

die Erarbeitung einer solchen Definition geben die Gemeindeaufbauverständnisse von Erwin Fahlbusch, Ralph Kunz und Johannes Zimmermann wichtige Impulse.

4. Interkulturalität in der Gemeindeentwicklung

1. Dem Wortfeld »interkulturell – Interkultur – Interkulturalität«¹¹⁰ war in den letzten Jahrzehnten eine beachtliche Karriere beschieden.¹¹¹ Wissenschaftshistorisch lässt sich eine fast hundertjährige Geschichte¹¹² für den *Begriff* und das *Konzept der Interkulturalität* nachzeichnen, was seine Brauchbarkeit und Popularität als Wortmarke zeigt.¹¹³ In der Wortbildung steht die Silbe »kultur«¹¹⁴ für Lebenswelt oder Lebensart, während »inter« auf das Geschehen zwischen den beteiligten Kulturen verweist.¹¹⁵ Umgangssprachlich fokussiert »interkulturell« auf Beziehungen zwischen verschiedenen Kulturen oder ihr Miteinander in Abgrenzung zu »multikulturell« als ein unverbundesenes Nebeneinander unterschiedlicher Kulturen. Interkulturalität beinhaltet die Aspekte Qualität und Dynamik und blickt auf das Zwischen und Miteinander kultureller Interaktionsprozesse.¹¹⁶ Kennzeichnend ist die große Bandbreite unterschiedlicher Begriffsverwendungen,¹¹⁷ die sich mit

bau steht also weniger für ein bestimmtes Leitbild und Programm [...] als vielmehr für ein theologisches Verfahren, das hilft, die Differenzen zwischen divergierenden Programmen profilierter wahrzunehmen und für die konstruktive Bearbeitung der unterschiedlichen spannungsvollen Entwicklungslogiken der Gemeinde konstruktiv zu nutzen. KUNZ, Gemeindeaufbau, 271f. Vgl. auch a.a.O., 10. Es geht darum, die Sache des Gemeindeaufbaus als Geistesgeschehen wahrzunehmen, als kritische praktisch-theologische Wissenschaft zu reflektieren und zu vermitteln, in bestimmte kontextuelle Situationen sach- und zeitgerecht zu übertragen und für die Umsetzung erforderliche Verfahren zu erarbeiten und anzuwenden.

110 C. Albrecht, Überlegungen; J. Bolten, »Interkulturalität«; C. Földes, Black Box »Interkulturalität«; E. Neuland, Interkulturalität; E. Vanderheiden/C.-H. Mayer, Grundagentexte, 30–32.

111 Bolten, Interkulturelle Kompetenz, 7.

112 Vgl. Albrecht, Überlegungen, 116f.; Bolten, Interkulturalität neu denken: Strukturelle Perspektiven, 3–11; Földes, Interkulturalität, 503–512.

113 Bolten, Interkulturalität neu denken: Strukturelle Perspektiven, 95.

114 Zum Kulturbegriff s. K. P. Hansen, Kultur und Kulturwissenschaft; Ders., Kultur, Kollektiv, Nation.

115 Definitorisch bleibt »interkulturell« inhaltlich und hinsichtlich seines Bezugsfelds oft ungenau oder unbestimmt, Földes, Interkulturalität, 510f., auch Albrecht, Überlegungen, 117.

116 Albrecht, Überlegungen, 118. In der wissenschaftlichen Verwendung fokussiert der Begriff auf Kulturveränderung und Grenzüberschreitung kultureller Beziehungen und »beschreibt die kulturellen Beziehungen zwischen den Kulturen über die Grenzen hinaus und kann selbst das Resultat von Überlagerungen, Diffusionen und Konflikten darstellen.« Th. Wägenbauer, Kulturelle Identität, 32 (zitiert nach Vanderheiden/Mayer, Grundagentexte, 31).

117 Bolten, Interkulturalität neu denken: Strukturelle Perspektiven, 96; Földes, Interkulturalität, 509–511.

anderen kulturellen Erweiterungsbegriffen überschneiden und »inhaltlich in einem Spektrum zwischen eher struktur- und eher prozessorientierten Sichtweisen oszilliert«. ¹¹⁸ Die vorliegende Arbeit lehnt sich an die Begriffsbestimmung bei Aglaia Blioumi ¹¹⁹ (2001) und Csaba Földes (2005) an. ¹²⁰ Für Letzteren gilt ein Verhältnis dann als interkulturell, wenn es Positionen relational und nicht mehr primär als binäre Oppositionen betrachtet. Es geht um das Verstehen des anderen durch eine selbstreflexive Perspektive, ¹²¹ die eine Veränderung bei den Beteiligten bewirkt, auf deren Grundlage sich eine qualitative Neugestaltung ihrer Beziehungen im Sinne tertiärkultureller Gemeinschaft ergibt. Entsprechend liegt das entscheidende Moment von Interkulturalität in ihrer Reziprozität, die mehr ist als ein einfaches und unbestimmtes »Zwischen«, nämlich Wechselseitigkeit. ¹²²

- a) *Inhaltlich* beschreibt Csaba Földes Potenzialität, Konstruktivität und Reziprozität als die drei Hauptmerkmale von Interkulturalität dahingehend, dass *Potenzialität* auf die Möglichkeiten fokussiert, die sich aus den Ressourcen, Fähigkeiten und Stärken der Beteiligten ergeben und in die Interaktion eingebracht werden. *Konstruktivität* blickt auf die kreative Gestaltung, die ein Einzelner aufgrund seiner individuellen Ressourcen im Spannungsfeld zwischen Eigenem und Fremdem hin zu einem neuen Wirklichkeitshorizont einbringen kann. Dabei wird der »Dritte Raum« zu einem produktiven und innovativen Ort, der Neues hervorbringt. Das Moment der *Reziprozität* betont

118 »[W]obei das Ausweichen auf Bezeichnungen wie ›multikulturell‹ oder ›transkulturell‹ [...] oft Versuche indiziert, sich [...] von alten Positionen abzugrenzen.« J. BOLTEN, Interkulturalität neu denken: Strukturelle Perspektiven, 95f. »In einem aktuellen Verständnis von Interkulturalität ist mithin auch Transkulturalität stets aufgehoben.« E. NEULAND, Interkulturalität, 168.

119 Die interkulturellen Zwischenräume werden als »innerkulturelle Einheiten« im Sinne »diskursiver Ereignisse« verstanden, A. BLIOUMI, Interkulturalität und Literatur, 29. Vgl. DIES., Interkulturalität als Dynamik, 90f.

120 FÖLDES, Interkulturalität, 512f.

121 Diese Selbstreflexivität geschieht durch eine selbstkritische Haltung und Selbstdistanzierung und führt zur Selbstaufklärung und Selbstveränderung, a.a.O., 512.

