoch an dieser Stelle das Moment der Gestaltungsmacht, das in der Verweigerung der methodistischen Kirche steckt, nicht relevant.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gehenden schwierigen Beziehungen zwischen Vermieter:innen und Mieter:innen, manchmal auch Einladenden und Gästen, sind die im Folgenden aufgezeigten Dynamiken besonders relevant.[54] Die *Rollen von Gastgeber:innen und Gästen* und, damit zusammenhängend, das Thema *Gastfreundschaft*, werden vielfach problematisiert, da es häufig asymmetrische, paternalistische (Macht-)Verhältnisse zwischen den Beteiligten produziert.[55] Dabei können die

54 Einsicht in die praktische Seite dieses Themas bieten z.B. Handreichungen der Landeskirchen zum Thema Vermietung von (Kirchen-)Gebäuden an internationale Gemeinden, s. Ev. Kirche von Westfalen/Ev. Kirche im Rheinland (Hg.): Gemeinden anderer Sprache und Herkunft, 2011. Von Seiten der internationalen Gemeinden reflektieren verschiedene Stimmen das Thema kritisch, s. Peter Mansaray: Relationship between Migrant Churches and the Evangelical Lutheran Church in Germany, in: Haus Kirchlicher Dienste der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers (Hg.): Glauben leben – vielfältig, international, interkulturell, Hannover, 2012, 37–39; John Uzuh: Erwartungen von Migrationskirchen an deutsche Landeskirchen, in: Neue Regeln in Gottes Wohngemeinschaft. Studientagung zu einer migrationssensiblen Ekklesiologie, Evangelische Akademie Bad Boll, 1. bis 2. April 2019, Frankfurt a.M.: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP), 2019, 41–46. Claudia Hoffmann benennt aus theologisch-empirischer Sicht das Vermietungsmodell als ein Modell der Beziehungsgestaltung zwischen internationalen und Landeskirchen in der Schweiz. Dieses sei häufig mit asymmetrischen Beziehungen verbunden, s. Hoffmann: Migration, 2021, 76–78. Bendix Balke greift das Thema Raum metaphorisch im Kontext ekklesiologischer Überlegungen zu einer integrativen, migrationssensiblen Kirche auf, s. Bendix Balke: Begrüßung zur EKD-Studientagung »Neue Regeln in der Wohngemeinschaft Gottes. Studientagung zu einer migrationssensiblen Ekklesiologie«, in: Neue Regeln in Gottes Wohngemeinschaft. Studientagung zu einer migrationssensiblen Ekklesiologie, Evangelische Akademie Bad Boll, 1. bis 2. April 2019, Frankfurt a.M.: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP), 2019, 4–5.

55 Kritische Reflexionen zum Konzept der Gastfreundschaft im theologischen Kontext bieten Matthew R. Robinson: »Fake Friends«, Migration und Freundschaft, in: Pastoraltheologie 107 (2018), 333–352; Nagy: Migration, 2009, 237–243. Letty M. Russell geht in ihrem Verständnis von Hospitalität von der Gottesbeziehung aus, die sie als Grundlage für die menschlichen Beziehung versteht, s. Letty M. Russell: Just hospitality. God's welcome in a world of difference, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2009, 18–19; 101–102. Auch Frank Weber nimmt den Begriff der Gastfreundschaft kritisch auf, deutet ihn jedoch mit Russel als Gastfreundschaft Gottes um, s. Frank Weber: Theologische Grundlagen für eine christliche Jugendarbeit in der Migrationsgesellschaft, 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, 64–78, hier 73–74.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erfahrungen von struktureller Marginalisierung, Diskriminierung und Rassismus im Zusammenhang mit Migrationskontexten, die im Feld formuliert werden, als übergreifender gesellschaftlich-politischer Kontext vorausgesetzt werden.[56]

Im Feld wird diesem problematischen Umstand mit einer Umdeutung der verfügbaren Orte und Räume bzw. der Neubesetzung der unterschiedlichen Rollen (als Gäste oder Gastgeber:innen) begegnet. In verschiedenen (diskursiven) Praktiken wird eine Aufhebung der Verhältnisse zwischen Gästen und Gastgebenden in eine (gleichberechtigte) Gemeinschaft hinein evoziert. So werden das Thema Gastfreundschaft und die Rolle der Gastgeber:innen mit einer spezifischen Deutung von Teilhabe verbunden: Die Idee der *Teilhabe am Ort* (im Sinne der Mitgestaltung, aber auch des Besitzes) wird als *Teilhabe an der Gemeinschaft vor Ort* gedeutet. Aus Gästen werden Teilhabende, die zugleich zur Mitarbeit angehalten werden. Dies zeigt sich auf dem Himmelsfels besonders in einem Sprachspiel, in dem von einem »verschenkten Berg«[57] die Rede ist. In einer kurzen Erzählung wird der Himmelsfels symbolisch durch die Übergabe von gedruckten Visitenkarten an die Teilnehmenden ›verschenkt‹, mit der Aufforderung, dieses ›Geschenk‹ selbst weiterzugeben.[58] Dies illustriert die Idee des geteilten Raumes als Teilhabe. Die Aufhebung der Rollen von Gästen und Gastgebenden zeigt sich in der Folge in ritualisierten Konzepten von Gastfreundschaft und der Rolle als Gastgeber:innen. Diese werden scheinbar von vielen, auch nur temporär mitarbeitenden Personen, verinnerlicht und in Praktiken umgesetzt. Die Mitarbeitenden[59] werden zu Gastgeber:innen, die neue Gäste begrüssen und sie zugleich in die Gemeinschaft aufnehmen (sollen):

> I mean, as even as volunteers (.), we make sure that (.) – I mean, we have, like, when we are the volunteers, we are kind of the face of Himmelsfels. When they come, they see us (.). […] So we make sure that everybody is treated equally and that they feel safe, and they are heard, and all their needs are at least HEARD, because we can't fulfill everything but at least we attempt, we try (.). (HF_Int_Bhumi_03.03.2021, Abs. 34)

56 S. Abschnitt 4.1.3.2.

57 HF_TnB_E#1_HC_17.10.2021, Abs. 9; Himmelsfels Gästebetrieb gemeinnützige GmbH: Visitenkarte – Verschenkter Berg.

58 Dieses Motiv hat Anhalt an das Narrativ, s. Abschnitt 5.3.3.1.

59 Gemeint sind hier die internationalen Freiwilligen, die über kirchliche Freiwilligenprogramme i.d.R. für ein Jahr kommen und mitarbeiten.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auch in Hamburg finden eine Umdeutung und eine Aufhebung des Mieter:innen-Vermieter:innen-Verhältnisses mittels einer Idee eines geteilten Raumes, der Mitarbeit voraussetzt, statt. Diese Idee wird als konzeptionelle Forderung umgesetzt. Die Mieter:innen sollen keine passiven Gäste bleiben, sondern *als Partner:innen* die Gebäude nutzen und somit den Raum mitgestalten und -bespielen:

> Und es war ganz klar am Anfang, dass die damalige Pastoren ganz klar darauf hingedeutet hatten: ›Wir wollen kein Nebeneinander. Wir wollen mit euch – wenn wir euch die Kirche geben zur Miete, dann möchten wir von euch lernen, wir wollen mit euch gemeinsam AUF EINEN WEG SEIN.‹ Und der Impuls sozusagen kam von die Pastoren damals, Bernd und [Name2], die damalige Pastor [Name1] gesagt haben: ›Ne, es geht nicht nur um, um Räumenutzung, ja, es geht um zu gucken, was können wir gemeinsam tun? Wir können von euch auch lernen, ihr könnt auch von uns lernen.‹ (HH_Int_Hezekiah_11.06.2021, Abs. 2)

Aus dieser Konzeption der *internen Zusammenarbeit* resultierten im weiteren Verlauf die Entwicklung alternativer Leitungsmodelle und die (intendierte) Veränderung von strukturellen Bedingungen für die Übernahme von gemeinsamer Verantwortung, auch in organisatorischer oder finanzieller Hinsicht.[60]

Der (programmatisch) geteilte Raum ermöglicht zudem eine Umkehr der Rollen. Aus Gästen (oder Mieter:innen) werden Partner:innen und damit auch Gastgeber:innen. Die Akteur:innen heben hervor, was diese Rollenverschiebung für sie bedeutet:

> Hezekiah kommt dann durch den Mittelgang nach vorne, begrüsst alle und stellt sich vor. Das hier sei der Ort des Afrikanischen Zentrums, eine Arbeit, die sie schon lange machen: seit 2006 interkulturelle Begegnungsarbeit; Zusammenarbeit mit der Gemeinde, IGS und Chor – darauf seien sie stolz, heute Gastgebende sein zu dürfen. Normalerweise mit grossem afrik. Essen – diesmal wegen Corona leider ohne. (HH_TnB_B#10_AZB_18.09.2021, Abs. 24)

Gastgeber:innen sind verantwortlich für die Gestaltung und Durchführung einer Veranstaltung, sie sind als solche sichtbar, heissen andere willkommen und entscheidend darüber, wer eingeladen wird. Die Rolle als Gastgeber:in öffnet

60 Dies habe ich im Abschnitt 4.3 dargestellt.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

damit die Möglichkeit zur Entscheidung darüber und zur Deutung dessen, was wie innerhalb der Veranstaltungen passiert. Zugleich hat die Rolle der Gastgeber:innen eine wichtige Funktion über die Veranstaltung hinaus. Sie ermöglicht eine gewisse Ermächtigung für die involvierten Personen. Die Reflexion der gemachten Erfahrungen zeigt jedoch auch, dass die gemeinsame Arbeit als Gastgeber:innen mit Konflikten verbunden ist.

Diese Deutung des geteilten Raumes und damit verbunden das Thema Gastfreundschaft sowie der intendierten Machtkritik lässt sich vor dem Hintergrund einer *Topologie der Hospitalität* weiterdenken, wie Kathrin Busch sie entwirft.[61] Dabei führt der Raum der Religion zu einer Topologie der Hospitalität, die kritisch nach Machtverhältnissen im Zusammenhang mit Räumen fragt.

Busch versteht den Raum der Religion als gedeuteten Raum, losgelöst von einer materialen Qualität. Sie geht von einem Verständnis von Religion als Beziehungsgeschehen zwischen Menschen aus. Der Raum der Religion wird demzufolge »in den zwischenmenschlichen Konstellationen«[62] konstituiert. Er ist daher Raum der *Sozialität* und *Relationalität*. Dies schliesst auch die nichtverfügbare Beziehung zum Transzendenten mit ein. Der Raum als Sozialität und Relationalität verstanden, kann daher nur als eine reziproke Beziehung begriffen werden. Den anderen einen Raum ›geben‹ zu können (*Hospitalität*) setze immer voraus, den Raum vorher selbst ›empfangen‹ zu haben.[63] Damit ist der Raum als relationale Beziehung immer zugleich *verfügbar und entzogen*.

Diese Topologie der Hospitalität lässt sich mit der vorgestellten diskursiven Praktik des geteilten Raumes in Verbindung bringen. Sie ist eine kritische Perspektive auf die asymmetrischen Machtverhältnisse zwischen Gästen und Gastgeber:innen im gedeuteten Raum: »Denn die Idee einer Gabe des Raumes im Sinne der Hospitalität gründet auf einem Raumdenken, das die ungefragte Aneignung und Besetzung von Raum problematisiert.«[64] Ein solches Anliegen ist auch im vorliegenden Beispiel der Idee des geteilten Raumes zugrunde gelegt, der als materialer Ort geteilt und im Miteinander belebt werden

61 S. Kathrin Busch: Kraft der Räume, in: Thomas Erne/Peter Schüz (Hg.): Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, 53–65.