122 Csaba Földes beschreibt sie folgendermaßen: »Bei Interaktionen von Personen aus konzeptuell unterschiedlichen Lebenswelten kommt somit eine neue (Zwischen-) Kultur zustande, die als eine Art ›Interkultur‹ bzw. terminologisch m.E. noch treffender: als eine Drittkultur(alität) oder Tertiärkultur(alität) zu betrachten wäre, da sie nicht einfach nur etwas ›dazwischen‹ ist, sondern damit in vielerlei Hinsicht qualitativ Neues vorliegt. Diese Dritt- bzw. Tertiärkulturen konstituieren sich folglich in Abhängigkeit von ihren Beteiligten, d.h. sie sind nicht beständig und fest, sondern ›ereignen sich‹, werden permanent neu erzeugt; und zwar im Sinne eines ›Dritten Raums‹, also im Sinne von etwas weitgehend Neuem, das sich nicht summarisch aus den ursprünglichen zwei Lebenswelten ergibt. Insgesamt lässt sich ›Interkulturalität‹ vorrangig anhand dreier Parameter charakterisieren: (a) Potenzialität, (b) Konstruktivität und (c) Reziprozität.« DERS., 513.

die Wechselwirkung zwischen den Ausgangskulturen im Sinne dialogischer Denk- und Handlungsprozesse und fördert eine dialektische Struktur.

- b) Neben der inhaltlichen Beschreibung unterscheidet Csaba Földes vier *Wirklichkeitsebenen* von Interkulturalität: Auf einer *ersten Sachebene* bezeichnet Interkulturalität das interkulturelle Phänomen selbst als Ereignis und Beziehungsgeschehen, das eine neue »dritte Größe« herausbildet. Auf der zweiten Meta- oder Reflexionsebene stellt Interkulturalität ein interdisziplinäres wissenschaftliches Analysekonzept zur Wahrnehmung von Bedingungen, Möglichkeiten und Folgen einer dynamischen Interaktion zwischen Kulturen dar. Als Interaktion gelten Berührung, Austausch und Vermittlung. Als weitergehende Zielbeschreibung für die Interaktionsprozesse wird auch wechselseitigem Verstehen, der Verständigung und einem Respektieren gegenseitiger Unterschiede Bedeutung zugemessen. Allerdings gilt es zu beachten, dass, während auf der Sachebene normative Zielbeschreibungen über die Qualität des realen Interaktionsgeschehens als angemessen betrachtet werden können, Interkulturalität auf der Metaebene als Analysekonzept einem Beschreibungsprinzip folgen muss, das sich auf eine sachgerechte Darstellung von Wahrnehmungen ausrichtet und weniger an ethischen Vorstellungen orientiert. Eine dritte handlungstheoretische oder prozessorientierte Perspektive blickt auf Interkulturalität als die Konstituierung eines offenen Aushandlungsprozesses im Kommunikationsgeschehen. Auf der vierten Ebene erscheint Interkulturalität als Interpretationsleistung, die in verschiedenen kommunikativen Zusammenhängen auf unterschiedliche Weise zustande kommt, die keine feste Größe, sondern ein flexibles Konstrukt darstellt und durch Vielfalt und Verschiedenartigkeit gekennzeichnet ist.¹²³

Mit dieser im Jahr 2009 vorgelegten Definition nimmt Csaba Földes etliche Kritikpunkte auf, die am Begriff oder Konzept der Interkulturalität geäußert wurden. Wenn er darin von *Lebenswelten* als Grundgrößen interkultureller Interaktionsprozesse spricht und nicht von Ländern, Ethnien oder Religionen, trägt er mit einem weiten und offenen Kulturbegriff der vielfach kritisierten Ethnisierung des Interkulturalitätsbegriffs Rechnung.¹²⁴ Die Betonung einer *relationalen Betrachtungsweise*

123 A. a. O., 512f.

124 Der Kulturbegriff und auch der der Interkulturalität muss sich nach Csaba Földes auch nicht-westlichen Diskurswelten öffnen, denen nicht »die den abendländischen Kulturen inhärente ›Binarität‹ als Denkschema dient, d.h. dass man nicht überall in polaren Dichotomien denkt, die ja ein Stück weit das Fundament auch des Interkulturalitäts-Konstrukts bilden (und sich in solchen zentralen relationalem Gegensatzpaaren manifestieren wie das ›Eigene‹ vs. das ›Fremde‹).« Es geht um »ganzheitliche Sicht- und Denkweisen«, in denen »man die anderen oder das Fremde nicht ›egozentrisch als das einem Gegenüberstehende‹ [sieht], vielmehr konzentriert man sich auf das Ganze und betrachtet sich selbst wie auch das Andere bzw. das Fremde als Teile des Ganzen«, ders., Interkulturalität, 513f.

und eines Prozesses gegenseitigen Verstehens beim Wahrnehmen und Interpretieren auf Basis von Selbstreflexion, Selbstdistanzierung, Selbstkritik bis hin zur Selbstveränderung verhindert die Essentialisierung kultureller Zuschreibungen und beugt der Verstärkung von Stereotypen und dissoziativen Gruppendynamiken vor. Schließlich nimmt Csaba Földes mit seiner Bestimmung von Interkulturalität als Tertiärkulturalität im Sinne eines Dritten Raums Impulse und Anfragen auf, wie sie Vertreter des Postkolonialismus wie Homi K. Bhabha oder Edward Said, aber auch Wolfgang Welsch, Jürgen Bolten oder Jörg Scheffer in ihren Konzeptionen äußerten.¹²⁵ Was sie verbindet, ist, dass sie hinsichtlich interkultureller Prozesse neben den beiden Alternativen Anpassung oder Beibehaltung der Ursprungskultur ein dazwischenliegendes Tertium von Interaktionsmöglichkeiten als Hybridität, Dritten Raum, Liminalität oder Entgrenzung beschreiben.¹²⁶ Insgesamt betrachtet liegt der weiterführende Beitrag von Csaba Földes' Definition von Interkulturalität für die Interkulturalitätsdiskurse in seiner systematischen, differenzierten und konkreten inhaltlichen Beschreibung von Interkulturalität im Sinne tertiärkultureller Vergemeinschaftung und Bildung eines »Dritten Raums« in der Aufnahme dieser Kritik.

2. Zu einem Thema wird Interkulturalität für Kirche und Gemeinde durch *die Forderung nach interkultureller Öffnung*,¹²⁷ die Mitte der 1990er Jahre¹²⁸ aufkam. Sie gilt

125 Beachtung und Bedeutung erlangte der Begriff Third Space/Dritter Raum, der auf Homi K. Bhabha zurückgeht. Zentral ist dabei die Infragestellung binärer Interkulturalitätskonstruktionen, die auf Homogenität aus sind, durch die Vorstellung eines Zwischenraums als neuer geistiger Ort, der jenseits der Ausgangskulturen liege und kulturelle Hybridität ermögliche. Dort, auf dieser neuen, neutralen, dynamischen und immer auch fluiden Ebene, seien die Einflusskräfte der Ursprungskulturen so weit entschärft, dass sich unterschiedliche ethnische oder nationale Parteien begegnen, ihre kulturellen Grenzen überwinden und in ein diskursives Geschehen eintreten können, H. K. BHABHA, *The Location of Culture*, 5. 37. Von kulturwissenschaftlicher Seite wird dieses Verständnis als eine »zu romantische Zielvorstellung« kritisiert, S. RATHJE, *Multikollektivität*, 52.

126 Zur vergleichenden Darstellung von Konzeptionen zur Erweiterung des traditionellen Kulturbegriffs s. HANSEN, *Kultur und Kulturwissenschaft* (2011), 172f. 278–285.

127 CH. GRIESE/H. MARBURGER, *Interkulturelle Öffnung*; S. HANDSCHUCK/H. SCHRÖER, *Interkulturelle Orientierung*; SCHRÖER, *Interkulturelle Orientierung*; VANDERHEIDEN/MAYER, *Handbuch Interkulturelle Öffnung*.

128 Anfang der 1980er Jahre entstand in den Debatten um »Ausländerpädagogik« und »Ausländersozialarbeit« der Begriff der »Interkulturellen Öffnung«. Kritisiert wurde eine ungenügende Sensibilität für Migrantinnen und Migranten, insbesondere ihre gesellschaftliche Exklusion und Marginalisierung, eine defizitäre Sprach- und Bildungspädagogik und die mangelhafte Wirksamkeit der Sozialdienste. Diesen Missständen sollte mit der Forderung nach Vermittlung sozialer Kompetenzen und der Festlegung von Standards begegnet werden. Zur gesamtgesellschaftlichen Aufgabe formierte sich die Forderung nach interkultureller Öffnung in der Diskussion um Deutschland als Einwanderungsland, Integrationsmaß-

heute als gesellschaftliche Querschnittsaufgabe¹²⁹ und weist Religion und Weltanschauung durch deren sinnstiftende Funktion eine besondere Rolle zu.¹³⁰ Dabei geht es um die strategische Ausrichtung von Institutionen, Organisationen und Unternehmen mit dem Ziel, auf die mit der Zunahme der Globalisierungs- und Migrationsphänomene verbundenen institutionellen interkulturellen oder betrieblichen Anforderungen kultureller Vielfalt angemessen zu reagieren und handlungsleitende sozial orientierte Maßnahmen zu entwickeln und zu unterstützen. Ziel der interkulturellen Öffnung ist es, allen Menschen einer Gesellschaft gleichberechtigt Zugang zu den von ihren Institutionen, Organisationen und Unternehmen angebotenen Gütern und Dienstleistungen zu geben.¹³¹ Interkulturelle Öffnung konzentriert sich auf Migration als ein Aspekt der Diversity-Dimension ethnische Herkunft und nimmt Menschen mit Migrationshintergrund als primäre Bezugsgröße in den Blick.¹³² Als Handlungsfelder interkultureller Öffnung gelten vor allem »Politik und Parteien, Recht und Verwaltungen, Kirchen und Religionen, Erziehung und Bildung, Wirtschaft, Gesundheit, Zivilgesellschaft, Beratung und Sport.«¹³³ Im *kirchlichen Raum* verfolgt die katholische Kirche seit etwa hundert Jahren eine stringente und theologisch begründete Strategie im Umgang mit Migration.¹³⁴ Demgegenüber kam es in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) diesbezüglich erstmals 2009 zu einer offiziellen Äußerung und zur Forderung nach einer interkulturellen Öffnung ihrer Gemeinden. Fünf Jahre später erneuerte die EKD die Aufforderung mit der Schrift *Gemeinsam evangelisch!* (2014), aber auch nach weiteren

nahmen für Migrantinnen und Migranten oder das Einwanderungsgesetz. C. BUTTERWEGGE, Zuwanderung in Deutschland; GRIESE/MARBURGER, Interkulturelle Öffnung, 29–32; VANDERHEIDEN/MAYER, Handbuch Interkulturelle Öffnung, 33f.

129 VANDERHEIDEN/MAYER, Interkulturelle Öffnung, 23. 29–32.

130 A. a. O., 43.

131 GRIESE/MARBURGER, Interkulturelle Öffnung; VANDERHEIDEN/MAYER, Interkulturelle Öffnung, 34–37. Abzugrenzen ist interkulturelle Öffnung gegenüber dem stärker wirtschaftlich orientierten Konzept des Diversity Managements. Wobei »es verkürzt wäre, Diversity-Management lediglich auf eine Business Case Perspektive zu reduzieren.« WAGENBACH, Heterogenität, 100. Vgl. die tabellarische Übersicht zu den verschiedenen Akzentuierungen der Diversity-Ansätze bei Wagenbach, ebd. Im Blick auf seine Historie allerdings »orientiert sich das betriebswirtschaftliche Konzept von Diversity-Management [...] auf Antidiskriminierung und Profitsteigerung«, a.a.O., 98. Vgl. VANDERHEIDEN/MAYER, Interkulturelle Öffnung, 38–50.

132 Dies wird in der einschlägigen Literatur zum Thema deutlich. Im Fokus ist der migratorische Bevölkerungsanteil: Arbeitsmigrantinnen und -migranten, Asylbewerberinnen und -bewerber, Aus-/Spätaussiedlerinnen und Aus-/Spätaussiedler, GRIESE/MARBURGER, Interkulturelle Öffnung, 2–6.