62 AaO., 55.

63 S. aaO., 56–57. Busch stellt dies in einen schöpfungstheologischen Zusammenhang.

64 Busch, Kraft, 2010, 56.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

soll. Deutlich wird an dieser Stelle noch einmal die Unterscheidung der beiden Dimensionen von Ort und Raum. Während der geteilte Raum als Raum der Hospitalität verstanden und als machtkritische Deutung aufgerufen wird, die sich in einer Umkehr der Rollen zwischen Gästen und Gastgeber:innen widerspiegelt, stellt sich die Verfügbarkeit über den materialen Ort u.U. anders dar, wenn die Besitzverhältnisse und strukturellen Mitsprachemöglichkeiten betrachtet werden.[65]

Die Gestaltungsmacht, die in den Dynamiken um den geteilten Ort zum Ausdruck kommt, kann mit dieser theologischen Relativierung der Raumverfügbarkeit in Verbindung gebracht werden. Vor dem Hintergrund des Konzeptes einer ekklesiologisch begründeten Gemeinschaft, das dem Handeln in beiden Forschungsgemeinschaften zugrunde liegt, können die Praktiken des Raum-Gebens und Raum-Teilens und die Verschiebung der Rollen zwischen Gästen und Gastgeber:innen bis hin zur (intendierten) Auflösung dieses Verhältnisses als Momente der Gestaltungsmacht verstanden werden, die die Gestaltungsmacht auf alle Beteiligten ausweiten. Zugleich wird dadurch die Macht über den Raum von der Idee des Besitzes und der nur einseitig verfügbaren Ressource gelöst. Die einzelnen Personen können so, auch als Repräsentant:innen ihrer Kirchen oder Gemeinden, sichtbar den Raum mitgestalten.

5.2.6 Ein Freiraum für Entfaltung und Identifikation

Des Weiteren eigenen sich einzelne Personen Ort und Raum persönlich an. Mit dem Himmelsfels als Ort werden zwei spezifische Deutungen als *Raum der persönlichen Lebenserfahrung* verbunden. Teilnehmende verstehen und erleben den Himmelsfels als einen Freiraum für ihre individuellen Bedürfnisse. Der physische, material gestaltete Ort bietet zudem einen Anknüpfungspunkt für die Verortung der je persönlichen Lebensgeschichte (Identifikation) und für die persönliche Aneignung.

65 Busch nimmt die materiale Dimension der Hospitalität in den Blick, indem sie auf die Architektur der Orte zu sprechen kommt. »Der Raum der Religion gewinnt Realität in dem Empfang, den man einem anderen Menschen bereitet und durch den man ihm Raum gibt. Folglich ist die Räumlichkeit der Religion in der profanen Architektur des Wohnraumes oder des Gastraumes zu suchen und nicht im Sakralbau von Gotteshäusern.« (Ebd.) Der Aspekt der architektonischen Gestaltung von Orten wird aufgrund des Zuschnitts meines Forschungsprojektes und der Daten an dieser Stelle nicht weiter vertieft.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

5.2.6.1 Ein Freiraum für die eigene Entfaltung

Der Himmelsfels wird als Freiraum für die eigene Entfaltung gedeutet. Dies beschreibt den Raum, der für die Teilnehmenden dort geschaffen und angeboten wird und den sich die Teilnehmenden auch zu Eigen machen. Sie nutzen den ihnen zur Verfügung stehenden Raum, probieren sich aus oder bringen eigeninitiativ ihre Fähigkeiten ein. Dieses intentionale Handeln ist mit der Deutung verbunden, dass der Himmelsfels einen Raum für Möglichkeiten biete, um Dinge auszuprobieren und um Begabungen und Talente ausleben zu können, die an anderen Orten häufig keinen Platz finden: »Gebet einer Beteiligten: Danke für den Raum, in dem sich alle hier entfalten können und ungeahnte Talente hervorkommen.« (HF_TnB_D#5_IYSC_04.08.2021, Abs. 4)

Die Erfahrung positiver Wertschätzung und Ermutigung wird im Feld von vielen Teilnehmenden formuliert. Insbesondere die Jugendlichen und jungen Erwachsenen erfahren darin eine Ermächtigung. Eine solche Deutung eines Raumes der Wertschätzung und Ermutigung spiegelt sich auch in der Reflexion des Himmelsfels als Gegen-Ort, der insbesondere vor dem Hintergrund negativer sozialer Erfahrungen positive Erfahrung und Wertschätzung ermöglicht und vermittelt. Mit dem Begriff *Gegen-Ort*, in loser Anlehnung das Konzept der Heterotopien von Michel Foucault,[66] beschreibe ich die Erfahrung der Wertschätzung auf dem Himmelsfels, die viele Akteur:innen als besonders beschreiben. Diese Erfahrung sei ein grosser Kontrast zu den marginalisierenden Erfahrungen, die sie vielfach ausserhalb des Himmelsfels machen würden. Sie betonen die hohe Sensibilität für Emotionalität und Verletzlichkeit, der Himmelsfels böte einen *geschützten Raum*:

> Es ist im Endeffekt wie, wie, wie so 'n kleiner Rückzugsort auch, das trägt die Menschen sehr fü/vom/für für einen Moment aus der Gesellschaft rausgenommen werden können und sich anders erleben dürfen und können (.), und das ist, das, das ist was, das ist eine Besonderheit an diesem, an diesem Ort. Das trägt, das trägt diesen – das trägt diesen Ort wirklich (.), dass Menschen dort nicht (.) sozusagen den Rollenstrukturen unterliegen müssen, die sie in der Gesellschaft einnehmen, sondern sich ganz neu finden können. Das ist, glaub ich (.), etwas sehr Besonderes (.) für einen Moment. Also wir arbeiten

66 Foucault versteht unter Heterotopien »Gegenräume« (110), diese seien Utopien an realen Orten, s. Michel Foucault: Die Heterotopien, in: Bernhard J. Dotzler (Hg.): Schriften zur Medientheorie, Berlin: Suhrkamp, 2013, 119–127. Ich lehne mich hier lose an dieses Konzept an, um die Verbindung zwischen positiv-utopischen Erfahrungen und Orten hervorzuheben.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> auch mit Flüchtlingen zum Beispiel zusammen oder Menschen aus geflüchteten Regionen und dass sie dort die Möglichkeit haben, (.) mit uns zu essen, dass wir ihnen zuhören, dass wir (.), dass wir IHRE Art und Weise, wie sie Dinge benennen (.) oder ihre Vorstellung, dass wir das wahrnehmen (.), aber auch mit unseren Vorstellungen und unseren kulturellen Background auch austauschen können. Dass sie sozusagen das auch erleben können, dass wir sagen – das, das ist zum Beispiel ein ganz, ganz entscheidender Faktor, dass sie auch als Menschen wahrgenommen werden und nicht einfach nur separiert und jedes Mal: ›Ah okay, wir sind irgendwie alle gleich, aber sind dennoch irgendwie getrennt.‹ (HF_Int_Miguel_19.02.2021, Abs. 32)

Der Himmelsfels als Freiraum für die persönliche Erfahrung, insbesondere für Jugendliche und junge Erwachsene, hat Anhalt an die programmatische Gestaltung der Jugendarbeit auf dem Himmelsfels.[67] Dabei spielen die Förderung von Persönlichkeit, der religiösen Erfahrung, aber auch die Intention, konträr zu gesellschaftlich-sozial erfahrener Marginalisierung Freiräume bieten zu wollen, eine wichtige Rolle. Die Gestaltungsmacht ist an dieser Stelle primär als die persönliche Gestaltungsmacht der Teilnehmenden zu verstehen. Zugleich stellen die geschaffenen und angebotenen Freiräume auch die Gestaltungsmacht des Teams der Verantwortlichen dar, indem sie Räume *für* die Teilnehmenden eröffnen, die diese für sich nutzen können.

5.2.6.2 Identifikation und Aneignung

Ein zweites Moment des Himmelsfels als Raum der persönlichen Lebenserfahrung sind die Deutungen, die im Kontext der individuellen Lebensgeschichten mit dem Ort verbunden werden. Darin geschieht eine persönliche Aneignung des Ortes durch die Teilnehmenden. Die Deutungen, die die einzelnen Personen hier auf den Himmelsfels als Raum übertragen, sind vielfältig und individuell. Gestaltungsmacht wird also an dieser Stelle durch vielfältige *Deutungen* ausgeübt, durch eine *Pluralität* der Akteur:innen und in einer *inhaltlichen Vielfalt.*

Ein Beispiel zeigt sich in einem Verständnis des Ortes als Identifikationsmoment.[68] So werden der Ort und die eigene Lebensgeschichte positiv miteinander verbunden. Einige Personen beschreiben ihn als einen Ort und Raum

67 S. Abschnitt 6.1.2.

68 Andere Teilnehmende verstehen den Himmelsfels z.B. für sich selbst als neue Heimat. Zu solchen Identifikationsmomenten gehört auch die Hoffnung bzw. der Wunsch der Verantwortlichen, dass die inhaltliche Bedeutung der erlebten Gemeinschaft über den

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von lebensgeschichtlicher Bedeutsamkeit für sie selbst. Eine Person, die schon seit vielen Jahren auf den Himmelsfels kommt, formuliert eine tiefe Verbundenheit mit dem Ort:

> Für ihn sei das [IYSC, LK] eine Woche voll Freiheit. Abschalten, keine Pflichten, alles zurücklassen. Er habe sich hier gefunden, könne hier wieder Jugendlicher sein, sich so wie früher benehmen, tragen, was er wolle. Wieder mit Gott in Verbindung sein. (HF_TnB_B#1_IYSC_03.-04.08.2022, Abs. 23)

Am Ort entfalten sich also unterschiedliche Dynamiken, die v.a. die Gestaltungsmacht der Einzelnen hervorheben. Die individuelle Gestaltungsmacht in freier Entfaltung, Aneignung und Identifikation spiegelt die programmatische Intention des Himmelsfels, die Einzelnen in der Gemeinschaft achten zu wollen. Im Kontrast zu diesen durch die Individuen als positiv erlebten Momenten stehen Dynamiken der Abgrenzung oder Distanzierung der Teilnehmenden von angebotenen Aktivitäten oder zu einem konkreten Inhalt.[69] In diesen Fällen ist anzunehmen, dass zu den oben geschilderten positiven Identifikationen auch kritische Distanzierungen bzw. Nicht-Identifikation treten können. Solche negativen Einschätzungen kamen jedoch in Feldgesprächen und Interviews mit verschiedenen Personen nicht konkret zur Sprache.

5.2.7 Verräumlichungsprozesse: materiale Gestaltung und ihre Deutung

Ein besonderes Moment der Gestaltungsmacht zeigt sich in der Konstruktion von Ort und Raum, in Verräumlichungsprozessen. Diese Verräumlichungsprozesse stehen in Zusammenhang mit *materialen* und *strukturellen Bedingungen*. Eine Dimension der Deutung wird insbesondere in der Verwendung von Symbolen und im Zusammenhang mit Praktiken des Erzählens sichtbar.

Die Konstruktion des Ortes, d.h. die Gegebenheiten vor Ort und ihre bauliche Gestaltung, zeigen sich im Feld als fluide; die Orte und Gebäude werden genutzt und immer wieder umgebaut und verändert. Der Ort (und die Gebäude) entstehen durch diese Art des Bauens, Gestaltens und Anpassens. Die Konstruktion der Orte ist daher ein *Akt der materialen Gestaltung*. Diese materiale Gestaltung ist zugleich durch *Deutungsprozesse* geformt. Die Geschichte

---

Moment hinausreiche. Auf den Punkt der persönlichen Relevanz für die Jugendlichen gehe ich im Abschnitt 6.1.5.3 ein.

69 Dies führe ich im Abschnitt 6.1.5.1 konkreter aus.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Himmelsfels[70] wird mittels verschiedener Erzählpraktiken an den Ort geknüpft, dadurch wird der Ort durch Deutung in und durch Materialität und Erzählpraktiken geformt. Darin wird zugleich im Fall des Himmelsfels die Entstehungserzählung und theologische Deutungen des Himmelsfels abgebildet.