133 VANDERHEIDEN/MAYER, Interkulturelle Öffnung, 50.

134 Es handelt sich um eine Doppelstrategie, die die systematische Einrichtung von muttersprachlichen Seelsorgeeinheiten und Gottesdiensten für Migranten neben den vorfindlichen Parochialgemeinden verfolgt und die Einsetzung und Ausbildung von Geistlichen in den Migrantengemeinden fördert. D. SCHNEIDER-STENGEL, Interkulturelle Öffnung, 152–157.

fünf Jahren ist festzustellen, dass der geforderte Bewusstseinswandel in Kirche und Gemeinden noch aussteht. Angesichts der mangelhaften interkulturellen Öffnung von Gemeinden,¹³⁵ die ein unverbundenes Nebeneinander residenter und internationaler Gemeinden und Kirchen begünstigen, reklamieren Praktische, Interkulturelle und Systematische Theologie ein Problem.¹³⁶ Denn »[v]on den biblischen Überlieferungen her kann es im Prinzip nur das eine Ziel geben, gemeinsam Kirche zu sein.«¹³⁷ In diesem Bewusstsein der Einheit in Christus sollen soziale, ethnische, kulturelle oder religiöse Unterschiede überwunden werden (Gal 3,28). Kirche und Gemeinde in diesem Sinn bilden sich »jenseits der Völker« und verbinden »die Fremden dieses zusammengewürfelten Universums.«¹³⁸ Die Tatsache, dass das gottesdienstliche Leben an Konfessionsunterschieden orientiert gestaltet wird und sich den ethnischen und milieuorientierten Grenzen unterordnet, muss aus systematisch-theologischer Sicht als ein ekklesiologisches Problem verstanden werden. Denn »[i]m Prinzip sind Kirchen immer internationale, transkonfessionelle und milieuübergreifende Gemeinden«,¹³⁹ was sie zur interkulturellen Öffnung verpflichtet. Wie sich diese Problemanzeige in neutestamentlicher Perspektive darstellt, soll im nächsten Abschnitt dargestellt werden.

3. In *biblisch-theologischer Perspektive* begegnet im Alten Testament die Praxis der Gastfreundschaft selbstverständlich geboten (Gen 18f.). Die Volksgemeinschaft Israels ist zu ganzer Aufnahme, Gleichstellung und materieller Unterstützung von Menschen mit ausländischen Wurzeln aufgefordert.¹⁴⁰ Das Neue Testament setzt diese Linie fort. Dabei tritt es für die volle Anerkennung aller Gläubigen in der Gemeinschaft der christlichen Gemeinde ein, unabhängig von ihrer religiösen oder kulturellen Herkunft, ihrem sozialen Stand oder Geschlecht (Gal 3,28).¹⁴¹

135 F. BURKHARDT ET AL., Gemeinden in der Region Stuttgart, 177f.

136 S. Anm. 5. 6 und 57–61.

137 ETZELMÜLLER, Migrationskirchen, 29. Neutestamentlich meint Ekklesia meist eine bestimmte Ortsgemeinde als Versammlung der Gläubigen zum Gottesdienst (1Kor 11,18), deren Mitte Jesus Christus selbst ist (Mt 18,20). Dabei lässt sich auch in der Gemeinde vor Ort die Gegenwart von »Christus nicht ohne die Seinen denken«, so dass in jedem lokalen Gottesdienst die gesamte Weltkirche präsent [ist]. Im Gottesdienst vereinigen sich die konkrete Gemeinde vor Ort und die eine Kirche aller Zeiten und Weltgegenden. Das Neue Testament setzt voraus, dass sich die eine weltumspannende Kirche vor Ort in einer Gemeinde darstellt.« Ebd.

138 J. KRISTEVA, Fremde sind wir, 89, zitiert nach ETZELMÜLLER, Migrationskirchen, 30, Anm. 3.

139 A. a. O., 30.

140 »Es soll ein und dasselbe Recht unter euch sein für den Fremdling wie für den Einheimischen«, Lev 24,16.22. Vgl. u.a. Ex 12,49; 20,10; 22,20; 23,9.12; Lev 17,15; 19,33; 24,16. 22; Dtn 24,17; Ez 47,22; Sach 7,8-10, auch 2Sam 9.

141 S. Joh 10,16; Röm 1,14. 16; 1Kor 12,13; Eph 2,11-3,7; Kol 3,11; Offb 21,24-22,2 (vgl. Jes 60,3-6).

Interkulturelle Phänomene lassen sich bereits zu Beginn der Entwicklung der Jerusalemer Urgemeinde erkennen,¹⁴² wo »neben dem aramäisch sprechenden Kern eine griechisch sprechende (Gottesdienst-)Gemeinschaft entstanden« war.¹⁴³ Diese »Hellenisten« bilden keine eigene Gemeinde, sondern eine eigene Gruppe, die »mit der aramäischen Urgemeinde verbunden war, aber doch ein eigenständiges Gepräge hatte [...] und aufgrund der Verfolgung unter Agrippa bald in andere Städte (z.B. Antiochia) zerstreut wurde.«¹⁴⁴ Paulus sah in der Überwindung der Trennung zwischen Juden und Heiden das besondere Ziel des Evangeliums. Die Menschen in den Gemeinden wurden durch Christus in einen neuen Stand versetzt, zu einer eigenen völker- und kulturübergreifenden Größe, die man Christen¹⁴⁵ nannte, und zu Botschaftern der Versöhnung in der Welt (2Kor 5,18). Die Kennzeichen dieser neuen Gemeinschaftskultur lassen sich zusammenfassend folgendermaßen beschreiben:¹⁴⁶

- a) Die Anerkennung der Gleichwertigkeit aller trotz Unterschieden in Fähigkeiten, Vermögen oder gesellschaftlichem Status durch die Taufe (Vorstellung vom Leib/Sein in Christus).¹⁴⁷
- b) Eine Kultur der Integration, die auf Einheit im Sinne einer auf Jesus Christus als Mittelpunkt ausgerichteten Vielfalt fokussiert ist.
- c) Grundsätzliche Offenheit für Außenstehende, z.B. in Veranstaltungen, unabhängig von deren Glaubensüberzeugung, sozialem Status, Geschlecht, Herkunft, Bildung etc.

142 Vgl. FREY, Neutestamentliche Perspektiven und Impulse, 33–38; DERS., Die Ausbreitung, 92f. 103–107; CH. STENSCHKE, Wesen und Antwort; DERS., Gemeindebau und Mission; SCHLIEGER, Vom Jordan an den Tiber, 1f. 11f. 42–45; P. STUHLMACHER, Kirche, 261–263. 266–272.

143 J. FREY, Neutestamentliche Perspektiven, 33.

144 Ebd.

145 Zu App 11,26: »Aus Juden und Heiden wurde das neue *tertium genus* der Christen, in dem die bisherigen Unterschiede (teilweise) aufgehoben waren. Es entsteht eine neue Identität in Christus«, C. STENSCHKE, Wesen und Antwort, 107–118, 111. Vgl. FREY, Neutestamentliche Perspektiven, 34.

146 Tertiärkulturelle Aspekte bei FREY, Neutestamentliche Perspektiven, 33–38, KLAIBER, Rechtfertigung und Gemeinde, 85–113 und STUHLMACHER, Kirche, 256–271.