Als materiale Konstruktionen werden die Orte von den Forschungsgemeinden bzw. den Akteur:innen verändert und gestaltet. Konkrete Bauanlässe (z.B. der Umbau des Gemeindehauses neben der Erlöserkirche) oder eine permanente Anpassung der Gebäude und Gegebenheiten an die jeweiligen Bedürfnisse sind Teil der täglichen Arbeit der Leitungsteams und weiterer Mitarbeitender, insbesondere auf dem Himmelsfels. Die materiale Veränderung ist entsprechend ein andauernder Prozess. In diesem intentionalen Handeln erweisen sich die Akteur:innen als gestaltungsmächtig. Dabei werden zugleich zwischen den Akteur:innen Machtmomente verhandelt, die in der Verfügbarkeit über Ressourcen, insbesondere Geld, sichtbar werden. Beispielsweise berichtet Hezekiah im IGS im Rahmen der Informationen und Abkündigungen:

> Und als weiteres, steht Weiterentwicklung dieses Standorts, Afrikanisches Zentrum. Wir haben vor unseren Ort als einen interkulturellen Ort zu etablieren und das bedeutet, wir brauchen mehr Kapazität an Räumlichkeiten. Wenn man sieht, die einzige Möglichkeit zu treffen, die wir haben, ist Café Mandela [gemeint ist das Gemeindehaus, in dem Café Mandela stattfindet]. Das ist zu eng, veraltet und so weiter. […] Und da haben wir auch einen Spendenaufruf gestartet. […] Und das wird nicht dabei bleiben. Wir werden auch diese Kirche umgestalten. Die Bänke werden gesägt und werden frei aufgestellt werden, damit wir hier auch beweglich sein können. (HH_TnB_A#2_IGS_13.09.2020_online, Abs. 5)

Im Fall des Himmelsfels wird diese Art der materialen Gestaltung mit expliziten Deutungen verbunden. Die permanente, bauliche Veränderung des Geländes und seiner Gebäude wird in einer Spannung zwischen *Kontinuität* und *Vorläufigkeit* gedeutet:

> Ja und das ist ein bisschen die Vision jetzt der Weltstadt auf Rädern, gleichzeitig mit dem: ›Wir sind hier nicht an einem, sozusagen, an einem bleibenden Ort,‹ obwohl er jetzt schon ziemlich fest hier ist, aber wir haben sozusagen im Grunde diese (.) diese freie bewegliche Stadt (.) und die auch ver-

70 S. zur Geschichte des Himmelsfels und ihrer Funktion genauer Abschnitt 5.3.3.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> gänglich ist, […] viel mit Holz gebaut, so (beide lachen). Spannend ist, dass wir das als Nachhaltigkeit sehen aber (lacht .) Die Vergänglichkeit ist auch nachhaltig am Ende. Das ist sozusagen dann auch nochmal so eine andere Sache, die so ganz im Hintergrund irgendwie mitläuft: im Grunde einen Ort zu schaffen, der sehr nachhaltig ist, weil im Grund nicht viel mit Beton (.) gebaut wird, sondern vor Ort mit Leuten die jetzt (4 Sek.) ja, hier sind. (HF_Int_Lukas_04.08.2022, Abs. 48)

Diese Spannung wird in Verbindung mit der ekklesiologischen Vorstellung einer interkulturellen Kirche gebracht, die nur in Bewegung zu erfahren und damit explizit nicht statisch ist. Den Materialien selbst wird eine hohe Bedeutung zugemessen. Beispielsweise wird die Erzählung über die Entstehung des Geländes aus Müll als Baumaterial in der Deutung der materialen Qualitäten wiederholt und als Besonderheit hervorgehoben.

> [D]das atmet eigentlich der ganze Berg also mit der Bauschuttdeponie über (.) über die Bauwagen, die eigentlich auch ausgemustert sind, bis hin zu den Steinen um Israel, die HIER ge/gebrochen sind (.) über die ganzen fliegenden Bauten, halt viel mit Holz und eigentlich vieles, was eigentlich noch mal neu neu gemacht wurde und neu ins Licht gerückt wurde. (HF_Int_Lukas_04.08.2022, Abs. 50)

Dem so gedeuteten Raum wird durch einzelne Akteur:innen sogar eine gewisse eigene Wirksamkeit zugeschrieben. Diese entfalte sich in einer besonderen Atmosphäre:

> Du läufst durch so einen Hang und da ist überhaupt kein richtiger Weg und auf einmal steht da eine Sauna. So, okay, was ist hier los? Also du bist halt immer wieder überrascht von irgendetwas. Und Wasser läuft nicht einfach ab, sondern Wasser läuft halt durch so ein Mosaik, ein MOSAIK-AQUÄDUKT. Ja? also so (.) die Sonne scheint nicht einfach nur durch ein Fenster, sondern das sind irgendwie zwei Fensterscheiben und da ist ein Bild drin und in dem Bild sind noch kleine Bibelverse und irgendjemand hat sich da noch was dazu ausgedacht. Es gibt halt – es ist halt immer wieder so ein – also es steckt halt so viel Geschichte – du kannst eigentlich an jeden Ort gehen auf dem Berg und mit dem, was du siehst, eine Geschichte erzählen, eine Andacht erzählen oder einfach die Fresse halten und es wirken lassen. Also du kannst es halt immer so nutzen, wie du es gerade irgendwie auch brauchst. (HF_Int_Georg_16.02.2021, Abs. 52)

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

5.2.7.1 Narrativ des Raumes und materiale Gestaltung[71]

Eine besondere Verbindung des Raumes mit Praktiken des Erzählens kann auf dem Himmelsfels beobachtet werden. Darin werden besondere Formen von Deutungsmacht ersichtlich, die materiale und imaginative Aspekte des Gestaltungsprozesses verbinden und über eine erste Deutung hinausführen. Die Architektur des Himmelsfels, seiner Gebäude und einzelner Bauelemente wird herangezogen, um an ihnen die Entstehungserzählung der Gemeinschaft oder einzelner Aspekte zu verdeutlichen und wiederholt zu erzählen.

Ein Beispiel ist die Verwendung von Mosaiken. *Mosaike* begegnen auf dem Himmelsfels überall. Beim Bauen wurden sie verwendet, um z.B. die Waschräume zu fliesen, Wege zu pflastern, Mülleimer zu dekorieren oder Symbole in die Bodenflächen von Gebäuden zu integrieren.[72] Die Verwendung der Mosaike als Bauweise wird in Zusammenhang mit einem Motiv des Narrativs gebracht. Mosaike, aus vielen kleinen Steinen bestehend, spiegeln das anthropologische Grundverständnis des Himmelsfels. Jeder einzelne Stein sei wichtig und Teil eines Ganzen.[73] Daneben tritt das Mosaik als Bauweise, die es erlaube, altes Material wiederzuverwenden.[74] Für den Himmelsfels ist dies jedoch nicht nur eine pragmatische Nutzung von vorhandenem Material, die Verwendung wird vielmehr mittels eines narrativen Motivs gedeutet, das mit der Entstehungserzählung verbunden ist. Aus Altem, vermeintlich Unbrauchbarem, Gebrochenem werde etwas Neues geschaffen:

> [Ein] Berg aus deutschem Schutt, deutschem Bauschutt, […] gesellschaftlichen Leftovers, der (.) neu gerettet wurde, nicht aufgegeben ist, verloren ist, neu zusammengesetzt, auch schon ein grosses Mosaik, als Berg, wenn man so will, ein Berg aus Scherben, auf dem jetzt aber wieder was wächst. (HF_Int_Hermann_04.08.2022, Abs. 4)

---

71 Mit diesem Thema habe ich mich an anderer Stelle auseinandergesetzt, s. Lisa Ketges: Greifbare Interkulturalität. Greifbare Interkulturalität. Das Wechselspiel von Narration, Erleben und materialer Gestaltung aus empirischer Perspektive, in: Theologische Zeitschrift 78 (2022), 104–130.

72 Der Himmelsfels verweist auf eine eigene »Mosaikwerkstatt« und die Arbeit mit Mosaiken, bei der man sich von der Arbeit Antonio Gaudís inspirieren lassen, s. Weth/Ogedegbe: Himmelsfels, 2017, 200.

73 S. Abschnitt 4.1.2.2.3.

74 So wird es in verschiedenen Momenten immer wieder erzählt, s. z.B. HF_TnB_B#1_IYSC_01.08.2020, Abs. 15.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mosaike sind haptisch erfahrbar, sie dienen als Bauweise und zugleich als Zeichen. Sie symbolisieren die Gemeinschaft als Zusammensetzung vieler Verschiedener. An ihnen wird das dahinter liegende Narrativ immer wieder erzählt. Sie verweisen auf das Narrativ als Ganzes und unterschiedliche spezifische Motive darin. Das Narrativ beschreibt dabei nicht nur die Entstehung als (gedeutete) Erzählung des Vergangenen, sondern deutet das Vergangene selbst und verbindet diese Elemente kohärent.[75]

In den dargelegten Prozessen der Verräumlichung zeigt sich also v.a. deutende Gestaltungsmacht. In der Verbindung von Materialität, Ort und einem Narrativ werden spezifische Momente der Gestaltungsmacht sichtbar. Insbesondere zwei Dynamiken werden darin deutlich. Zum einen die praktische Konstruktion des Ortes, die bereits einer Deutung unterworfen und damit mehr als eine pragmatische Baukonstruktion ist, und zum anderen die Deutung dieses konstruierten Raumes auf dem Himmelsfels, die über den Raum hinausreicht und in enger Verbindung mit einem Narrativ und Praktiken des Erzählens steht.[76] Die Verräumlichungsprozesse zeigen damit auch ein Moment der Gestaltungsmacht der Akteur:innen an, das eine sichtbare, physische Gestalt in den Raumkonstruktionen hat.

5.2.8 Fazit

Die Dimension der Verräumlichung eröffnet verschiedene Perspektiven. Die Forschungsgemeinden zeigen im Umgang mit der Thematik Raum unterschiedliche Strategien auf, mit der Problematik der Ressourcenasymmetrie und der damit verbundenen Asymmetrie in der Gestaltungsmacht umzugehen.

Raum wird als *Ressource* verstanden und als solche zur Verfügung gestellt und geteilt; dies zeigt sich in einer Programmatik des geteilten Ortes, die als Zusammenarbeitskonzept angelegt wird, und in einem Verständnis des Ortes als Raum für Begegnung. Die Rollen alsGastgeber:innen und Gäste werden durch Deutungen des Raumes verändert, in diesem Zusammenhang ist die Relativierung des Raumbesitzes vor einem theologischen Verständnis von Hospitalität von Relevanz. Damit eng verbunden ist der Raum, der als Ressource für die Umsetzung der interkulturellen Programmatik dient: Begegnungen und Erfahrung von Individualität und Wertschätzung. Das Thema religiöser Raum

75 S. hierzu weiter den Abschnitt 5.3.3.1.

76 S. Abschnitt 5.3.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verweist auf verschiedene Strategien. Es geschieht eine Öffnung der Nutzung und damit eine Relativierung der einseitigen Macht über ein Kirchengebäude (Hamburg), aber auch eine Umdeutung durch andere Orte für die religiöse Praxis führt zu einer solchen Relativierung (Himmelsfels). Als Ausdrucksform und Projektionsfläche von und für Geschichte und Erzählen wird die Relevanz der Deutungsmacht der Forschungsgemeinden besonders deutlich.

In Bezug auf den Raum tritt auch das Moment der Verortung hervor. Dies hat im lokalen Kontext Resonanz mit den Beziehungen zum sozialen Nahraum der Forschungsgemeinden.[77] Die Forschungsgemeinden entwerfen und deuten ›ihre‹ Räume auch im Gegenüber, als Gegen-Ort zum sozialen Nahraum, in dem sie sich befinden.

Für die Konvivialität in den Forschungsgemeinden spielen also sowohl material-örtliche als auch räumliche Aspekte eine wichtige Rolle. Diese Aspekte zeigen sich als eng miteinander verbunden. Sie stellen letztlich zwei Seiten des Raumes dar, den physischen Ort in seinen Bedingungen und die Deutungen, die ihn zu einem spezifischen Raum machen. Im folgenden Teilkapitel stelle ich Praktiken des Erzählens dar. Der gedeutete Raum ist eng damit verbunden.

5.3 Nur eine Geschichte? Erzählen als Dimension von Konvivialität

Eine Dimension des Zusammenlebens wird in unterschiedlichen konkreten Praktiken des Erzählens deutlich. Im Erzählen treten Momente der Gestaltungsmacht hervor, die eng mit *Zeitlichkeit* und *Individualität* verbunden sind. Erzählen in seiner Bedeutung für Konvivialität zu verstehen, eröffnet Perspektiven auf kollektive und individuelle Deutungsmacht.

5.3.1 Einleitung: Die Relevanz des Erzählens und des Erzählten

Unter *Erzählen* verstehe ich im Folgenden eine spezifische Form sprachlichen Handelns. Dabei geht das Erzählen von *tatsächlichen Ereignissen* aus bzw. ist auf

77 S. hierzu Abschnitt 4.1.4.4.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

diese bezogen[78] und hat ein sprechendes, d.h. handelndes *Subjekt*.[79] Erzählen geschieht *im sozialen Zusammenhang*: mit bzw. zu einem realen oder imaginierten Gegenüber und auf einen sozialen Zusammenhang bezogen. Das Erzählte kann als Erzählung oder, in verfestigter Form, als *Narrativ* (5.3.3) über den situativen Moment hinaus reichen und Gegenstand des Erzählens werden, der im Feld zirkuliert.

Erzählen hat zwei Funktionen, die nicht klar voneinander zu trennen sind.[80] Zum einen wird im Erzählen Vergangenes *rekonstruiert*. Dies spiegelt sich v.a. im Wieder- bzw. Nacherzählen von Ereignissen (in der Vergangenheit). Zum anderen hat Erzählen eine *sinnkonstruierende* Funktion.[81] Hierbei liegt der Schwerpunkt auf der Ausdeutung des Erzählten. Eine solche sinnkonstruierende Rolle kommt jedoch auch beim Nach- oder Wiedererzählen zum Vorschein, da auch die Reihenfolge und Kausalzusammenhänge im eher rekonstruierenden Erzählen Ausdruck einer Deutung durch die Sprechenden sind.

Im Erzählen wird *Zeitlichkeit* ansichtig. Dies zeigt sich in diesem Teilkapitel insbesondere bei den Entstehungsgeschichten (im Folgenden *Entstehungserzählungen*), die (wieder-)erzählt werden. In ihnen wird die Vergangenheit

78 Franz Wendel Niehl spricht von »faktualem Erzählen« (Franz W. Niehl: Art. Erzählen, in: Wissenschaftliches Religionspädagogisches Lexikon im Internet, 1–18, hier 1), um es von *fiktionalem Erzählen* zu unterscheiden. Den Moment des Erzählens und darauf bezogene Praktiken, die ich aus meinen Daten herausgearbeitet habe, ordne ich dem faktualen Erzählen zu, ohne jedoch die Begriffe zu übernehmen. Mit der Bestimmung als faktuales Erzählen ist nicht notwendigerweise eine tatsachengetreue Wiederholung der Ereignisse gemeint; vielmehr ist die Deutung des Erzählten nicht ausgeschlossen, s. dazu auch die Ausführungen zu den Dimensionen des Erzählens.

79 S. aaO., 2–4.

80 Literaturwissenschaftlich wird zwischen *Story* und *Plot* unterschieden: eine *Story* rekonstruiert, ein *Plot* weist Sinnkonstruktionen auf, s. Henning Schröer: Art. Erzählung in: TRE online, 227–232, hier 228. Francesca Polletta et al. beschreiben das Verhältnis zwischen Story und Plot ein wenig anders (»plot is the structure of the story«, Francesca Polletta/Pang C. B. Chen/Beth G. Gardner/Alice Motes: The Sociology of Storytelling, in: Annual Review of Sociology 37 (2011), 109–130, hier 111), es läuft jedoch m.E. auf eine ähnliche Unterscheidung hinaus, nämlich einen primär chronologischen Erzählansatz vs. einen stärker deutenden Ansatz. Ich verstehe beides als zwei integrale Dimensionen des Erzählens, die sich, insbesondere mit Blick auf meine Analyse, nicht so einfach voneinander trennen lassen.

81 S. z.B. Beáta Thomka: Die narrative Theologie als Meta-Narratologie, in: Neohelicon 41 (2014), 97–109, hier 106–107.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rekonstruiert und ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft der Forschungsgemeinden hervorgehoben. Das *diachrone Erzählen* verbindet in den Entstehungserzählungen und ihrer zugeschriebenen Relevanz Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Forschungsgemeinden miteinander.

Erzählen aus gestaltungsmachttheoretischer Perspektive zu verstehen, lenkt den Blick auf die Dynamiken der Deutungsmacht im Erzählen. Dabei geht es sowohl um die Relevanz von *Praktiken des Erzählens* als auch um die Bedeutung des *Erzählten* (in den Entstehungserzählungen und dem Narrativ) für die beiden Forschungsgemeinden.

Zunächst nehme ich die diachrone Dimension in den *Entstehungserzählungen* in den Blick (5.3.2). In einer verdichteten Erzählung (*Narrativ*) zeigt sich eine spezifische Form des deutenden Erzählens (5.3.3). Für den Himmelsfels sind dieses Narrativ und daran anschliessende Praktiken des Erzählens zentral. Danach stelle ich konkrete Erzählpraktiken dar. Dazu gehört das *Erzählen von Lebensgeschichte* und ihre Deutung (5.3.4). Eine weitere Praktik lenkt den Blick auf die Ambivalenz von Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit, die sich in einer vielfältigen *›Wir-Rede‹* spiegelt (5.3.5).

5.3.2 Entstehungserzählungen als Rekonstruktion und Kontextualisierung

Die Entstehung und historische Entwicklung spielten bereits in der Darstellung der Forschungsgemeinden (Kap. 2) eine Rolle. Im Folgenden wird deutlich, dass die heutige Arbeit der Forschungsgemeinden und ihr Selbstverständnis nur vor ihrem geschichtlichen Hintergrund zu verstehen sind. Dieser zirkuliert in Form von Erzählungen der Entstehung in der Gegenwart. Sie sind aufgrund einer relativen Konstanz über die Zeit und im Erzählen durch verschiedene Personen als gefestigte Entstehungserzählungen zu verstehen.

Diese Entstehungserzählungen bieten einen *diachronen Blick* auf die Forschungsgemeinden. In ihnen werden die Entwicklung der Forschungsgemeinden in ihren Anfangszeiten und die relevanten Veränderungen in den Jahren danach erzählt. Dabei ist eine relative Kongruenz der Entstehungserzählung unabhängig von den erzählenden Akteur:innen und ihrer persönlichen Beteiligung in den Anfangszeiten zu beobachten. Dies zeigt sich in Interviews mit Akteur:innen in Hamburg besonders deutlich. In der Rekonstruktion der Vergangenheit wird eine gewisse Deutung angelegt, die Auswirkungen auf die Gegenwart hat: Die Entstehungserzählungen haben für die jetzige Arbeit der beiden Forschungsgemeinden Relevanz.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Entstehungserzählungen *kontextualisieren* die Konzeption der Arbeit der Gemeinden, da sie die in geschichtlichen sozialen und gemeindlichen Bedingungen begründete Entscheidung für die interkulturelle Arbeit wiedergeben. Dies lässt sich exemplarisch für die Kooperation in Hamburg an einer bereits dargestellten Deutung des Raumes aufzeigen, in der aus der Not, nach einer Fusion ein Kirchengebäude mit angegliedertem Gemeindehaus mit einem Nutzungskonzept versehen zu müssen, eine Tugend gemacht wurde, indem eine Zusammenarbeit mit internationalen Gemeinden mit einem programmatischen Anspruch versehen wurde. Ein weiteres Beispiel ist das Engagement des Kirchenkreises in den 1990er Jahren für ein Seelsorgeangebot für die afrikanischen Christ:innen in Hamburg.[82] Die Umsetzung des Angebots in die sog. »Afrikanerseelsorge« stellt die Grundlage für die heutige Arbeit des AZB dar und prägt die Arbeit des Stelleninhabers. Dies spiegelt sich z.B. in einem Schwerpunkt der Arbeit mit Menschen mit einem afrikanischen Migrationshintergrund.

Diese Entstehungserzählungen können vor dem Hintergrund des Diskurses um das kollektive Gedächtnis verstanden werden.[83] Maurice Halbwachs entwickelte in den 1920er Jahren einen Ansatz der Gedächtnisforschung, der die individuelle Erinnerung an die umgebenden sozialen Zusammenhänge knüpft.[84] Diese Bestimmung des *kollektiven Gedächtnisses* ist bis heute eine einflussreiche Grundlage für die multidisziplinäre Gedächtnisforschung. Wichtig für meine Analyse ist die Differenzierung, die Halbwachs vornimmt, wenn er das kollektive Gedächtnis beschreibt, das sich auf einen *relativ kurzen Zeitraum* (wenige Generationen) bezieht und die noch nahe Vergangenheit *innerhalb einer sozialen Gruppe* zum Gegenstand hat.[85] Die Rekonstruktion geschieht v.a. in sozialer Interaktion und Kommunikation. Relevant ist m.E. für das Verständnis der von mir aufgezeigten (diskursiven) Praktik zudem die Rolle materialer Anhaftungspunkte der kollektiven Erinnerung, the »localiza-

82 S. Abschnitt 2.2.2.

83 Für einen Überblick über das Diskursfeld s. z.B. Astrid Erll: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung, Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2017; Stephen J. Davis: Christ Child: Cultural Memories of a Young Jesus, New Haven u.a.: Yale University Press, 2014.

84 S. Erll: Erinnerungskulturen, 2017, 11–12; Davis: Christ, 2014, 14–15; Tobias Nicklas: New Testament Canon and Ancient Christian »Landscapes of Memory«, in: Early Christianity 7 (2016), 5–23, hier 8–9.

85 S. Erll: Erinnerungskulturen, 2017, 12; 14.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tion of memory«[86], die Halbwachs in der Weiterentwicklung seines Konzeptes beschrieben hat. Die aufgezeigte Praktik lässt sich in diesem Zusammenhang deuten. Zum einen hat die Erzählung einen materialen Anhaftungspunkt in den materialen Räumen,[87] zum anderen ist eine Form der Erinnerungstradierung innerhalb der Gruppe der Leitenden und weiterer eng verbundener Beteiligter zu beobachten.[88] Zeitzeugen sind noch vorhanden und tragen zur Weitergabe der Erinnerung in Form einer Erzählung bei.[89] Der Fokus liegt jedoch noch stark auf der sehr nahen Vergangenheit und ihrer Relevanz für die Gegenwart; eine langfristige, dauerhafte und verfestigte Erinnerung[90] liegt m.E. noch nicht vor. Dennoch sind für die Praktik, die ich mit den Entstehungserzählungen beschreibe, die Merkmale Gegenwartsbezogenheit und Rekonstruktionscharakter zu attestieren, die in verschiedenen Forschungssträngen zum Prozess des Erinnerns und der Entwicklung eines kollektiven Gedächtnisses zentral sind.[91]

In diesem rekonstruierenden und gleichzeitig aktualisierenden Erzählen liegt ein Moment der Gestaltungsmacht. Die Tatsache, eine einzigartige Geschichte zu haben, auf die man sich beruft und die ihr zugeschriebene Bedeutung für die heutige Arbeit der Forschungsgemeinden stellen eine Deutung der Akteur:innen dar. Sie deuten in der diachronen Darstellung der Entstehungserzählungen und der Ereignisse die Signifikanz der Geschichtlichkeit an sich und schreiben ihr eine überzeitliche Relevanz zu. Auf dem Himmelsfels

86 Maurice Halbwachs: La topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte. Étude de memoire collective, Paris: Presses Universitaires de France 1971, 52–53, zitiert nach Davis: Christ, 2014, 15.