147 »Die Verwandtschaft dieser Formulierungen [sic: »in Christus«/Gal 3,28] zu 1.Kor 1,13; 12,12 und damit zum Leib-Christi-Gedanken ist eindeutig.« KLAIBER, Rechtfertigung, 93. »Die Formel »in Christus« impliziert eine Sozialstruktur«, so Jürgen Roloff mit einem Zitat von W. KLAIBER, ROLOFF, Die Kirche, 94. W. Klaiber und J. Roloff stimmen darin überein, dass »diese Sozialstruktur für Paulus eine empirische Realität [ist]. Gal 3,28 ist als Erfahrungsbericht über das, was sich in paulinischen Gemeinden tatsächlich vollzieht, zu lesen: Hier ist ein neues Miteinander von Menschen im Entstehen begriffen, das seine soziale Struktur nicht mehr, wie in den üblichen Formen sozialen Lebens, von den Abgrenzungen und Unterscheidungen her bezieht, mit denen Menschen bislang ihre Identität bestimmt haben.« ROLOFF, Die Kirche, 94.

- d) Überregionale Verbundenheit und Verantwortung.
- e) Hohe Verbindlichkeit und starke Intensität in der Lebens-, Dienst- und Lerngemeinschaft.
- f) Im Konfliktfall gilt als Orientierung die Einheit im Kreuz Jesu Christi, im gemeinsamen Bekenntnis, in der einen Taufe, in dem einen Geist und in der Liebe.

Als eine solche tertiärkulturelle Gemeinschaft stellten die Christen die gültige Ständeordnung¹⁴⁸ in Frage und lebten das Ideal einer neuen Weltordnung,¹⁴⁹ für die gilt: »Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus.« (Gal 3,28)¹⁵⁰

Die Perspektive eines gleichberechtigten und gleichrangigen Miteinanders im Sinne voller Anerkennung der Getauften in der Gemeinde vertieft Eph 2,11-3,7 theologisch. Ein besonderer Klang dieser ekklesiologischen Reflexion ergibt sich aus der Klimax »Gäste–Fremdlinge–Mitbürger« (2,19) und durch die Charakterisierung von »Mitbürger« als »Miterben«, »Mit-Leib« und »Mitteilhaber« (3,6),¹⁵¹ worin das tertiärkulturelle Moment und der Aspekt der Bildung eines neuen, »Dritten Raums« eine besondere Unterstreichung erfährt.¹⁵² Das paulinische Kirchenbild hebt die äußerlichen Unterschiede nicht einfach auf (1Kor 7,17-24; 11,2-16). Diese verlieren aber in der neuen durch Christus bestimmten geistigen Gemeinschaft für das Leben des Einzelnen wie im Miteinander ihre identitätsstiftende Relevanz und führen zu Konsequenzen im sozialen Miteinander.¹⁵³ Dass die neutestamentliche Gemeinschaft

148 FREY, Neutestamentliche Perspektiven, 36.

149 Peter Stuhlmacher nennt in Bezug auf Gal 3,26-28 (Kol 3,9-11; Eph 2,11-18) die Gemeinde »die Vorhut des endzeitlichen Gottesvolkes aus Juden und Heiden«, DERS., Biblische Theologie, 51. 71. Vgl. auch 262f., 266. 272. 297.

150 In Gal 3,28 öffnet Paulus den Raum der christlichen Gemeinschaft am weitesten: Jude/Grieche, Sklave/Freier, Mann-Männliches/Frau-Weibliches. Da sich ähnlich formulierte Begriffsreihen an anderen Stellen im *Corpus Paulinum* finden (Gal 6,15: Beschneidung/Unbeschnittenheit, vgl. auch Kol 2,11.13; 1Kor 12,13: Juden/Griechen, Sklaven/Freie; Kol 3,11: Grieche/Jude; Beschneidung/Unbeschnittenheit; Barbar/Skythe, Sklave/Freier), ist anzunehmen, dass sich darin etwas dem Apostel Vorgegebenes zeigt, W. KLAIBER, Der Galaterbrief, 118f.; DERS., Der erste Korintherbrief, 201–203; F. MUSSNER, Der Galaterbrief, 264f., Anm. 94; STUHLMACHER, Biblische Theologie, 262–263. 266. 272. 297. Das, und wie Paulus 1Kor 12,13 weiterführt und in 1Kor 13 münden lässt, zeigt: Dieser in Christus entstehende Raum ist ein Raum der Liebe Christi (1Kor 12,12).

151 M. GESE, Der Epheserbrief, 76f.; R. SCHNACKENBURG, Der Brief an die Epheser, 120–122. 135f.; G. SELLIN, Der Brief an die Epheser, 258.

152 »Die Heiden werden nicht einer schon bestehenden Einheit hinzugefügt, sondern sind von vornherein in sie eingeplant und so in sie eingeschlossen, dass der ›Leib‹ ohne sie gar nicht besteht. ›In Christus Jesus‹ bilden sie zusammen mit allen anderen Gliedern den einen Leib in einem Geist«, R. SCHNACKENBURG, Epheser, 136.

153 Auch dort, wo Paulus die Einfügung in vorgegebene Rahmenbedingungen befürwortet, werden diese dadurch »nicht zu einer unveränderlichen, göttlich verfügten Festlegung theolo-

nicht darauf abzielt, religiöse Wurzeln, kulturelle Prägungen, ethnische Zugehörigkeiten, das Geschlecht oder den sozialen Status der Einzelnen »einzuschmelzen«, zeigt schließlich die Vision von der Völkerwallfahrt in der Johannesapokalypse Offb 21,24-22,2 (vgl. Jes 60,3-6) durch das Bild einer »Einheit in Verschiedenheit« als Vision für die christliche *Koinonia* in ihrer reinen und vollkommenen Gestalt.¹⁵⁴ Im Ergebnis zeigte die Untersuchung neutestamentlicher Texte auf tertiärkulturelle Phänomene und Interaktionsprozesse hin eine Fülle an Belegen und Beispielen, die den erarbeiteten Interkulturalitätsbegriff als Wesenszug des Evangeliums und Grundprinzip neutestamentlicher Gemeinschaftsbildung erwiesen. Diese Sachlage bestätigt die Problemanzeige der Systematischen Theologie als berechtigt, auf die im vorhergehenden Abschnitt hingewiesen wurde. Die praktisch-theologische Bedeutung dieser Belege für die Gemeindeentwicklung ist beträchtlich. Zum einen repräsentieren die Texte verschiedene neutestamentliche Traditionslinien.¹⁵⁵ Zum anderen handelt es sich bei Gal 3,28¹⁵⁶ und den ähnlich lautenden Formulierungen

gisch hochstilisiert. Vielmehr wird neben Bewährung und Trost [...] auch eine mögliche Veränderung ins Auge gefasst, zumal alle innerweltlichen und transzendenten Standards durch die Freiheit und den Dienst der Christen relativiert und transzendiert werden. [...] Sowenig Paulus ein sozialrevolutionäres Freiheits- oder Emanzipationspathos erkennen lässt, sowenig ein reaktionär oder gar fatalistisch zu nennendes Insistieren auf einen ein für allemal verfügbaren, zudem wie im Fall der Sklaverei nicht konflikt- und kollisionsfreien Lebensstil.« W. SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther, 2. Bd., 143f. Vgl. die Ausführungen zu 1Kor 11,2-16, worin es Paulus um eine Begründung dafür geht, »dass die Gleichwertung der Geschlechter *coram Deo* keine Auslöschung der schöpferbedingten Unterschiede einschließt.« Der Text zielt »auf die Wahrung der geschlechtsspezifischen Eigenheiten«, nicht die »Subordination der Frau oder die Autorität des Mannes. [...] Dass gerade ›im Herrn‹ Frau und Mann einander zugeordnet werden, soll durch keine enthusiastischen und das Mann- und Frausein einebnenden Auswüchse belastet werden.« SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther, 2. Bd., 525. Vgl. auch KLAIBER, Der Galaterbrief, 119.

154 Bei Johannes ist »die Stadt – genauer gesagt: die von ihr bildlich repräsentierte Heilsgemeinde – mit der neuen Schöpfung voll und ganz identisch« und »dient ihm lediglich als Sinnbild des universalen, von Distanz und Furcht freien Miteinanders der Menschen im Lichte der Gegenwart Gottes.« ROLOFF, Die Offenbarung des Johannes, 207. Vgl. A. SATAKE, Die Offenbarung, 413f.; E. LOHSE, Die Offenbarung, 111.

155 S. Anm. 127.

156 Welche Relevanz allein dieser Satz für die Praktische Theologie hat, zeigt der grundlegende Abschnitt zur Kirche von Isolde Karle, dessen Bedeutung sie in ihrer Praktischen Theologie (2020) in den praktisch-theologischen Handlungsfeldern vertieft und konkretisiert, DIES., Praktische Theologie, 88–90. I. Karle beschreibt darin die neue Sozialstruktur der christlichen »Ekklesia« auf Basis von Gal 3,28 als eine tertiärkulturelle Gemeinschaftsbildung, »eine neue Gemeinschaft jenseits kultureller Zuschreibungen und Normen [...], in der gesellschaftliche Diskriminierungen und Exklusionen transzendiert werden«, a.a.O., 88f.

um »Tauftexte«¹⁵⁷ mit apologetischer Funktion¹⁵⁸ und grundlegender Bedeutung in der Ausbildung der »paulinischen Lehre, dass die Gemeinde *ein* neuer Mensch in Christus und Christi Leib ist«¹⁵⁹, und der Entwicklung einer der Taufwirklichkeit entsprechenden Lebensgestaltung in den Gemeinden.¹⁶⁰ Die Bedeutung der in diesen Sätzen ausgedrückten vollen Anerkennung der Getauften unabhängig von Kultur, religiöser Herkunft, vom Geschlecht oder Gesellschaftsstand reflektiert Eph 2,11-3,7 ekklesiologisch im Begriff des »Mitbürgers« und den dazu gemachten Ausführungen.¹⁶¹ Die in den untersuchten Texten beschriebene und geforderte Überwindung soziokultureller Grenzen durch die Entfaltung einer christlichen Gemeinschaftskultur, die die verschiedenen gesellschaftlichen Milieus in der Kraft des Heiligen Geistes miteinander versöhnt (2Kor 5,18), qualifiziert neutestamentliche Gemeindeentwicklung als interkulturelle Gemeindeentwicklung. Im Ergebnis zeigt die biblisch-theologische Reflexion, dass sich die Aufgabe einer interkulturellen Entwicklung für Gemeinden nicht allein durch die gesellschaftliche Forderung nach interkultureller Öffnung stellt, sondern gerade aus theologischen Gründen geboten ist.

4. Die *interkulturelle Entwicklung von Gemeinden in der Gegenwart* ist aufgrund der Zunahme von Christinnen und Christen internationaler Herkunft in einheimischen Gemeinden und der wachsenden Zahl internationaler Gemeinden im ökumenischen Miteinander unumgänglich. Sozialanalytische Untersuchungen sensibilisieren seit den 1980er Jahren für die zunehmende Pluralisierung der Gesellschaft und damit verbundene Herausforderungen.¹⁶² Dadurch wurde das Interesse an *milieu-orientiertem Gemeindebau* neu entfacht und das Comeback zielgruppenbezogener Konzepte im Gewand von Emerging-Church-, freshX- oder kontextanalytischen Gemeindeaufbauprogrammen begünstigt.¹⁶³ Nun zeigt sich aber, dass sich die Fokussierung in der Gemeindeentwicklung auf Milieus und Zielgruppen meist nur um den Preis erreichen lässt, dass sich gleichzeitig Ausgrenzungswirkungen

157 KLAIBER, Rechtfertigung, 95; ROLOFF, Die Kirche, 93; STUHLMACHER, Biblische Theologie, 297. Für die Praktische Theologie aufgegriffen bei KARLE, Praktische Theologie, 487.

158 »Paulus zitiert diese Tauftradition, mit der sich die Christen in Antiochien von der Synagoge abgegrenzt haben, in Gal 3,26-28 wörtlich.« A. a. O., 262. Vgl. KLAIBER, Der Galaterbrief, 119f.

159 STUHLMACHER, Biblische Theologie, 262.

160 A. a. O., 266.

161 »Die drei -Ausdrücke sind vom Verfasser gebildet und beziehen sich auf 2,11ff«, SELLIN, Epheser, 258. Vgl. SCHNACKENBURG, Epheser, 120–122. 135f.

162 B. BARTH/B.-B. FLAG/N. SCHÄUBLE/M. TAUSCHER, Praxis der Sinus-Milieus; H. BREMER/A. LANG-VESTER, Soziale Milieus; G. SCHULZE, Die Erlebnisgesellschaft.

163 Diese Ansätze gehen zurück auf Donald McGavran, vgl. BURKHARDT, Interkulturelle Kirchen- und Gemeindeentwicklung, 215f. Vgl. exemplarisch M. FROST/A. HIRSCH, Die Zukunft gestalten; M. HERBST, Mission kehrt zurück; T. FAIX/J. REIMER (Hg.), Die Welt verstehen.

erhöhen oder neue einstellen,¹⁶⁴ was geradezu in ein Dilemma führt.¹⁶⁵ Außerdem »erhebt sich ein theologischer Einwand: Die christliche Botschaft ist doch milieuübergreifend. Und wenn ihre Pointe darin liegt, dass in Christus gerade die Unterschiede zwischen den Kulturen, sozialem Status und Geschlecht aufgehoben sein sollen (Gal 3,28), dann wird das erst recht auch für die Milieus gelten.«¹⁶⁶ Bei allen Risiken und Herausforderungen, wenn Gemeinde Lebenswelten verbindend gestaltet wird, ist theologisch gesehen festzuhalten: »Zum christlichen Programm gehört nicht zuletzt auch eine Verpflichtung auf den milieutranszendierenden Charakter des Evangeliums«.¹⁶⁷ Sowohl praktisch-theologisch als auch historisch-exegetisch erweist sich die Notwendigkeit eines Milieugrenzen überwindenden, interkulturellen Ansatzes für die Kirchentheorie, der in einer interkulturellen Gemeindeentwicklung seine Realisierung findet. Bei seiner Erarbeitung für die Gemeindeentwicklung bietet sich das Konzept von Csaba Földes an, der Interkulturalität im Sinne eines Dritten Raums beschreibt. In definitorischer Hinsicht legt es sich nahe, seine Kategorisierung des Interkulturalitätskonzepts mit den vier Bedeutungsebenen zu kombinieren, die Ralph Kunz zur Beschreibung des Gemeindeaufbaus vorschlägt.¹⁶⁸ Damit ergibt sich folgende Bestimmung von Interkulturalität in der Gemeindeentwicklung:

- a) Auf einer primären Ebene erscheint Interkulturalität in der Gemeindeentwicklung als *Ereignis interkultureller Phänomene* personaler und relationaler Interaktionsprozesse innerhalb des gemeindlichen Kontextes, die zur Herausbildung eines »Dritten Raums« führen.
- b) Auf der Metaebene bezeichnet Interkulturalität in der Gemeindeentwicklung ein dynamisches *interdisziplinäres Analyse- und Reflexions-Konzept der Praktischen Theologie* zur Erforschung, Beschreibung und Bewertung von Bedingungen,

164 C. SCHULZ, Sozialstrukturelle Vielfalt, 123. Der Gottesdienst aus milieutheoretischer Sicht reflektiert bei KARLE, Praktische Theologie, 311–316.

165 HAUSCHILDT/POHL-PATALONG, Kirche, 350. Die Beschreibung des Dilemmas um eine inklusive Kirchen- und Gemeindeentwicklung von Ulf Liedke (in direktem Anschluss an E. Hauschildt und U. Pohl-Patalong) gilt ebenso im Blick auf den Aspekt der Interkulturalität: »Dem Ziel, innerhalb der Kirche eine milieuübergreifende Vielfalt zu gestalten, korrespondiert zugleich »ein gesteigertes Bewusstsein für die faktische Milieu-Segmentierung«. Angesichts dieser Spannung besteht ein erheblicher Entwicklungs- und Forschungsbedarf in Bezug auf realistische Inklusionsperspektiven.« DERS., Grundlagen und Perspektiven, 304.

166 A. a. O., 350.

167 KARLE, Praktische Theologie, 316, mit Verweis auf Gal 3,28. Vgl. dazu auch die beiden kritisch-konstruktiven Beiträge zu zielgruppenorientierten Ansätzen: GRETHLEIN, Kommunikation des Evangeliums und die Frage der Milieusensibilität; KUNZ, »Da kann ja jeder kommen!«

168 Zu Csaba Földes s. Abschnitt 4, Ziff. 1, zu Ralph Kunz Abschnitt 3, Ziff. 3.

- Möglichkeiten und Verfahren tertiärkultureller Interaktionsprozesse, die auf die Bildung einer Interkultur als tertiärkulturelle Größe zielen.
- c) Auf einer visionären Ebene beschreibt Interkulturalität in der Gemeindeentwicklung ein *Entwicklungsziel für die Gestaltung christlichen Gemeinschaftslebens* als Ergebnis eines konziliaren und hinsichtlich der konkreten Gestalt ergebnisoffenen Aushandlungsprozesses. Als Entwicklungsziel bietet Interkulturalität für die Gemeindeentwicklung Orientierung, nicht aber ein normatives Programm »interkultureller Gemeindeentwicklung«, das erfüllt oder einfach abgearbeitet werden könnte.
 - d) Schließlich beinhaltet das Konzept der Interkulturalität auf einer Umsetzungsebene *handlungstheoretische, organisationale und prozessorientierte Muster, Modelle und Typisierungen* für die Gestaltung des Kommunikationsgeschehens in der Gemeindeentwicklung. Diese Verfahren zielen auf die Konstituierung einer qualitativ neuen Interkultur(alität), eines »Dritten Raums«, und sind gekennzeichnet durch die Regelgrößen Potenzialität, Konstruktivität und Reziprozität.

So plausibel diese Überlegungen zur produktiven Gestaltung interkultureller Herausforderungen in Gemeinden scheinen, so sehr zeigen sich in der Praxis noch erhebliche Schwierigkeiten: Ein Problem liegt darin, dass die Güte von Interkulturalität, insbesondere die neue Beziehungsqualität, die sich zwischen den Ausgangskulturen bildet, bei Csaba Földes nur vage bestimmt ist. Festzuhalten ist zunächst seine Forderung, dass Interkulturalität als wissenschaftliches Analysekonzept nicht normativ ausfallen darf, sondern als »Beschreibungsprinzip primär auf eine sachadäquate Erfassung von Realitätsbeständen (sprich: wie etwas ist) und weniger auf ethische, moralische u. ä. Forderungen (sprich: wie etwas sein soll) ausgerichtet sein« muss.¹⁶⁹ Nun hält Csaba Földes normative Anforderungen auf der Objektebene für begrüßenswert. Allerdings lässt er die Qualitätsfrage unbestimmt, wenn er Inter-, Dritt- oder Tertiärkultur oder den »Dritten Raum« als etwas »in vielerlei Hinsicht qualitativ Neues« bezeichnet. In der Konstruktion einer Gemeindeentwicklungstheorie sind die teils beträchtlichen Spannungen im Gemeindeleben zu berücksichtigen, die sich zwischen dem Zielbild einer differenzentranszendierenden Gemeinschaft und dem Wissen um eine andersgeartete Gemeindewirklichkeit einstellen. Während sich die Vision aus den normativen Aussagen biblischer Texte speist, unterliegt die Gemeinderealität auch den Dynamiken der fortschreitenden gesellschaftlichen Segmentierung. Insofern stellt sich die Frage, wie diese wahrgenommenen Spannungen im Hinblick auf die verschiedenen Positionen offen und pluralismusrelevant, aber auch orientierungsstark in Anbetracht der neutestamentlichen Aussagen bearbeitet und vermindert werden können.

169 FÖLDES, Interkulturalität, 512, Anm. 15.

5. Als *Zwischenergebnis* festgehalten werden soll, dass Interkulturalität in der Gemeindeentwicklung in theologischer Perspektive auf der Programmebene als geistlich-sozialer Ermöglichungsraum verstanden werden kann, dessen struktural-prozessuale Qualität sich pneumatologisch, christologisch und ekklesiologisch von Gal 3,28, Eph 2,11-3,7 und Apk 21,24-22,2 her bestimmt und auf die Bildung eines Miteinanders im Sinne eines »Dritten Raums« zielt. Gleichzeitig muss aber für die primäre Ebene, wo sich das Leben der Gemeinde in Vergemeinschaftungsprozessen ereignet, bewusst sein, dass auch für die ursprünglichen Kommunikationssituationen dieser Texte bereits eine Spannung zwischen Gemeindewirklichkeit und visionären theologischen Aussagen unterstellt werden muss. Zu deren Bearbeitung braucht es auf der Reflexionsebene ein entsprechendes Deskriptions- und Analyse-Konzept der Praktischen Theologie, das erlaubt, Interkulturalität zu erforschen, zu beschreiben und zu bewerten mit dem Ziel der Bildung einer Interkultur als tertiärkulturelle Größe. Für die Umsetzungsebene gilt es Muster, Modelle und Typisierungen für die Gestaltung des Kommunikationsgeschehens in der Gemeindeentwicklung zu erarbeiten, die helfen, sich mit Problemstellungen zu beschäftigen und situationsgerechte Lösungsansätze, oft im Sinne von Zwischenschritten, zu entwickeln. Zu einer Bearbeitung der am Ende von Ziff. 4 benannten Schwierigkeiten bei interkulturellen Entwicklungsprozessen in Gemeinden versprechen die *Konzepte der Multikollektivität und Transnationalisierung als beobachtungsleitende Theorien*¹⁷⁰ aus Diskursen benachbarter Wissenschaftsdisziplinen weiterführende Impulse für die Formulierung von Antworten und Lösungen.¹⁷¹ Was diese Begriffe mit dem der Interkulturalität verbindet, ist ihre Relationalität. Sie alle sind Beziehungsbegriffe, von denen zwei – Interkulturalität und Inklusion – besondere Resonanzen im theologischen Raum hervorrufen. Nachdem die theologischen Perspektiven für den Begriff der Interkulturalität bereits aufgezeigt wurden, soll dies für den Inklusionsbegriff im folgenden Abschnitt geschehen. Daran anschließend wird am Konzept der Multikollektivität aufgezeigt, wie diese Schauplätze interkultureller Gemeindeentwicklung für gemeindekybernetische Beobachtungen und Überlegungen transparent zu machen vermag. Der Transnationalisierungsbegriff schließlich sensibilisiert für Interaktionen von Gemeinde und Kirche über nationalstaatliche Grenzen hinweg. In der Verbindung mit dem Konzept des Welt-

170 Herbert Kalthoff schlägt vor, wissenschaftstheoretische Metadiskurse als »beobachtungsleitende Annahmen« im Sinne einer Perspektive für die Forschung zu verstehen und einzusetzen, DERS., Einleitung, 12.

171 Eine solche interdisziplinäre Orientierung entspricht praktisch-theologischem Arbeiten in der Gegenwart, das »die Komplexität religiöser, kultureller, gesellschaftlicher und psychischer Phänomene der Gegenwart zu verstehen [versucht] und [...] dabei auf ganz unterschiedliche Wissenschaften, Methoden und Theorien Bezug [nimmt]«, KARLE, Praktische Theologie, 14.

christentums erschließen sich weiterführende Sichtweisen für eine Theorie der Gemeindeentwicklung unter den Bedingungen der Gegenwart.

5. Inklusivität als Qualitätsmerkmal interkultureller Gemeindeentwicklung

1. Was qualifiziert nun eine Gemeinde im Sinne der vorgenommenen Definition als »interkulturell«? Problematisch sind Szenarien, die die gesellschaftliche Fragmentierung unhinterfragt lassen und wenig sensibel sind für Erfahrungen der Exklusion, Diskriminierung und Vulnerabilität.¹⁷² Die Gemeinde im ersten der einführend geschilderten Beispiele verhält sich wenig sensibel (s. unten S. 20: Sie heißt Carla offiziell willkommen, verweigert ihr aber ihre ganze Anerkennung. Den Schmerz darüber erträgt sie still in der Hoffnung, ihrem Sohn so ein besseres Leben zu ermöglichen. In Erwartung besserer Hilfsmöglichkeiten zieht auch der Student aus Togo die deutsche Gemeinde einer togolesischen vor. Hinnehmen muss er aber, dass sich bisher außer der Pastorin niemand für ihn interessierte. Die Vermietung von Kirchenräumen an eine chinesische und indische Gemeinde hilft der deutschsprachigen Gemeinde, ihre Einnahmensituation zu verbessern und ihr großzügiges Raumprogramm zu rechtfertigen. Eine solche Zweckgemeinschaft führt aber weder zur interkulturellen Begegnung noch leistet sie einen Beitrag zur Überwindung gesellschaftlicher Probleme. Darum empfiehlt sich zur Festigung der in Abschnitt 4.1 bestimmten sozialen Qualität von Interkulturalität ihre Verbindung mit dem Konzept der Inklusion. Inklusion geht von der prinzipiellen Gemeinschaftszugehörigkeit aller aus, ist sensibel für Exklusion, Vulnerabilität und andere Formen der Diskriminierung, besonders wo sie sich überlagern, zielt auf ein zweckfreies, interkulturelles

172 Der Begriff der Vulnerabilität begegnet in verschiedenen Fachdiskursen zur Eröffnung eines theologischen Zugangs zu gesellschaftsrelevanten Themen wie Migration oder Bekämpfung von Fremdenfeindlichkeit. Dabei wird in dem freiwilligen Wagnis der Verwundbarkeit, wie es Gott in seiner Menschwerdung in Jesus von Nazareth einging, auf die Leben ermöglichenden Potenziale verwiesen und diese als alternative Handlungsmuster oder -strategien beschrieben. Zum Beispiel Adamavi-Aho Ekué, die es als eine Bedingung für eine »migrationssensible Ekklesiologie [sieht ...], wenn diese realen Wunden – also diejenigen, die Menschen auf ihrer Wanderschaft und Flucht erleiden, aber auch jene, die Gesellschaften und Kirchen in den Bewegungen mit und in den Bewertungen über Migration erfahren – theologisch ernst genommen werden.« DIES., Ökumenische Einsichten, 24.