87 S. Abschnitt 5.2.7.

88 Diese sind die erste Nachfolgegeneration; s. hierzu auch die Entwicklung der Teams und die Ablösung von der Gründungsgeneration s. auch den Abschnitt 4.3.5.1.

89 Es gab zwar auch Frauen, die bei der Gründung beteiligt waren, ich habe aber aus verschiedenen Gründen nur mit beteiligten Männern sprechen können.

90 S. Erll: Erinnerungskulturen, 2017, 24–26; Aleida Assmann: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München: Beck, 2003; Jan Assmann: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München: Beck, 2005. Erll beschreibt dies als einen Aspekt des kulturellen Gedächtnisses bei Halbwachs: Kollektive Erinnerung und »kulturelle[ ] Überlieferung und Traditionsbildung, […] das, was heute mit der Terminologie Aleida und Jan Assmanns als ›kulturelles Gedächtnis' bezeichnet wird.« s. Erll: Erinnerungskulturen, 2017, 12.

91 S. Erll: Erinnerungskulturen, 2017, 6.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geht die Relevanz dieser Entstehungserzählungen über das bisher Dargestellte hinaus. Dort spielt die eigene Erzählung eine starke Rolle bis in die Gegenwart hinein, die über eine Rekonstruktion und Begründung der heutigen Arbeit hinausgeht. Dies kommt in einem spezifischen Umgang mit ihr zum Ausdruck.

5.3.3 Das Narrativ des Himmelsfels als verdichtete Erzählung

Die Entstehungserzählung des Himmelsfels zeigt sich als besonderes Charakteristikum, das in mehreren Praktiken des Erzählens große Bedeutung hat zum Ausdruck kommt. Der Himmelsfels ist untrennbar mit dieser Geschichte verbunden. Darin liegt nicht nur eine zeitliche Dimension, sondern es werden auch Momente der Gestaltungsmacht in den Erzählpraktiken sichtbar. Dies zeigt sich in der Praktik der *Ritualisierung* und der Entwicklung einer *eigenen Sprache*.[92] Eine weitere wichtige Rolle des Narrativs nimmt seine Funktion im Rahmen der *theologischen Deutung der Entstehungserzählung* ein.

5.3.3.1 Von der Entstehungserzählung zum Narrativ

Auf dem Himmelsfels hat die Entstehungserzählung einen Transformationsprozess erlebt. Über die Zeit wurde durch die Wiedererzählung der Geschichte und einer Ausdeutung dieser Geschichte ein Narrativ i. S. einer relativ stabilen, verdichteten Erzählung konstruiert, die einen normativen Deutungsanspruch hat.[93]

Dieses Narrativ nimmt nicht nur eine Rekonstruktion der Ereignisse in der Vergangenheit vor, sondern ist ein zentraler Bezugspunkt und wichtiges Element im gesamten Deutungshandeln des Himmelsfels. Narrative Motive, die damit verbunden sind, begegnen an vielen verschiedenen Stellen. Als gedeutete Geschichte ist das Narrativ dezidiert der ausgeübten Deutungsmacht der Verantwortlichen zuzuordnen. Das Team der Verantwortlichen bietet mit dem Narrativ eine Deutung des Himmelsfels und seiner Geschichte an, die unterschiedliche Funktionen erfüllt.

---

92 Den Zusammenhang von *materialen Gestaltungs-* und *sinnkonstruierenden Deutungsprozessen* habe ich bereits im Abschnitt 5.2.7 dargestellt.

93 Polletta et al. beschreiben für ein Narrativ mehrere Aspekte, die sie z.B. von einem Bericht unterscheiden. Dazu gehört u.a. ein gewisser normativer Anspruch, s. Polletta et al.: Sociology, 2011, 111–112. Ich nutze die Unterscheidung zwischen Entstehungserzählung und Narrativ im Folgenden, um auf ihren unterschiedlichen Charakter hinzuweisen.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Programmatische Inhalte, die der Himmelsfels als Leitparadigmen für sein Handeln bestimmt hat, kommen darin erzählerisch zum Ausdruck. Ein Beispiel ist das Motiv der *Internationalität*. Im Rahmen eines künstlerischen Projektes in der Jugendarbeit zur Förderung von Internationalität wurden ausgediente Bauwagen z.B. mit länderspezifischen Symbolen umgestaltet. Diese Bauwagen, die dann nach Ländern benannt wurden, wurden in einem aufwendigen Transport auf das Gelände des Himmelsfels überführt und dienen dort als Übernachtungsmöglichkeiten.[94] Die Gestaltung der Wagen und der Transport sind ein wichtiger Teil des Narrativs.

5.3.3.2 Die Ritualisierung der Erzählung

Die Herausbildung des Narrativs als Charakteristikum für den Himmelsfels zeigt sich in einer besonderen Erzählpraktik, der ritualisierten Wiederholung der Erzählung über die Entstehung und Gründung des Himmelsfels. Dies zeigt sich an vielen Stellen in der Arbeit mit Gästegruppen. Ein Beispiel ist die Wiedererzählung als Teil des ritualisierten Begrüssens bzw. Einführens neuer Gruppen und Personen:

> **I:** Can you tell me a story that you think is (.), like, TYPICAL for Himmelsfels (lacht)?
> **B:** Every time we tell the story of how it was built. Every time. Whenever. We tell it. We tell this is a mountain of rubbish. God can move mountain and this mountain was moved, this was a built mountain. That is the first thing that we would say. And then we would talk about the (.) Israel has this mosaic of the roads, of the map of Jerusalem – we would probably say about that. […] So, those are the main things we would (.) talk (.) to our guests.
> (HF_Int_Bhumi_03.03.2021, Abs. 65–66)

Ein anderes Moment des Wiedererzählens zeigt sich in der Dokumentenanalyse. Dort wird deutlich, dass die Entstehungserzählung rezipiert wird, auch durch die Gäste selbst.[95]

Darin zeigt sich die integrative Kraft, die im Deutungsangebot des Narrativs liegt. Die Akteur:innen, die sich das Narrativ durch ihr Erzählen zu Eigen

94 Für eine genauere Darstellung dieses narrativen Motivs, s. Weth/Ogedegbe: Himmelsfels, 2017, 27–30; HF_Int_Georg_16.02.2021, Abs. 14; 16. In einem Aufsatz habe ich mich mit dem Zusammenhang dieses Motivs mit dem Gestaltungsprozess der Bauwagen vertieft auseinander gesetzt, s. Ketges: Greifbare Interkulturalität, 2022.

95 S. z.B. B. von Clausewitz: Berg, 2020; Währisch-Oblau: Himmelsfels, 2017.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

machen, treten damit auf gewisse Weise in die *Erzählgemeinschaft* des Himmelsfels ein. Als Erzählgemeinschaft verstehe ich, in Anlegung an das Konzept *Erinnerungsgemeinschaften* von Evitar Zeruvabel, eine Gemeinschaft, die auf eine integrale Erzählung (hier ein Narrativ) bezogen ist.[96] Im Gegensatz zur Erinnerungsgemeinschaft geht es mir jedoch nicht um eine Aktualisierung und Aneignung der vergangenen Geschichte, sondern um die *Präsenz einer als überzeitlich verstandenen Erzählung* bzw. eines Narrativs. Nicht die Selbstaneignung der Vergangenheit in Bezug auf das eigene Leben, sondern die Selbstaneignung der Erzählung *an sich* scheint mir hier das entscheidende Moment zu sein. Diese Selbstaneignung ist situativ und individuell; sie ist fragmentarisch und brüchig, wie sich zeigt, wenn einzelne Akteur:innen selbstkritisch und reflektierend auf das Narrativ und seine Darstellungsformen blicken:

> Gespräch mit Lukas: […] Es sei so spannend, das [die Arbeit und die Geschichte des Himmelsfels, LK] von aussen gespiegelt zu bekommen (lustigerweise sagt [Name2] am folgenden Abend genau das Gleiche). Und wenn Besuch auf dem Himmelsfels manchmal irritiert sei, hätten sie damit recht; nicht der Besuch ist bekloppt, sondern die, die dort sind, also auch er selbst. (HF_TnB_A#1_OneSpiritCamp/IYBC_18. – 20.05.2023, Abs. 21–22)

96 S. Evitar Zerubavel: Time Maps. Collective Memory and the Social Shape of the Past, Chicago, Ill.: Univ. of Chicago Press, 2003; Zeruvabel entwirft ein Konzept von Gemeinschaften, die auf eine kollektive, gemeinsame Erinnerung bezogen sind: »*mnemonic communities*« (Zerubavel: Time, 2003, 4). Diese Erinnerung reicht weiter als das tatsächliche Erleben und wird durch die Mitglieder über das Stadium einer ›echten‹ Erinnerung hinaus kultiviert. Die Assimilation in eine solche Erinnerungsgemeinschaft hinein geschieht durch eine »existential fusion of one's personal history with that of the communities to which one belongs.« (aaO., 3). Eine ähnliche Dynamik sehe ich in meinen Daten in der Aneignung des Narrativs durch die einzelnen Akteur:innen gegeben.
Meine Verwendung des Begriffs *Erzählgemeinschaft* sehe ich daher auch im Unterschied zum Begriff, wie ihn Heinrich Weinrich geprägt hat, s. Heinrich Weinrich: Narrative Theologie, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 9 (1973), 329–334. Er verweist mit der Bezeichnung des Christentums als *Erzählgemeinschaft* (330) auf den Modus des Erzählens als theologische Traditionsform. Theologisches Erzählen ist bei Weinrich auch ein Erzählen des Zukünftigen, noch nicht Geschehenen (332), sodass es dezidiert anders gelagert ist als das Nach-Erzählen und die Wiederholung einer Art von Erinnerung (vgl. Zeruvabel), auf das ich die Erzählgemeinschaft im dargestellten Zusammenhang beziehe. S. hierzu auch Thomka: Narrative Theologie, 2014, 104.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die integrative Kraft und die Deutungsangebote, die mit dem Narrativ des Himmelsfels verbunden werden, zeigen also durchaus Ambivalenzen auf. Dies erzeugt eine Resonanz mit Aspekten der Rezeption durch die Teilnehmenden, wenn sie den Programmen oder Aktivitäten des Himmelsfels kritisch gegenüberstehen.[97]

5.3.3.3 Die Prägung einer eigenen Sprache

Die besondere Rolle des Narrativs spiegelt sich auch auf der sprachlichen Ebene. Eine Erzählpraktik besteht in der Prägung eigener Begrifflichkeiten und ihrer Verwendung und Rezeption durch Teilnehmende. Die Begrifflichkeiten werden zu einer eigenen Sprachlogik, wenn sie mit den narrativen Motiven hinter den Begriffen verbunden werden:

> Das heisst, die Bauwagen waren dann irgendwann nicht mehr Bauwagen, sondern Südafrika und Nigeria und Russland und Finnland und keine Ahnung was. (HF_Int_Georg_16.02.2021, Abs. 16)

> I. d. R. gibt es auch keine ›Übersetzung‹ für die Begriffe (z.B. heissen die Bauwagen, in den die Teilnehmenden untergebracht sind, Botschaften), sondern eine Erklärung (›Das da sind die Botschaften, ihr seid untergebracht in Arabien‹). (HF_TnB_B#1_IYSC_01.08.2020, Abs. 18)

Das Team der Verantwortlichen, aber auch Teilnehmende nehmen diese spezifische Sprache sehr selbstverständlich auf und machen sie sich zu Eigen: »Normalität [i. S. der Selbstverständlichkeit] des Himmelsfels-Sprachgebrauchs fällt mir bei allen auf – die Kinder und Jugendlichen gehen mit den Himmelsfels-Begriffen sehr selbstverständlich um: *Israel*, *Zoll*, Benennung der Bauwagen/*Botschaften* und die Identifikation mit ›ihrer‹ Botschaft.« (HF_TnB_E#4_HC_20.10.2021, Abs.13)

In der Übernahme der spezifischen Sprache zeigt sich eine Dynamik der Zu-/Sammengehörigkeit. Die Teilnehmenden nehmen diese Sprache auf und treten damit auf gewisse Weise in die Sprach- bzw. Gedankenwelt des Himmelsfels ein. Damit signalisieren sie eine Art der Zugehörigkeit, die sie mit anderen Teilnehmenden verbindet, wenn sie in dieser Sprachform kommunizieren und einander verstehen.[98]

---

97 S. Abschnitt 6.1.5.1.

98 Zugleich ist dieser Ausdruck der Zu-/Sammengehörigkeit nicht unbedingt mit einer inneren Haltung kohärent. Teilnehmende können die Sprache des Himmelsfels ver-

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

5.3.3.4 Das Narrativ als Ausdruck einer Offenbarungsgeschichte

Das Narrativ des Himmelsfels hat darüber hinaus eine spezifische theologische Dimension. Dies zeigt sich zum einen in den Motiven, die im Narrativ eingeflochten sind und die Geschichte des Himmelsfels aus theologischer Perspektive deuten. Zum anderen hat das Narrativ als solches eine theologisch-normative Funktion.

Im Narrativ werden verschiedene theologische Motive genutzt, die die Geschichte des Himmelsfels als eine Geschichte Gottes mit den Menschen (konkret: auf dem Himmelsfels) deuten. Grundlegend wird im Narrativ die Deutung formuliert, dass Gott ›mit dem Himmelsfels und den Akteur:innen ist‹ und ihre Arbeit sowie den Ort zu etwas Besonderem macht.

> Also wo so, wie wir immer die Geschichte halt von diesem von der Entstehung dieses Bergs erzählen, mit dem kleinen Glauben, der Berge versetzen kann, es braucht einfach nur zwanzig Jahre, also auch mit so einem gewissen Realismus zu sehen, JA, Gottes Veränderungen durch Gott und Glauben geschieht, aber aber oft halt im Kleinen und erst mal unsichtbar, und und ja (HF_Int_Lukas_04.08.2022, Abs. 50)

Im Vertrauen auf Gott wird im Narrativ die tatsächlich mögliche Veränderung der Umstände entworfen. Die Deutung der Transformation als Kraft der Veränderung, die diese Gott-Menschen-Geschichte voranbringt, spiegelt sich in verschiedenen Motiven. Beispielsweise wird die Entstehung des Geländes durch die Nutzung von Abraum und Müll sowie die Gestaltung des Himmelsfels durch die Nutzung von Müll als eine solche Transformation gedeutet.[99]

> Und (.) der Himmelsfels war wie gemacht dafür, das brauchte eine Weile, im Prinzip hat der Himmelsfels selbst etwas dazu beigetragen, zur Vision, nicht, nicht nur anders rum, ja, wir haben nicht nur da eine Vision eingetragen, sondern (.) ein Berg aus deutschem Schutt, deutschem Bauschutt, […] gesellschaftlichen Leftovers, der (.) neu gerettet wurde, nicht aufgegeben ist, verloren ist, neu zusammengesetzt, auch schon ein grosses Mosaik, als Berg, wenn man so will, ein Berg aus Scherben, auf dem jetzt aber wieder was wächst, auf dem nicht nur einheimische Pflanzen wachsen, weil

---

wenden und trotzdem kritisch sein oder sich von Aktivitäten distanzieren, s. Abschnitt 6.1.5.1.

99 S. auch Abschnitt 5.2.7.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> andere gebraucht werden, um ihn zusammenzuhalten und so. (HF_Int_Hermann_04.08.2022, Abs. 4)

Ein wichtiges Motiv ist der Himmelsfels als *Geschenk*. Dies deutete sich bereits im Zusammenhang mit dem Himmelsfels als Raum an, der allen zugleich gehört.[100] Im Motiv des Geschenks wird die menschliche Unverfügbarkeit als Charakteristikum für den Himmelsfels betont. Nicht nur das Gelände ist ein Geschenk, sondern auch die dadurch zustande kommenden Möglichkeiten für Begegnung (und Veränderung).

> [Die Stifterin] verschenkt das einzigartige Neuland weiter, an Kinder und Jugendliche und Menschen aus aller Welt, die in Deutschland eine neue Heimat suchen. Wir als die Beschenkten haben den verrückten Berg dann später »Himmelsfels« getauft wegen des wunderschönen Panoramablicks am Gipfel und wegen des Osterwunders, dass Gott aus einem verlorenen Ort etwas Neues hat werden lassen.[101]

Diese Deutungen werden durch eine ekklesiologische Rahmung des Narrativs begleitet. Dies steht auch in engem Zusammenhang mit der Deutung des Himmelsfels als eine gelebte Utopie.[102] Die ekklesiologische Rahmung bzw. Deutung, flankiert mit der Kraft der Veränderung, tragen damit zum Selbstverständnis der Vision von einer interkulturellen Kirche bei, die für die Konvivialität in den Forschungsgemeinden eine treibende Kraft ist.

Mit seinen theologischen Motiven wird das Narrativ zu einem integralen Teil der theologischen Deutung im Feld und des Feldes. Das Narrativ hat damit eine begründende und orientierende Funktion. Die Entstehung des Himmelsfels wird als eine Geschichte der Offenbarung und Wirksamkeit Gottes gedeutet. Gottes- und Menschengeschichte werden darin eng miteinander verschränkt. Gott ist mit der Schöpfung und den Menschen in bleibender Beziehung. Zufälle werden in einen stimmigen Zusammenhang mit der Vorhersehung Gottes eingewoben. Das Narrativ spiegelt zudem die Befähigung und Motivation der Akteur:innen (d.h. der Gründungspersonen), dies deute ich als theologisches Motiv der Berufung in die Nachfolge. Dies hat auch Resonanz

100 S. hierzu auch Abschnitt 5.2.4.

101 Weth/Ogedegbe: Himmelsfels, 2017, 22.

102 S. Abschnitt 4.2.2.1.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mit der Deutung der Akteur:innen, die ihre Motivation für die Mitarbeit auch mit einem Moment der Berufung begründen.[103]

Mit dem Modus des Erzählens wird damit ein Grundimpuls der *Narrativen Theologie* aufgenommen.[104] Diese hebt hervor, dass Erzählen eine spezifische Form der theologischen Deutung darstellt. Insbesondere im Kontrast zur erklärenden Tradition der Theologie ist dieser Aspekt hier zu unterstreichen. Die Akteur:innen deuten im Narrativ die Entstehung des Himmelsfels theologisch aus. Diese theologische Qualität besteht in der Konzeption der Entstehungserzählung als Narrativ. In dieser spezifischen Konstruktion erhält sie ihre Funktion und ihren narrativen Eigenwert. Dieser Eigenwert ist mehr als die Wiedergabe des Erlebten: *Die Konstruktion des Narrativs stellt eine eigene Form der Deutung dar*.

Mit dem Narrativ des Himmelsfels gehen also Praktiken des Erzählens einher. Die Ausgestaltung des Narrativs, die Ritualisierung der Weitergabe der Erzählung und die Ausprägung einer eigenen Sprache zeigen die besondere narrative Qualität auf. Es gibt somit eine Form der Tradierung des Narrativs, auch in schriftlicher Form. Ob und inwiefern sich das Narrativ über die Zeit verändert (hat), lässt sich jedoch mit den vorliegenden Daten nicht (eindeutig) klären. In der Verbindung mit einer materialen Dimension und einer theologischen Deutung als Offenbarungsgeschichte wird zudem ersichtlich, dass das Narrativ und die damit verbundenen Erzählpraktiken über eine sprachliche Praktik hinausgehen. In der kreativen Nutzung, Umsetzung und Deutung von Erzählen und Geschichte werden die einzelnen Komponenten zu einem einzigartigen dichten Narrativ verbunden, das gleich in mehrerer Hinsicht Momente der Gestaltungsmacht aufzeigen soll. Zum einen hat das Narrativ gemeinschaftsintegrative Kraft, es stärkt also das Kollektiv. Zum anderen soll es für die Teilnehmenden und anderen Akteur:innen die individuellen Lebensgeschichten einbeziehen und ihnen Raum für eigene Umsetzung bieten. Dies erschliesst sich insbesondere im Zusammenhang mit den zuvor dargestellten Verräumlichungspraktiken.

---

103 S. Abschnitt 4.2.2.2.

104 Zur Narrativen Theologie s. Edmund Arens: Art. Narrative Theologie, in: RGG^4 online; Niehl: Erzählen, 2016; Thomka: Narrative Theologie, 2014, bes. 99–104. Heinrich Weinrich und Johann Baptist Metz gelten mit zwei Programmtexten 1973 als früheste Befürworter einer Narrativen Theologie, s. Weinrich: Narrative Theologie, 1973; Johann B. Metz: Kleine Apologie des Erzählens, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 9 (1973), 334–341.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

5.3.4 Öffentlicher Raum zum Erzählen

Erzählen als ein Moment von Gestaltungsmacht wird auch in der Praktik des individuellen Erzählens von Lebensgeschichte deutlich. Dies findet in einem (öffentlichen) Raum statt, der für das Erzählen zur Verfügung gestellt bzw. angeboten wird. In verschiedenen Aktivitäten wird explizit das Erzählen der eigenen Erfahrungen oder Episoden des eigenen Lebens angeregt.

> In der Feedback-Runde berichtet Georg von seinem Podcast-Workshop, der von einer Gruppe Männer sehr gut angenommen worden sei. Miguel erklärt daraufhin, dass diese auch später davon sehr begeistert berichtet hätten, die Bedeutung dessen, ihnen eine Möglichkeit gegeben zu haben, ihre Geschichte zu erzählen und dies sogar ›im deutschen Radio‹, sei nicht zu unterschätzen und er wolle dies noch einmal sehr stark machen, dem Erzählen der Geschichten gegebenenfalls noch mehr Raum zu geben. Hermann schlägt daraufhin vor, anstelle der Workshops eine Erzählzeit einzurichten, mit Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartnern aus dem Team. Ziel sollte keine Problemlösung sein, sondern lediglich Raum zum Erzählen. (HF_TnB_B#5_IYSC_05.08.2020, Abs. 5)

Das öffentliche Erzählen wird auf dem Himmelsfels als geplanter Programmpunkt bei den gemeinsamen Gebetszeiten eingesetzt.[105] Durch die Rahmung und das Format sind der religiöse Kontext und Bezug vorgegeben. Dabei tritt eine spezifische Sinnkonstruktion besonders hervor. So können Momente aufgezeigt werden, in denen einzelne Akteur:innen *ihre eigene Lebensgeschichte religiös deuten*. Sie rufen dann z.B. ein Motiv des Gottvertrauens auf und deuten Ereignisse als Wirken Gottes:

> Danach bittet Hermann ihn, etwas von sich zu erzählen […]. [Name7] beginnt seine Erzählung mit der Frage, ob von den Anwesenden jemand von etwas überzeugt sei, dass es unmöglich sei. Seine Geschichte bewiese, dass für Gott nichts unmöglich sei. […] [Name7] erzählt, dass er als Christ in seinem Heimatland von Muslimen bedroht worden sei, sie hätten ihn töten wollen. Er

105 Vereinzelt nutzen dieses Gruppensetting auch einzelne Personen, um spontan zu erzählen, s. z.B. HF_TnB_B#3_IYSC_03.08.2020, Abs. 20. Das Erzählen im Kontext der liturgischen Formen hat auch Platz in Zusammenhang mit der sog. Bibelstudy, s. hierzu Abschnitt 6.2.3.3.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> sei geflohen und habe sich versteckt, als ein Freund ihm riet, zu konvertieren, um sein Leben zu retten. Er sagt, er habe gebetet und Gott um eine Antwort gebeten, warum er nun mit dem Leben bedroht werde, obwohl er ihm doch immer treu gedient habe […] Am Tag darauf habe sich ein Mann bei ihm gemeldet, der ihm einen Ausweg angeboten habe und ihn mit einem neuen Pass aus seinem Heimatland nach Deutschland gebracht habe, ohne dass er vorher dafür Geld bezahlen musste. (HF_TnB_B#2_IYSC_02.08.2020, Abs. 12)

Diese Art des öffentlichen Erzählens und der vorgenommenen religiösen Deutung erinnert an das öffentliche Zeugnis-Geben, wie es in pfingstlich-charismatischen Kontexten vorkommt. Das Erzählen von biographischen Bekehrungserlebnissen ist ein übliches gottesdienstliches Element in pfingstlich-charismatischen Kirchen. Dies stellt ein öffentliches Bekenntnis des Glaubens der Erzählenden dar.[106] Die hier beschriebene Praxis möchte ich jedoch nur aufgrund des Settings in einer Gebetszeit und dem Format der öffentlichen Darstellung in die Nähe des pfingstlich-charismatischen Zeugnisses rücken. Inhaltlich kann nicht in allen im Feld wahrgenommenen Momenten des öffentlichen Erzählens ein solches Bekehrungserlebnis festgehalten werden.

106 S. Francis Müller: Selbsttransformation und charismatisch evangelikale Identität. Eine vergleichende ethnosemantische Lebenswelt-Analyse, Wiesbaden: Springer VS, 2015, 67; zur Darstellung des Zeugnis-Gebens s. aaO., 132; 147. Müller stellt ein öffentliches Bekenntnis des Glaubens der Erzählenden i. S. der Bekehrung dar. Zur Erläuterung von Bekehrung als religiöses Moment s. Olivier Favre: »Wiedergeboren werden«, in: Jörg Stolz/Olivier Favre/Caroline Gachet et al. (Hg.): Phänomen Freikirchen. Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus, Zürich: Pano-Verlag, 2014, 61–78. Die Vermutung, den Einfluss der pfingstlich-charismatischen Tradition hier erkennen zu können, liegt insofern nahe, da sich einzelne Personen des Leitungsteams auf dem Himmelsfels in dieser Tradition beheimaten, und der Himmelsfels selbst die Aufnahme von »charismatischen und pfingstlerischen Traditionen« benennt, s. Weth/Ogedegbe: Himmelsfels, 2017, 122. Mit dem Begriff pfingstlich-charismatische Kirch*en* und in der Benennung als pfingstlich *und* charismatisch möchte ich zum Ausdruck bringen, dass ich mich hier sehr allgemein auf eine grosse, globale Strömung des Christentums beziehe, die allgemeine theologische Charakteristika aufweist, aber in ihren verschiedenen Ausprägungen und Einflüssen stark ausdifferenziert werden muss. S. als Einführung und Überblick: J. Haustein/G. Maltese: Pfingstliche Theologie, 2014. Aus Platzgründen verbleibe ich an dieser Stelle bei dieser allgemein gehaltenen Formulierung.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Modus des Erzählens und die Praktik des öffentlichen Erzählens stellen Momente der Ermächtigung für die Sprechenden dar.[107] Sie erzählen und (re-)konstruieren darin ihre eigene Geschichte, sie deuten sie für sich und entscheiden so, welches Bild von sich selbst und ihrer Lebensgeschichte sie den Zuhörenden präsentieren. Der Raum, der dem individuellen Erzählen eingeräumt wird, kann daher in Zusammenhang mit der Relevanz der Einzelnen für die Gemeinschaft als Grundkonzept der Forschungsgemeinden verstanden werden.[108]

5.3.5 Wir-Rede

Eine weitere Erzählpraktik zeigt sich in einer vielfältigen Wir-Rede. Unter *Wir-Rede* verstehe ich kurze Erzählpassagen, in denen das Personalpronomen *wir* genutzt wird. Es wird dort an unterschiedlichen Stellen für verschiedene Gruppen gebraucht. In den Wir-Reden geschieht eine ambivalente

---

107 Die Rolle des öffentlichen Erzählens als individuelle Deutungsmacht kann lose vor dem Hintergrund der theoretischen Beschäftigung mit Narrativen und dem *Storytelling* i. S. eines Erzählens der eigenen (Lebens-)Geschichte verstanden werden. Seit den 1980er Jahren hat die Soziologie sich stark mit der Frage nach der Bedeutung dieses Erzählens für Identitätskonstruktion des Selbst, aber auch einer Gemeinschaft beschäftigt (s. Polletta et al.: Sociology, 2011, 112–113; Penny Edgell/Kathleen E. Hull/Kyle Green/Daniel Winchester: Reasoning Together Through Telling Stories: How People Talk about Social Controversies, in: Qualitative Sociology 39 (2016), 1–26, hier 4). Während insbesondere mit Blick auf die verändernde Wirkung dieses Storytellings in grösseren sozialen Zusammenhängen (z.B. Sichtbarkeit in der Gesellschaft durch Storytelling führe zu veränderten Strukturen) kritisch bis skeptisch betrachtet wird (s. Polletta et al.: Sociology, 2011, 114), wird die Relevanz für die erzählenden Individuen nach wie vor hervorgehoben. In der Psychologie spielt die Bedeutung des Storytellings insbesondere mit Blick auf Identitätsbildung, aber auch auf Verarbeitung schwieriger Erlebnisse eine Rolle, s. z.B. Yue Gu: Narrative, Life Writing, and Healing: The Therapeutic Functions of Storytelling, in: Neohelicon 45 (2018), 479–489, hier 480–481; Brigitte Boothe: Das Narrativ. Biografisches Erzählen im psychotherapeutischen Prozess, Stuttgart: Schattauer, 2011; Erll: Erinnerungskulturen, 2017, 84; Andrea Bieler reflektiert die Bedeutung von Narration für die Seelsorge: s. Andrea Bieler: Verletzliches Leben. Horizonte einer Seelsorge der Vulnerabilität, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, 184. Die hier ausgeführte Praktik des öffentlichen Erzählens verstehe ich im Zusammenhang mit der Konzeptualisierung der Arbeit der Forschungsgemeinden, d.h. ich stelle Zusammenhänge zu möglichen Gründen oder Auslösern für das angebotene Format in diesen Konzeptualisierungen her.

108 S. Abschnitt 4.1.2.2.3.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Darstellung und Deutung von Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit auf sprachlicher Ebene im Kontext des Zusammenlebens Verschiedener.

Alexander-Kenneth Nagel beschreibt zwei verschiedene sprachliche Dynamiken in Zusammenhang mit dem Konzept des sog. *Boundary-Making*.[109] Er nennt zum einen *semantische Positionierung* (»semantic positioning«[110]) durch Personal- und Demonstrativpronomen als eine sprachlich gefasste Dynamik, die Gruppenprozesse widerspiegeln. Zum anderen spricht er von »speech-acts of demarcation or transgression«[111]. Diese seien im Kontext religiöser Gruppendynamiken Sprechakte, die religiöse Unterschiede betonen oder diese explizit nivellieren; zu diesen Sprechakten gehört für Nagel auch das stellvertretende Sprechen für eine bestimmte religiöse Gruppe.

Ähnliche sprachliche Dynamiken der Positionierung, der kollektiven Rede und der Abgrenzung lassen sich in den analysierten Daten erkennen. Im vorliegenden Fall nehme ich die Differenzierungen anhand des Gebrauchs des Personalpronomens *wir* vor. Die Verwendung verschiedener Personalpronomen (*wir* gegenüber *sie*) kommt nur in einem dieser Sprechakte vor. Zudem stelle ich die Sprechakte der Wir-Reden in den Kontext der Dynamiken von Zu-/Sammengehörigkeit, da dies m.E. stärker die dahinter liegenden Dynamiken herausstellt, die für die Analyse der Daten meines Forschungsprojektes wichtig sind.[112]

---

109 S. Nagel: Arenas, 2025. Einen ähnlichen Ansatz zu sprachlichen Dynamiken des *boundary-making* bietet Silke Radosh-Hinder in Ansätzen (s. Radosh-Hinder: Konstruierte Gleichheiten, 2021, 197–213). Radosh-Hinder beschreibt Dynamiken des *boundary-making* in interreligiösen Kommunikationssettings und nimmt in diesem Zusammenhang eine stärker kommunikationstheoretisch ausgerichtete Betrachtung der Verwendung von *wir* und *ihr* als sprachliches Merkmal der Konstitution einer Gruppe vor. Das Konzept *boundary-making* des Soziologen Andreas Wimmer beschreibt die Bildung von Gruppen durch das Ziehen, Verschieben, Dehnen oder Verändern von sozialen Grenzen, s. Andreas Wimmer: Ethnic Boundary Making. Institutions, Power, Networks, Oxford: Oxford Univ. Press, 2013; Andreas Wimmer: Elementary Strategies of Ethnic Boundary Making, in: Ethnic and Racial Studies 31 (2008), 1025–1055; Andreas Wimmer: Ethnische Grenzziehungen in der Immigrationsgesellschaft. Jenseits des Herder'schen Commonsense, in: Frank Kalter (Hg.): Migration und Integration, 2008, 57–80. Es ist jedoch für meine vorgenommene Analyse jedoch nicht weiter von Interesse.

110 Nagel: Arenas, 2025, 151. Im Original mit Hervorhebungen.

111 Ebd.

112 Eine tiefergehende Analyse der semantischen oder konversationsanalytischen Funktion der herausgearbeiteten Wir-Reden nehme ich an dieser Stelle nicht vor, da m.E.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die unterschiedlichen Wir-Reden, die ich herausgearbeitet habe, sind zum einen als Aussagen verschiedener Akteur:innen über ihre eigene *Positionalität* zu verstehen, sie beschreiben damit Modi der *Zugehörigkeit*. Zum anderen beschreiben die Wir-Reden Modi der *Zusammengehörigkeit*, sie sind damit Ausdruck von *Beziehung und Relationalität*. Dabei tritt deutlich eine Ambivalenz zwischen Zusammengehörigkeit und Abgrenzung hervor. Als Aussagen über Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit weisen sie einen *Bezugspunkt* auf. *Zu wem oder was* erklären Akteur:innen ihre Zugehörigkeit? *Wer oder was* gehört zusammen? Die Bezugspunkte sind in den folgenden Beispielen an den Verhältnissen zwischen einzelnen Gruppen bzw. Gruppenmitgliedern orientiert. An zwei Bezugspunkten (die Teams der Verantwortlichen, verschiedene beteiligte Gruppen) spiegeln die Wir-Reden Momente der Zugehörigkeit, der Zusammengehörigkeit, aber auch der kritischen Distanzierung.

5.3.5.1 Fluidität: »Wir« ist nicht gleich »wir«

Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit erweisen sich als fluide, sie wechseln immer wieder auch innerhalb einer Situation und bei einer einzelnen Akteur:in. Dies spiegelt sich besonders in Redeabschnitten, in denen die Bezugspunkte des *wir* immer wieder wechseln:

> So that cost/across from the classes, from the food we eat, from the trips we make, and also at the end an intercultural Fest. 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? (HH_Int_Hezekiah (2)_13.07.2022, Abs. 22)

Hezekiah spricht von *wir* und meint zunächst den interkulturellen Konfirmationskurs einschliesslich der Leitenden (»from the food we eat, from the trips we make«). Dann geht er über in eine kurze Erzählung über das, was nach der Konfirmation in der Kirche passierte: *wir* beschreibt nun die Gruppe der Konfirmierten und alle übrigen Anwesenden, die am Konfirmationsgottesdienst teilnahmen: Familien, Freund:innen, andere Mitwirkende. Danach folgt ein drittes *wir*: »[W]e Africans«, das danach mit einem – vielleicht vorher bereits

---

mit dem Ausweis der Zu-/Sammengehörigkeitsdynamiken für meine Frage nach den Dynamiken des Zusammenlebens mehr geleistet ist.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

angesprochenen, vermutlich interkulturellen – *wir* der Gottesdienstteilnehmenden in Verbindung gebracht wird: »we danced together«.

5.3.5.2 Das Team der Verantwortlichen – Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit[113]

Zwei unterschiedliche Wir-Reden beschreiben Dynamiken von Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit zum Team der Verantwortlichen. Zum einen gibt es eine Rede von *wir*, mit der Akteur:innen dezidiert ihre eigene Zugehörigkeit zu einem Team der Verantwortlichen erklären; sie werden in ihrem Selbstverständnis Teil dieses Teams und schliessen sich selbst in die Rede über ein *wir* mit ein.[114] Diese *selbsterklärte Zugehörigkeit* wird besonders bei den Personen deutlich, die nur temporär oder nicht zum engeren (im Fall des Himmelsfels: dauerhaft vor Ort arbeitenden) Team gehören:

> Wir sagen natürlich nicht: ›Ja, das ist/‹ (.) Wir sagen nicht zu allem: ›Ja, das ist in Ordnung.‹ (.) Sondern (.) wir haben gewisse Grundsätze, dass wir sagen: ›Okay, es geht um um den Menschen und die Sicherheit und auch die Toleranz.‹ (.). Und wenn jetzt eine Person zum Beispiel sagt: ›Ja, ich habe die Offenheit schlecht über die eine Gruppierung und so zu reden.‹ Oder sonst was. Das würden wir nicht akzeptieren (.). (HF_Int_Miguel_19.02.2021, Abs. 38)

Ein Moment der Zusammengehörigkeit mit Blick auf die Teams der Verantwortlichen kommt in einem *wir* als *kollektive Rede* zum Ausdruck. Mitglieder der Teams sprechen von einem *wir* und sprechen damit repräsentativ für das gesamte Team:

> But here in the Himmelsfels we (.) agree as a common understanding that this is what the Lord taught us some might pray it traditionally and some might decide to split it into the various contexts of adoration. But here we agree that lets it be a unifying (.) moment, which is, (.) what we're practicing here. (HF_Int_Bishop_04.08.2022, Abs. 27)

Zugleich ist in diesen Dynamiken von Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit auch ein Moment der Abgrenzung bzw. Differenzierung innerhalb der Lei-

113 S. zum Thema der Beziehungen in den Teams der Verantwortlichen auch den Abschnitt 4.3.4.

114 Eine eher kontrastierende Wahrnehmung solcher Dynamiken aus Sicht des engeren Leitungsteams auf dem Himmelsfels habe ich in Abschnitt 4.3.5.2 vorgestellt.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tungs- und Verantwortungsstrukturen auf dem Himmelsfels erfasst. Zwei der Freiwilligen verdeutlichen durch eine Differenzierung zwischen *wir* (die Freiwilligen) und *sie* (das Leitungsteam, gemeint sind primär Hermann, Bishop und Lukas) die Hierarchie, die sie wahrnehmen bzw. in der sie arbeiten. Dies beinhaltet nicht unbedingt eine negative Aussage über die Beziehungsqualität, insbesondere Caroline hebt das Interesse der Leitenden an ihr als Person (und implizit scheint sie zu sagen: als Mitarbeitende, die nicht Teil des Leitungsteams ist) hervor:

> Yeah, for me the most important thing, the COMMUNITY, the TIME, the quality time that you spend with the leaders and how much they always (.) are concerned, like they, they don't have this, (.) this, this – they also have a future perspective of their, their, yeah, people, for example. […] They, they, they also take your interest, they also take your, (.) your interest at heart (.). Yeah. And when, when they can actually support (.), where they can actually support, they do support or most of time they do support whatever (.). Yeah. (HF_Int_Caroline_05.03.2021, Abs. 92)

5.3.5.3 Gruppenzugehörigkeit und -zusammengehörigkeit

Andere Formen der Wir-Rede werden in Dynamiken der Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit zu einer interkulturellen Gemeinschaft deutlich.

Eine Wir-Rede betont die *Zusammengehörigkeit als Verschiedene*. Diese Betonung tritt in Situationen auf, in denen die Verschiedenheit der Beteiligten (als Gruppen oder als Individuen) besonders hervortritt. So erklärt der Pastor der ACC im IGS:

> Und ich möchte nochmal einen Hinweis auf eine Sache machen und zwar den Gemeindebrief. Wir sind Teil der Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde. Wir sind nicht eine Oase, wir sind nicht eine Insel. Wir gehören zu dieser Kirche. Und jede drei Monate gibt es ein Heft, Gemeindeblatt. Und ich möchte ans Herz legen eins mitzunehmen und zu lesen, was in der Gemeinde passiert. Welche Projekte entstanden sind, welche Projekte angestossen wurden, welche abgeschlossen sind. Und was wir vorhaben. (HH_TnB_A#2_IGS_13.09.2020_online, Abs. 4)

Dem steht eine Wir-Rede gegenüber, in denen durch die Gegenüberstellung von einem *wir* und einem *sie* eine kritische *Abgrenzung oder Unterscheidung* der involvierten Gruppen hervorgehoben werden soll. Diese wird primär in Ham-

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

burg sichtbar. Es geht um Momente, in denen eine Unstimmigkeit oder ein Konflikt zwischen den Gruppen im Hintergrund steht:

> I remember when we had to renovate the Café Mandela, it wasn't easy (.) because he was like: ›We have to do everything.‹ And it was so challenging how to get the money, how to do it for a/us African. So I got pissed off, I said: ›Every time we attend the Kirchengemeinderat, they talk about the development of St. George and nobody cares about the African Center.‹ And it's so discriminative or it's so like ignoring, you know, if they would discriminating, yeah, at this point is hard but I was really pissed off because I'm somebody that I say things as straight as it is […]. With that and then I s/I told them straight, I remember I told Bernd that there is no need for me to be part of the Kirchengemeinderat, because I come and vote and encourage your activities and you ignore our and then there is no Zusammenarbeit, you, you might go ahead and do whatever you want to (.). (HH_Int_Adel_11.04.2022, Abs. 26)

Zwischen den Reden der kollektiven Zusammengehörigkeit und einer Abgrenzung voneinander ist eine weitere Form der Wir-Rede angesiedelt, die die Ambivalenz zwischen Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit besonders deutlich macht. Diese Wir-Rede fungiert für die Person, die spricht als Betonung einer *spezifischen Gruppenidentität* und beschreibt Momente, in denen einzelne Personen kollektiv sprechen, um diese Gruppenidentität hervorzuheben. Dies scheint primär als (positive) Heraushebung der Gruppe an sich und weniger als negative Abgrenzung gemeint zu sein. Diese Wir-Rede betont ein *integratives Moment*. In der Zusammengehörigkeit kommen unterschiedliche Gruppen vor und werden sichtbar.

> Wir respektieren ei/respecting each and other's culture because we come from different entity even in Africa. In Africa we have different types of culture: Nigerian have their culture, Af/Ghanaian have their culture, Swahili have their culture, you know, but we respect and when we come together we bring all our different cultures TOGETHER. We are in Germany and German they have their culture also, so we we just join them together and then (they do?) but what I like most is the Germans they are soo happy with the African culture that (beide lachen 2 Sek.) they forget about their culture and then when I see them KLATSCHEN and DANCING, you know, it's not NORMAL here and it brings LIFE to them. It's very very nice, you know, that we respect each other. (HH_Int_Frances_10.07.2022, Abs. 8)

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die unterschiedlichen Wir-Reden als Aussagen über die Positionalität der Akteur:innen zu verstehen, verweist auf die Gestaltungsmacht der Akteur:innen in ihrem sprachlichen Handeln. Aus ihrer eigenen Positionalität heraus deuten sie ihre Zugehörigkeiten und bringen zugleich in der Rede des *Wir* als *Zusammengehörigkeit* ihre Erfahrungen (oder Wünsche) zum Ausdruck. Eine interkulturelle Gemeinschaft zu sein, zeigt sich in diesem Zusammenhang als in Spannung begriffen, Emotionen von Zu-/Sammengehörigkeit und Abgrenzung sind eng miteinander verwoben. Die vorgestellten Dynamiken stellen daher eine weitere Perspektive auf die Frage dar, wie die Gemeinschaft von den Akteur:innen gedeutet und erfahren wird. In der Erzählpraktik der Wir-Rede reflektieren die Akteur:innen die Kernbegriffe von Gemeinschaft und Interkulturalität und setzen sich selbst damit ins Verhältnis. In der differenzierenden Rede zwischen *wir* und *sie*, wie sie in Hamburg deutlich wird, werden auch die Konflikte um (theologische) Deutungsmacht deutlich, die dahinter liegen. Die Akteur:innen artikulieren in der sprachlichen Differenzierung, dass sie diese Probleme wahrnehmen und auch darüber miteinander im Gespräch sind.

5.3.6 Fazit

Erzählen und die Praktiken des Erzählens zeigen Dynamiken des Zusammenlebens auf, die sich gestaltungsmachttheoretisch verstehen lassen. Sie bieten Einsicht in verschiedene Momente der sprachlichen und materialen Gestaltungsmacht und stellen darin spezifische Perspektiven auf Konvivialität dar.

In der Deutung der Vergangenheit in den Entstehungserzählungen kommen erzählerische Deutungsstrategien und eine diachrone Perspektive zusammen. Die Akteur:innen bzw. die Forschungsgemeinden *geben sich darin eine Geschichte*. Sie deuten die Vergangenheit für Gegenwart und Zukunft aus und ermächtigen sich damit der Deutung über die Geschichte und ihrer Bedeutung. Sie geben so den Forschungsgemeinden ein einzigartiges Profil, das für ihre Arbeit hohe Relevanz besitzt und diese mit- bzw. vorformt.

Die Besonderheit auf dem Himmelsfels, ein Narrativ als Teil der Arbeit zu verstehen, das in verschiedenen Praktiken immer wieder aufgerufen, aktualisiert und sogar weiterentwickelt wird, stellt eine sehr spezifische Form der Deutungsmacht der Akteur:innen bzw. der Forschungsgemeinden dar. In der theologischen Deutung als Verbindung der Geschichte Gottes mit der Geschichte der Menschen wird ein besonderes Moment der Gestaltungsmacht ansichtig. Das Narrativ deutet den Himmelsfels im Sinne einer theologisch spezifischen Gestalt interkultureller Kirche. An dieser Stelle zeigt sich diese

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

interkulturelle Kirche als *situativ* (in der einzigartigen Geschichte, die sich nur so an diesem Ort und mit diesen Menschen ereignen konnte) und *partikular* (als lokale Gestalt interkultureller Kirche, die aber auch Beispiel und Motivation für andere sein kann).[115]

In den Programmpunkten des öffentlichen Erzählens spiegelt sich die Bedeutung der Einzelnen als zentrales Charakteristikum von Gemeinschaft. Das Erzählen von Lebensgeschichte als Sichtbarkeit und Ermächtigung sowie Dynamiken von Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit betonen die Rolle der einzelnen Akteur:innen und ihrer individuell erfahrenen und zum Ausdruck gebrachten Gestaltungsmacht.

Zudem zeigte sich in der Praktik der Wir-Reden, dass und wie verschiedene Momente der individuellen oder kollektiven Erklärung von Zu-/Sammengehörigkeit oder Distanzierung wirksam sein können. Diese Selbstpositionierungen werden z.T. strategisch aufgerufen, andere entstehen durch persönliche Deutungen. Diese Praktik stellt den Aspekt der individuellen Deutungsmacht der einzelnen Akteur:innen deutlich heraus. Neben der kollektiven und auf die Forschungsgemeinde als solche ausgerichtete Dimension der Entstehungserzählungen und des Narrativs sind also Dynamiken wichtig, die die Individuen in den Forschungsgemeinden stärker hervorheben. Darin spiegelt sich das bekannte Moment der Bedeutung der Einzelnen für die Gemeinschaft.

Konvivialität in den Forschungsgemeinden hat also eine starke sprachliche Dimension in den Praktiken des Erzählens, in denen ambivalente Wahrnehmungen und Deutungen des Zusammenlebens zum Ausdruck gebracht werden.

115 S. hierzu den Abschnitt 7.1.

https://doi.org/10.14361/9783839475157-241 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY