

4. Materialkapitel I: Gelebt und Erhofft

Die Vision einer interkulturellen Kirche als Gemeinschaft

Das erste Materialkapitel stellt die Normative und theologischen Deutungen ins Zentrum, die die Akteur:innen in diskursiven Praktiken hervorbringen. Sie reflektieren ihre Erfahrungen und leiten daraus Erfahrungswissen ab, das sie normativ in eine Vorstellung von Kirche übertragen.

Die Akteur:innen deuten ihr Zusammensein als Zusammensein der Verschiedenen. Dies belegen sie mit der Formulierung einer »interkulturellen Gemeinschaft« (4.1). *Interkulturelle Gemeinschaft* stellt auch die Kernkategorie in der Analyse dar. Diesen Kernbegriff reflektieren die Akteur:innen fortlaufend. Die komplexe Begriffsformierung, die ich darstelle, weist einen deutlichen Schwerpunkt auf der Reflexion der Erfahrung mit Verschiedenheit auf. In den Forschungsgemeinden ist der Kernbegriff *interkulturelle Gemeinschaft* fortwährend präsent, zirkuliert und wird in (diskursiven) Praktiken hervorgebracht. Interkulturelle Gemeinschaft ist Gemeinschaft der Verschiedenen. Damit ist das Leitnormativ bzw. die Leitvision formuliert, das die nachfolgenden Kapitel prägt.

Die Akteur:innen deuten ihr Zusammensein als *interkulturelle Gemeinschaft* aus dezidiert theologischer Perspektive. Die interkulturelle Gemeinschaft ist auf eine Kirche und auf die Gemeinschaft in und mit Gott bezogen. Sie formulieren daher eine *Vision einer interkulturellen Kirche als Gemeinschaft* (4.2). Diese Vision setzen sie in dezidiert theologische Deutungen um. Darin kommen nicht nur ekklesiologische, sondern auch andere systematisch-theologische Themen zur Sprache. Leitend ist der Ausgang von einer Pluralität der Theologien, die aus Sicht der Akteur:innen einer interkulturellen Kirche entspricht, die die Verschiedenheit in sich aufnimmt.

Dies zeigt sich auch in der Art, wie die Akteur:innen die Leitung und Verantwortung der Forschungsgemeinden organisieren (4.3). Daran wird ein zentrales Moment der ekklesiologischen Betrachtung und Einordnung dieser Arbeit sichtbar. Die Forschungsgemeinden sind als Projekte aus der Initiative einzelner Personen hervorgegangen. Diese Initiativpersonen nahmen die Situation, nämlich die getrennte Feier von Gottesdiensten, einen Überhang der Homogenität in der Kirche, als ein Defizit war und formulierten für sich einen Willen zur Veränderung. Sie fühlen sich einem Grundmoment von Kirche verpflichtet, das sie im interkulturellen Miteinander gegeben sehen. Die Organisation der Forschungsgemeinden ist einem gewissen normativen Anspruch unterworfen, der Partizipation vieler Verschiedener sehr hoch schätzt.

Die Vision der interkulturellen Kirche in Gemeinschaft hat demnach theologisch-normative Elemente und wird in der Spannung zwischen Hoffnung und Umsetzung im Jetzt gelebt. Dazu gehört auch, die Kirche, die sie jetzt vor Ort sind, in ihren Strukturen interkulturell aufzustellen.

4.1 Normative des Zusammenlebens: Interkulturalität und Gemeinschaft

In der Analyse der Daten lenkt die Frage nach dem Zusammenleben in Gestalt von Interaktionen, Praktiken und Theologien, der Konvivialität, zunächst den Blick auf die Deutungen der Akteur:innen. Ausgehend von ihren individuellen und kollektiven Deutungen möchte ich im Folgenden die dynamische Entwicklung von Normativen im Feld aufzeigen, wie ich sie herausgearbeitet habe. Zirkulierende Normativitäten und Theologien erweisen sich daher als die zentrale Dimension von Konvivialität. Im folgenden Teilkapitel stelle ich dar, wie Normativität im Feld hergestellt wird und wie Normativität in konkreten Kernbegriffen im Feld zirkulieren und wirken. Die theologische Perspektive entfalte ich in Abschnitt 4.2.

4.1.1 Einleitung: Normativität und Praxis

In der Analyse hat sich gezeigt, dass zwei Kernbegriffe die Grundlage bzw. den Handlungs-, Deutungs- und Verstehenshorizont für die verschiedenen Dimensionen von Konvivialität, wie ich sie in den Abschnitten 4.2-6.3 darstelle, begrifflich abbilden. Ich habe diese Kernbegriffe als *Interkulturalität* und *Gemeinschaft* bestimmt. Akteur:innen ziehen, direkt und indirekt, diese bei-

den Kernbegriffe als Begründungen oder Ausgangs- und Zielpunkte für ihre Arbeit heran. Auch in konkreten Praktiken werden die beiden Kernbegriffe rezipiert.¹

Ich habe zwei Ebenen herausgearbeitet, die aufzeigen, wie die Akteur:innen Normativität im Feld zunächst durch Deutung herstellen: die Ebene der Bedingungsfaktoren und normativen Bestimmungen und die Ebene der Reflexion der Praxis. Auf diesen zwei Ebenen bringen die Akteur:innen abstrakt-normative und praxis-reflexive Deutungen ein. Diese zwei Deutungsebenen ergänzen sich. Die zwei Deutungsebenen sind entsprechend einander nicht hierarchisch zugeordnet, sondern stehen in einem wechselseitigen Verhältnis zueinander. Derart spielen sie beide eine Rolle bei der Konstruktion des Verständnisses und der Reflexion der zentralen Kernbegriffe, wie ich sie im Folgenden vornehme. Normativität erweist sich daher als praxeologische Dimension, die nicht absolut und universal ist. Es handelt sich um eine fluide und relative Normativität, die im vorliegenden Untersuchungszusammenhang relevant ist.

Zur besseren Nachvollziehbarkeit erfolgt die Darstellung der Analyseergebnisse mit der Unterscheidung der zwei Ebenen und dem Ausweis der wechselseitigen Beziehungen zueinander. Dennoch können an manchen Stellen Unschärfen oder Überschneidungen in den Darstellungen nicht vermieden werden. Dies ist der Natur der zugrundeliegenden empirischen Daten geschuldet.

In der Analyse habe ich die Aspekte bestimmt, die die Akteur:innen als *Bedingungsfaktoren* formulieren. Die Akteur:innen deuten die gesellschaftlich-sozialen und politischen Umstände, die sie umgeben, und halten darauf bezogen *allgemeine, gesellschaftlich-soziale Herausforderungen* fest. Diese stellen für die Akteur:innen die Bedingungen ihres Handels dar. Davon ausgehend halten sie einen *spezifischen Handlungsbedarf* fest, den sie als Selbstverpflichtung verstehen.

Die Akteur:innen begegnen diesem Handlungsbedarf, indem sie einen erwünschten Soll-Zustand formulieren. Ich habe diese *normativen Bestimmungen* herausgearbeitet und als die zwei *Kernbegriffe* bestimmt, die die Grundlage für die Analyse der Konvivialität in den beiden Forschungsgemeinden darstellen (Abschnitt 4.1.2). Diese Kernbegriffe sind *Interkulturalität* und *Gemeinschaft*.

1 Dies vertiefe ich in den jeweiligen Kapiteln bzw. im Zusammenhang mit konkreten Beispielen und Praktiken.

Diese Kernbegriffe führe ich im Anschluss daran als *interkulturelle Gemeinschaft* zusammen. Der zusammengeführte normative Begriff *interkulturelle Gemeinschaft* ist für die Analyse der weiteren Materialkapitel zentral. Ich habe damit die praxeologische Dynamik herausgearbeitet, die die Konvivialität in den Forschungsgemeinden massgeblich bestimmt. In diesem Sinne erweist sich *interkulturelle Gemeinschaft* auch als eine analytische Kategorie, die es mir ermöglicht, unterschiedliche, damit verbundene Dynamiken und (diskursive) Praktiken eingehender zu betrachten.

Im Anschluss daran führe ich die Bedingungsfaktoren aus, die die Akteur:innen für ihr Handeln als zentral formulieren (Abschnitt 4.1.3). In Abschnitt 4.1.4 erläutere ich die weiteren Faktoren, die die interkulturelle Gemeinschaft als Normativ bestimmen und kontextualisieren. Dann nehme ich die Reflexion der Praxis in den Blick, wie sie die Akteur:innen formulieren. Auf dieser Ebene führe ich den Umgang mit den zuvor formulierten Herausforderungen, dem Handlungsbedarf und den normativen Bestimmungen der Kernbegriffe *Interkulturalität* und *Gemeinschaft* aus (Abschnitt 4.1.5). Ich zeige auf, wie die Akteur:innen die Praxis reflektieren. Erfahrung als Reflexion der Praxis stellt eine weitere Dimension der praxeologisch bestimmten Kernbegriffe dar. Die Analyse der Kernbegriffe *Interkulturalität* und *Gemeinschaft* und damit verbundene Handlungen und praktische Vollzüge sind daher abhängig voneinander. Dieser Entwicklungszusammenhang wird sowohl in synchroner als auch in diachroner Hinsicht betrachtet.

4.1.2 Kernbegriffe der Konvivialität

4.1.2.1 Erster Kernbegriff: Interkulturalität

Ich stelle zunächst den Begriff *Interkulturalität* dar, wie er im Feld gebraucht wird. Daran anschliessend stelle ich verschiedene Modi der Interkulturalität heraus, die ich in der Analyse herausgearbeitet habe. Die theoretische Einordnung vertieft diese Erkenntnisse. Zum Abschluss ziehe ich ein erstes Fazit.

4.1.2.1.1 Der Begriff Interkulturalität

Der Begriff *Interkulturalität* spielt im Feld eine zentrale Rolle. Er wird dort häufig wörtlich gebraucht und die Akteur:innen verwenden ihn im Interview. Im Folgenden nehme ich zunächst eine *quantitative, semantische Wortanalyse* vor. Diese dient dazu, den Begriff *Interkulturalität*, wie er im Feld zirkuliert, sprachlich zu umreissen.

Interkulturalität wird von den Akteur:innen als das zentrale Charakteristikum der Arbeit in den Forschungsgemeinden genannt. Hier ist zunächst die quantitative Nennung des Begriffs festzuhalten.² Dabei wird der Begriff ohne weitere Ausführungen, scheinbar in der Annahme eines geteilten Verständnisses über seine Bedeutung, gebraucht:³ »Er tritt vor das Mikrofon, das zentral vor den Stufen des Altarraumes steht. Er beginnt über den eben gehörten Bibeltext aus Apg zu sprechen, da gehe es um eine sehr verschiedene, interkulturelle Gemeinschaft.« (HH_TnB_A#3_IGS_13.06.2021_online, Abs. 10)

Grundsätzlich scheint es eine relative Freiheit zu geben, den Begriff *Interkulturalität* zu benutzen und ihn ggf. für sich selbst zu bestimmen. Im Hintergrund scheinen eher nicht-normative Beobachtungen und Annahmen zu stehen, die *Interkulturalität* lose mit *Verschiedenheit* verbinden.⁴

Zum Teil werden aber von den Akteur:innen auch konkrete Definitionen von *Interkulturalität* ins Spiel gebracht:⁵

ABER (.) wir versuchen ja gemeinsam die Kirche immer mehr dahin zu st/stupsen oder (lacht .) dahin zu führen, zu verstehen, nee, das ist eigentlich ne interkulturelle auch Gesellschaft in dem wir jetzt sind, also, oder TRANSkulturell je nach dem ist wahrscheinlich der bessere Name, (lacht .) je nach dem was man darunter versteht, aber/oder auch MULTikulturell je nachdem wie die Leute halt zusammen kommen aber im Grunde viele Nationen begegnen einander (.) haben die Tendenz sich aber auch von einander wieder abzu/abzustossen oder abzugrenzen. (HF_Int_Lukas_04.08.2022, Abs. 13)

2 196 Mal *interkulturell*, 44 Mal *Interkulturalität*.

3 Für die Interviews kann allerdings davon ausgegangen werden, dass die Interviewpartner:innen durch die Einladung zum Interview zu Recht davon ausgehen, dass ich als Interviewerin und Gegenüber mit dem Begriff etwas anfangen kann.

4 Dies führe ich in Abschnitt 4.1.3.1. weiter aus.

5 Interessanterweise folgt in beiden ausgewählten Zitaten in den unmittelbar nachfolgenden Sätzen die Feststellung, dass *Interkulturalität* erlebt und erfahren werden müsse. Es brauche eine Chance, »Interkulturalität auszuprobieren«: »[U]nd da versuchen wir so ein Ort zu sein, wo man das mal ausprobieren kann, wie ist es eigentlich in der Welt zu leben miteinander und nicht gegeneinander oder voneinander getrennt, das ist auch nicht so wenig herausfordernd muss ich sagen.« (HF_Int_Lukas_04.08.2022, Abs. 13) und »and (.) intercultural (.) intercultural can only – the benefits in intercultural can only be seen when the chance is given for that to function. And that's exactly what we are seeing in, you know, here, in IGS (Deutsch gesprochen) because the opportunity is given.« (HH_Int_David_10.04.2022, Abs. 22)

Ein Unterschied in der Deutung und Verwendung des Begriffs auf Deutsch (»Interkulturalität«, 43 Mal) oder auf Englisch (»intercultural«)⁶ ist nicht festzustellen. Dies gilt auch für die Verwendung des Substantivs im Gegenüber zum Adjektiv (»interkulturell« bzw. »intercultural«, zusammen 196 Mal).

Interkulturalität als Begriff spiegelt sich auch in Programmschriften und in Benennungen verschiedener Angebote wider (Interkultureller Konfi-Kurs, Interkulturelles Soziales Jahr). Manchmal taucht *international* als eine Art Wechselbegriff auf (Internationaler Gospel-Gottesdienst, International Youth Summer Camp). Dabei ist jedoch kein Bedeutungsunterschied festzustellen.

Ein Akteur bringt die Fluidität des Begriffs *Interkulturalität* für den Himmelsfels zum Ausdruck. Nicht der Begriff, sondern der Inhalt sei entscheidend:

I: (.) Was bedeutet da der Begriff »interkulturell« bei für dich?

B: Ich glaub, dass es den am Anfang nicht gab, ehrlich gesagt, das ist, ich weiss auch nicht, wie lang der jetzt wieder hält (.), er ist sozusagen (6 Sek.) »interkulturell« ist jetzt erstmal einfach ein Begriff, (.) der sagt: »Wir überwinden eine einseitige Integrationsperspektive, wir benutzen jetzt keinen einseitigen Machtbegriff mehr, der, der die Richtung der einen im Sinne der anderen vorgibt.« (.)

(HF_Int_Hermann_04.08.2022, Abs. 5–6)

Für die Jugendlichen, die an unterschiedlichen Aktivitäten teilnehmen oder sie mitgestalten, scheint der Begriff *Interkulturalität* keine grössere Rolle zu spielen.⁷ Den Konfirmand:innen, d.h. den Teilnehmenden am *interkulturellen Konfi-Kurs*, kommt der Begriff nur teilweise überhaupt geläufig vor.⁸ Felicitas kon-

6 Das Substantiv »interculturality« wird kein Mal gebraucht.

7 S. zu diesem Thema auch 6.1.

8 Ein Beispiel ist Hosea: **I:** [...] Ja, ihr heisst »interkultureller Konfiunterricht«, was hast du damals gedacht, als du's das erste Mal gehört hast?

B: War mir nicht so sicher, ich hab das auch bis jetzt nicht so richtig verstanden, aber (.) – (lacht) ich weiss nich, was ich dazu antworten soll.« (HH_Int_Konf_Hosea_25.05.2022, Abs. 11–12)

Eine etwas konkretere Vorstellung vom »Besonderen« des Konfi-Kurses hat Naomi:

I: Ja. (.) Euer Kurs heisst ja offiziell sogar »interkultureller Konfirmand:innenunterricht«, kannst du dich dran erinnern, was du gedacht hast, als du das zum ersten Mal so gehört hast?

B: Ja, das hatte mir mein Vater damals gesagt und ich glaube, es hat auch 'ne grosse Rolle gespielt, DASS ich in diesen Konfirmationsku/in diese Gruppe gekommen bin,

statiert die ›Überflüssigkeit‹ dieses Begriffs für die Jugendlichen, die den Jugendgottesdienst der ACC besuchen:

Ich glaube da, die Erwachsenen haben ein bisschen mehr Berührungspunkte dazu, weil die komplett mit anderen Upbringings sozusagen gemeinsam zusammengekommen sind. Und (.) dementsprechend vielleicht nochmal ein bisschen mehr Berührungspunkte mit Internationalität und Interkulturalität sozusagen haben. Wir in der Jugend sind interkulturell, aber das war nicht mal dieses mit Absicht oder so, [...] sondern es sind einfach junge Christen in Hamburg, die sich treffen und da ist halt alles mit dabei, genau. (HH_Int_Felicitas_12.12.2022, Abs. 38)

Insgesamt lässt sich also eine Fluidität und in gewissem Masse eine Bedeutungsoffenheit im Gebrauch festmachen. Das grundlegende Merkmal ist die Verschiedenheit. Im Folgenden führe ich den Begriff *Interkulturalität* in seinen praxeologisch erschlossenen Bedeutungen aus und stelle ihn in den Zusammenhang des theoretischen Diskurses.

4.1.2.1.2 Modi der Interkulturalität

In der Analyse zeigte sich, dass *Interkulturalität* im Modus der gleichzeitigen Konstruktion und Dekonstruktion im Feld hervorgebracht wird. Interkulturalität erweist sich nicht als statischer, sondern als fluider Begriff. Die Akteur:innen bestimmen Interkulturalität immer wieder aufs Neue: sie konstruieren und dekonstruieren ihn.

Ich konnte drei zentrale Bestimmungen herausarbeiten, in denen der Modus der De-/Konstruktion hervortritt.

Erstens wird *Interkulturalität* als eine Beschreibung verschiedener sozialer Faktoren verstanden (s. Abschnitt 4.1.3.1): Interkulturalität beschreibt für die Akteur:innen, weit gefasst, alles, was sie in diesem Zusammenhang als relevant verstehen und erfahren. Dies umfasst unterschiedliche Aspekte: z.B. Sprache, Erziehung, religiöse Tradition und spirituelle Praxis, Milieu,

weil, also gerade WEIL in dieser Kirche sind und so und weil, ich meine, das is' dann ja irgendwie auch ganz schön, wenn du unterschiedliche Religionen, den Glauben von unterschiedlichen Religionen oder insgesamt mit unterschiedlichen Leuten kennlernst und das hatte auch einen grossen Teil damit zu tun, DASS ich hier in diese Gruppe gekommen bin. Aber ich hätte, ALS ich das gehört hab', war ich sehr schnell davon entschlossen, dass ich in diese Gruppe kommen möchte.« (HH_Int_Konf_Naomi_26.05.2022, Abs. 21–22)

geographische Verortung, Migrationsgeschichte(n) und Lebensalter. Diese Auflistung ist offenbar nicht abgeschlossen. Interkulturalität bedeutet daher eine starke inhaltliche Offenheit der ›Verschiedenheitsfaktoren‹.

Zweitens werden diese und andere Faktoren der Verschiedenheit als *Zuschreibungen und Selbstzuschreibungen* gebraucht. Diese erweisen sich als fluide.⁹ Insbesondere in den Selbstzuschreibungen der Akteur:innen zeigt sich eine Ambivalenz des Umgangs mit solchen Verschiedenheitsfaktoren. Häufig wird dabei Humor gebraucht. So kommt die eigene ›Kulturalität‹ bzw. Interkulturalität in Situationen zum Tragen, in denen einzelne Akteur:innen eigene ›kulturelle‹ Prägungen thematisieren. Akteur:innen greifen z.B. unausgesprochene ›kulturelle‹ Zuschreibungen auf und nehmen sie für sich an – und verwerfen sie oft kurz danach in einer humoristischen Wendung. Damit konstruieren und dekonstruieren sie die eigene ›Kulturalität‹ bzw. Interkulturalität zur gleichen Zeit.

David, ein aus Nigeria stammender Pastor, ist aus den Ferien zurück und stösst zur online stattfindenden Vorbereitungsrunde für den IGS dazu:

David winkt in die Runde und grüsst, lacht dabei. Dann sagt er: ›I tained, I refreshed, now I'm really black!‹ Und lacht. ›Foly Show, now I'm more black than you, ich habe dich übertroffen.‹ und lacht wieder. Foly Show hat nicht ganz zugehört, David wiederholt: ›Now I'm more African than you!‹ Wir anderen lachen und grinsen. [...] Hezekiah fragt David, ob er einen zweiten Impuls machen wolle, wo er jetzt doch so erfüllt sei vom African spirit und der Sonne. Wir lachen, David lacht noch lauter: ›Man, that was the Italian holy spirit!‹, das müssten wir dabei bedenken. Wir lachen wieder. (HH_TnB_B#11_Vb IGS_21.07.2022_online, Abs. 6–8)

David spielt mit der Selbstbezeichnung *afrikanisch* aufgrund seiner Hautfarbe, die er scherzhaft als Unterscheidungskriterium zu Foly Show, dem nigerianischstämmigen Chorleiter, ›nutzt‹. David spielt also hier mit einer Konstruktion einer kulturellen Zuschreibung, dem Zusammenhang zwischen der Farbe der Haut und dem Grad des ›Afrikanisch-Seins‹. Hezekiah stellt dann einen Zusammenhang zwischen dieser Qualität des Afrikanisch-Seins und dem (Heiligen) Geist her. David dekonstruiert diesen Zusammenhang dann, indem

9 Eine andere Facette dieses fluiden Charakters des Kulturbegriffs zeigt sich z.B. darin, dass die Akteur:innen beschreiben, dass die interkulturelle Auseinandersetzung miteinander die eigene ›Kulturalität‹ herausfordert und zur Reflexion anregt, s. Abschnitt 4.1.5.1.

er aufdeckt, dass nicht die ›afrikanische Sonne‹, sondern die ›italienische Sonne‹ ihn gebräunt habe – er spielt also mit diesen Zuschreibungen, indem er die geographische Zuordnung der Sonne mit einer Qualität der Geistbefähigung in Verbindung bringt. In diesem Beispiel wird deutlich, dass Interkulturalität im Feld als Zuschreibung und Selbstzuschreibung im Modus der situativen Konstruktion genutzt wird. Die Akteur:innen leiten daraus keine festen Zuschreibungs- oder Selbstzuschreibungskategorien ab.

Drittens fungiert Interkulturalität als *Programmbegriff*, der situativ bis überzeitlich, rational und emotional, individuell und (begrenzt) kollektiv gefüllt wird und in Praktiken, Normativen und (theologischen) Sinndeutungen zum Ausdruck kommt. Interkulturalität hat demnach interaktiven Prozesscharakter. Dabei ist das Erleben zentral, das ›Ziel‹ ist in diesem Sinne das Zusammenleben selbst. Interkulturalität als Umgangsmodus, der die Verschiedenheit aufnimmt, weist so auf die Haltung der Wertschätzung der bleibenden Verschiedenheiten hin (s. Abschnitt 4.1.2.1.3). Interkulturalität als Programmbegriff wird demnach im Zusammenleben konstruiert und gelebt.

Die oben dargestellten Dynamiken der Konstruktion und Dekonstruktion mit dem Begriff *Interkulturalität* zu belegen, lässt sich im Anschluss an die folgende Definition von Roslon und Bettman theoretisch fundieren:

Im Kontext qualitativer Forschung betrachten wir Interkultur, in Anlehnung an Wittgenstein, als einen Begriff mit unscharfen Rändern (Wittgenstein 1977). Im weitesten Sinne verstehen wir unter Interkultur ein Zusammen- und Aufeinandertreffen divergenter Deutungsmuster, Wissensbestände, Kommunikationspraktiken und Handlungsweisen.¹⁰

Der Begriff weckt bereits Erwartungen oder scheint zumindest manche Deutung auszuschließen, wird aber erst im praktischen Vollzug zu dem Kernbegriff, wie ich ihn in der Analyse herausgearbeitet habe. Diese herausgearbeitete Deutung von Interkulturalität ist demnach nicht statisch, sondern wird permanent in seiner Deutung, Nutzung und Umsetzung in der Konvivialität in den Forschungsgemeinden bewegt.

10 Michael Roslon/Richard Bettmann: Interkulturelle qualitative Sozialforschung, in: Dies. (Hg.): *Interkulturelle Qualitative Sozialforschung*, Wiesbaden: Springer VS, 2019, 1–26, hier 2.

4.1.2.1.3 Interkulturalität: Umgang mit Verschiedenheit

Nach der begrifflichen Bestimmung und den Ausführungen zum Konstruktionscharakter des Begriffs *Interkulturalität* gehe ich nun seiner praktisch fundierten Qualität nach.

Interkulturalität wird als Modus des *Umgangs mit Verschiedenheit* programmatisch gedeutet. Darin sind unterschiedliche Aspekte mitgedacht: die empirisch-soziologische Bestimmung von Verschiedenheit, die die Akteur:innen als Kontext entwerfen, und die Herausforderungen, die daraus entstehen, insbesondere die Aufgabe, sich für ein friedliches Miteinander in Verschiedenheit einzusetzen (s. dazu Abschnitt 4.1.3). Die Zirkulation des Begriffs *Interkulturalität* im Feld und damit verbundene fluide Selbstzuschreibungen und Kategorisierungen zeigen auf, dass Interkulturalität als Kernbegriff im Miteinander verstanden und gedeutet wird.

Interkulturalität ist vor diesem Hintergrund also der Umgang mit Verschiedenheit, der sich in Praktiken äussert und von konkreten normativen Deutungen flankiert wird. Im Folgenden ergibt sich die praxeologische Bestimmung primär über das sprachliche Handeln der Akteur:innen.

Zwei normative Bestimmungen definieren diese Art des Umgangs mit Verschiedenheit als fruchtbar. So erachten die Akteur:innen eine grundlegende *Haltung der Offenheit als Basis* als zentral, um Verschiedenheit produktiv begegnen zu können:

Und die, die, die Toleranz gegenüber der eigenen, der, der (.) eigenen Überzeugung gegenüber dem Anderen ist ein entscheidender, ist ein entscheidender Faktor dort. Also dass man das auch akzeptiert, dass, dass (.), dass es (.) die, die Vielfalt gibt – und (.) das entscheidet man selbst im Endeffekt inwiefern/inwiefern man sich dort ein/– inwiefern man sich darauf einlassen möchte (.). (HF_Int_Miguel_19.02.2021, Abs. 18)

Interkulturalität als Haltung der Offenheit ermöglicht damit, dass Verschiedenheit sichtbar werden kann. Als zweites normatives Moment formulieren die Akteur:innen Interkulturalität als Uneindeutigkeit bzw. Mehrdeutigkeit, die nicht harmonisiert wird: Interkulturalität bedeute *wertgeschätzte, bleibende Verschiedenheit*:

Und ich glaube, das ist auch so die KUNST, dass wir lernen, uns so zu lassen, wie wir sind. Auch nicht an der Spiritualität der Einzelnen (.) etwas verändern zu wollen, das geht ja auch gar nicht. Das lässt sich ja auch gar nicht

verändern. Sondern das auszuhalten (.) und (.) ja, im Miteinander irgendwie (.) zu leben. (.) (HH_Int_Hannah_O3.06.2021, Abs. 34)

Diese Formulierung einer wertschätzenden, bleibenden Verschiedenheit erinnert an das Konzept *Versöhnte Verschiedenheit*.¹¹ Versöhnte Verschiedenheit soll ausdrücken, was als theologischer Konsens in der Leuenberger Konkordie festgehalten wurde: Die unterschiedlichen Lehrmeinungen der unterschiedlichen Kirchen bleiben bestehen, werden aber nicht mehr als kirchentrennend verstanden. Die Gemeinschaft der Kirchen, die die Leuenberger Konkordie anerkennen, muss und kann daher nicht mehr durch eine Trennung aufgrund der dogmatischen Differenzen belastet werden. Dies ist aus ökumenischer Perspektive eine grosse Errungenschaft.

Dieser Zusammenhang ist jedoch nur auf den ersten Blick ein ähnlicher, auf den zweiten Blick werden Unterschiede deutlich. In den Forschungsgemeinden ist weniger die versöhnte Verschiedenheit *zwischen unterschiedlichen Kirchen*, sondern die versöhnte Verschiedenheit *innerhalb einer Kirche* (= der Forschungsgemeinde) das Ziel, auch wenn das heisst, dass *Kirche* in diesem Fall situativ verstanden und nur bedingt auf Dauerhaftigkeit ausgelegt ist. Die situative Erfahrung der (kirchlichen) Gemeinschaft im Feiern, Beten oder bei anderen Aktivitäten sind für die Forschungsgemeinden Ausdruck von *gemeinsam Kirche sein*.¹² Sie suchen nicht nach Kirchengemeinschaft in einem formalen oder gar kirchenrechtlichen Sinn, sondern *erklären, Gemeinschaft zu sein*. Sie suchen auch nach neuen gemeinsamen Formen des Zusammenseins, in denen sie auch ihre Verschiedenheit einbringen können. Dies drückt sich z.B. darin aus, dass neue liturgische Formen und Formen der christlichen Gemeinschaft gesucht werden,¹³ in die alle Beteiligten einzelne Aspekte ihrer jeweiligen Tradition eintragen. Diese Suche soll jedoch nicht die Verschiedenheit in eine *Einheit* auflösen, die die Ausgangstraditionen hinter sich lässt. Und

11 Für den folgenden Abschnitt s. als Grundlage Michael Bünker: Einheit in versöhnter Verschiedenheit. Evangelische Erfahrungen der Migration und Diaspora als Aufgabe der Kirchen, in: Regina Polak/Wolfram Reiss (Hg.): Religion im Wandel: Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration – Interdisziplinäre Perspektiven, Wien: V&R Unipress, 2015, 205–228; Jutta Koslowski: »Versöhnte Verschiedenheit von Schwesterkirchen«?: Über die Begriffs- und Bedeutungsvielfalt in der Diskussion über die Einheit der Kirche, in: Münchener theologische Zeitschrift 60 (2009), 314–326. Zur Frage der theologischen Konsensfindung bzw. Einigung im Feld s. 4.2.3.

12 Dies wird in Abschnitt 4.2 ausführlicher dargestellt.

13 S. Abschnitt 6.2.

ein dritter Aspekt ist die begrenzte Gültigkeit, die die Akteur:innen für sich und ihre Gemeinschaft in Anspruch nehmen. Ihre Suche nach Interkulturalität und nach Gemeinschaft geht von der Gruppe aus, die vor Ort zusammen ist. Ein zentraler Aspekt ist die persönliche Beziehungsdimension. Sie streben keine allgemein gültige Erklärung einer gemeinsamen Lehre an, sondern wollen einander in ihrer theologischen Verschiedenheit kennenlernen und wertschätzen. Diesen Aspekt vertiefe ich in Abschnitt 4.2.

Damit wird deutlich: Interkulturalität als proaktiver und produktiver Umgang mit Verschiedenheit bedeutet für die Akteur:innen, mit dieser Verschiedenheit zu leben und sie auch nicht ändern zu wollen. Der Schlüssel liegt in der Umdeutung bzw. im konstruktiven Umgang mit ihr, damit Verschiedenheit nicht als Belastung, sondern als Ressource und Innovation verstanden wird.

4.1.2.1.4 Theoretischer Diskurs: Interkulturalität und der Kulturbegriff

Die folgende Darstellung des theoretischen Diskurses hilft, die Bedeutung und Funktion von Interkulturalität als praxeologisch herausgearbeiteten Begriff stärker herauszustellen.

Der Begriff *Interkulturalität* ist eng mit dem dahinter liegenden theoretischen Diskurs um den Kulturbegriff verbunden. Ein zentrales Thema ist die Frage, wie *Kultur* zu verstehen ist. Dahinter steht die wichtige Debatte um Machtverhältnisse, wenn es um das Verhältnis von *Kulturen* zueinander geht.¹⁴ So breit der Diskurs aufgestellt ist, der in verschiedenen Disziplinen geführt wird, so vielfältig sind auch die Definitionen, was unter *Kultur* konkret verstanden wird. Grundsätzlich wird zwischen einem *konstruktivistischen* und einem *primordialen* oder *essentialistischen* Kulturverständnis unterschieden.¹⁵

Ein *konstruktivistischer* Kulturbegriff versteht »Kultur« als ein »Produkt der Interaktion«¹⁶ zwischen Menschen. Kultur ist demnach nichts klar Definierbares oder Statisches, sondern wird *situativ* bestimmt. Demgegenüber geht ein *primordialer* oder *essentialistischer* Kulturbegriff von einigermassen *stabilen* und

14 Dies wird häufig mit Begriffen wie z.B. Mehr- und Minderheit, Adaption, Integration verbunden.

15 S. zur Unterscheidung zwischen einem konstruktivistischen und primordialen bzw. essentialistischen Verständnis: Mayer/Vanderheiden: Grundlagentexte, 2014, 29–32; Roslon/Bettmann: Interkulturelle Sozialforschung, 2019, 9–11; Weth: Weltweite Kirche, 2022, 35. Für die weitere Lektüre sei ausserdem verwiesen auf: Burkhardt: Interkulturalität, 2023, 41–44.

16 Mayer/Vanderheiden: Grundlagentexte, 2014, 30.

von dort her *bestimmbaren* ›Kulturen‹ aus. ›Kulturen‹ werden dann durch konkrete Merkmale bestimmt, die sie voneinander unterscheidbar machen.

In der Debatte ist dem Begriff *Interkulturalität* häufig vorgeworfen worden, im Gegensatz zur Transkulturalität ein eher essentialistisches Verständnis von Kultur zu verstärken. M. E. kann dieser Vorwurf, der Begriff *Interkulturalität* verstärke einseitig einen (negativ verstandenen) essentialistischen Kulturbegriff, nicht (mehr) in dieser Eindeutigkeit gehalten werden.¹⁷ Was genau unter Interkulturalität zu verstehen ist, bleibt jedoch in den entsprechenden Theorien und Texten häufig unbestimmt.¹⁸

4.1.2.1.5 Zwischenfazit: Interkulturalität als Kernbegriff

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass die Akteur:innen in der Praxis Interkulturalität als Kernbegriff entwerfen, der inhaltlich konträr zu einem Dualismus des Kulturbegriffs (essentialistisch oder konstruktivistisch) ist, wie er im theoretischen Diskurs aufgemacht wird.

So erweist sich Interkulturalität als Begriff, der im Feld immer wieder neu konstruiert und hervorgebracht wird. Die Akteur:innen nutzen Interkulturalität als *deskriptiven Begriff*, der die von ihnen konstatierte Verschiedenheit festhält (s. 4.1.3.1).

Zugleich sind die Interkulturalität und die damit verbundenen (inter-)kulturellen Zuschreibungen im Interaktionszusammenhang Deutungsprozessen unterworfen. Akteur:innen spielen mit Zuschreibungen und Selbstzuschreibungen im Modus der Selbstironie oder machen Witze darüber. Die Akteur:innen unterwandern damit eine essentialistische Kulturbeschreibung. Zugleich greifen sie in ihrem Umgang mit Zuschreibungen und Selbstzuschreibung auf das Spiel mit genau solchen essentialistischen Aussagen zurück. Darin werden eine humoristische Distanzierung und eine Abkehr deutlich. Interkulturalität erweist sich im Feld als konstruierter Begriff, der jedoch nicht nur der Selbstbestimmung der jeweiligen Akteur:innen unterworfen ist, sondern auch im interaktiven Miteinander situativ bestimmt wird.

17 S. Matt: Zweite Generation, 2020, 18–19. Mayer/Vanderheiden kritisieren das Konzept Interkulturalität und stellen diesem das Konzept Transkulturalität entgegen, das stärker mit einem konstruktivistischen Verständnis in Verbindung gebracht werde, s. Mayer/Vanderheiden: Grundlagentexte, 2014, 32.

18 S. Mayer/Vanderheiden: Grundlagentexte, 2014, 30; Burkhardt: Interkulturalität, 2023, 41–42.

Drittens wird Interkulturalität als *Programmbegriff* verwendet, der den *Modus des Zusammenlebens* beschreibt und zugleich normativ rahmt. Dies wird an der Selbstverpflichtung für das ›Ziel‹ Interkulturalität und der Konzeption von Interkulturalität als (produktiver) Umgang mit Verschiedenheit deutlich (s. 4.1.2.1.3).

Im Folgenden geht es um den zweiten Kernbegriff, die *Gemeinschaft*.

4.1.2.2 Zweiter Kernbegriff: Gemeinschaft

Gemeinschaft erweist sich in der Analyse als relevante Deutungskategorie der Konvivialität. Auch für den zweiten Kernbegriff *Gemeinschaft* konnte ich drei Modi herausarbeiten. Zunächst bestimme ich den Begriff *Gemeinschaft empirisch*. Dann führe ich normative Bezugspunkte bzw. inhaltliche Qualifizierungen zu diesem Begriff aus. Eine kurze *theoretische Einordnung* stellt das besondere Verständnis von Gemeinschaft im Feld heraus. In einem kurzen Exkurs stelle ich Gemeinschaft und Gemeinde einander gegenüber.

4.1.2.2.1 Der Begriff Gemeinschaft

Die Akteur:innen gebrauchen häufig den zentralen Begriff *Gemeinschaft*. Er tritt in den Daten 73 Mal auf, sowohl während der Teilnehmenden Beobachtung als auch im Interview: »Beispielsweise erzählt mir ein Teamer: Mit dem Worship und dem Religiösen könne er eigentlich gar nicht so viel anfangen, auf meine Frage, warum er dann herkomme: wegen dieser unglaublichen Gemeinschaft.« (HF_TnB_D#3_IYSC_02.08.2021, Abs. 39)¹⁹

Für den englischen Begriff *community* (4 Mal) lässt sich kein Unterschied in der Verwendung oder Deutung feststellen. Die Verwendung des Adjektivs *gemeinschaftlich* ist selten (8 Mal). Hermann verweist damit auf eine konkrete Gruppe (die Gemeinschaft der Leitenden).²⁰ Zwei der Konfirmand:innen scheinen mit *gemeinschaftlich* auf ein soziales Miteinander zu verweisen, das anders sei als in der Schule: offener, freundlicher, zugewandter.²¹

19 Den Begriff *Teamer:innen* habe ich im Abschnitt 2.1.4.1 eingeführt.

20 Z.B. »Ja, aber es muss eigentlich für sie eine Verwandlung von Welterfahrung sein (.), dadurch dass wir mit dem, was wir uns gemeinschaftlich (.) erarbeitet, erhofft, erlacht, erkämpft haben, haben wir ein Angebot für sie, auch ein, ein Hingabe-Angebot.« (HF_Int_Hermann_04.08.2022, Abs. 8)

21 Beispielsweise »Dass das 'ne GANZ andere Art von Gruppenkonstellation is' als irgendwie Klassen oder so, also das is' viel freundschaftlicher, irgendwie alle, also, es – mir fällt nichts ein, wo irgendwer so RICHTIG was gegen jemanden hatte, sondern

Andere genutzte Begriffe, die eine ähnliche Bedeutung zu haben scheinen, kommen nur sehr vereinzelt vor (z.B. *fellowship* 4 Mal²²).

4.1.2.2.2 Modi der (interkulturellen) Gemeinschaft

Für die nun folgende Bestimmung der Modi von Gemeinschaft im Feld sind v.a. die reflektierten Erfahrungen, Praktiken und Interaktionsdynamiken relevant, die das Konzept Gemeinschaft praxeologisch formieren. Die Gemeinschaft erweist sich nicht als eine stabile Gruppe, die anhand konkreter Merkmale der Zugehörigkeit bestimmt wird. Vielmehr lassen sich Instabilität und Fluidität, die situative Bestimmung als Gemeinschaft und die Auflösung der Gemeinschaft als Beschreibungskategorien herausarbeiten. Zugleich sind die aufgezeigten Gemeinschaftsmodi vor dem Hintergrund des zuvor herausgearbeiteten Interkulturalitätsbegriffs zu verstehen. Gemeinschaft wird hier also als *interkulturelle* Gemeinschaft näher bestimmt.

Der Charakter der *De-/Konstruktion*, wie ich ihn bereits für den Begriff *Interkulturalität* eingeführt habe, spielt ebenfalls eine zentrale Rolle für den Begriff *Gemeinschaft* im Feld. In den Dynamiken der *De-/Konstruktion* wird die Qualität von Gemeinschaft als Erfahrung und Emotion, wie ich es im Abschnitt 4.1.5.5 ausführe, herausgestellt. Zu diesen Dynamiken zählen auch z.B. sprachliche Praktiken der Selbstpositionierung, wie ich sie im Abschnitt 5.1 darstelle. Die Gemeinschaft erweist sich als flüchtig und fluide, zeitlich situativ und als relationale Verhältnisbestimmung Einzelner zu einer Gruppe aus ihrer jeweiligen individuellen Perspektive. So gibt es *Widerstand* gegen die Gemeinschaft (z.B. durch einen Rückzug Einzelner aus Aktivitäten) wie auch eine nur *kurzfristige Beteiligung* und Teilhabe. Diese *Ambivalenzen* der Einzelnen werden nicht negiert, sondern sind Teil dieser Gemeinschaftserfahrung.

Gemeinschaft wird inhaltlich dezidiert als *Uneinigkeit* und bleibende *Verschiedenheit* (der Akteur:innen, ihrer Meinungen und der Theologien²³, der spirituellen Praxisformen usw.) bestimmt. Wie zuvor erläutert, sind die Kernbe-

es is' so, die meisten mögen sich und GEMEINSchaftlicher als 'ne KLASSE oder so.« (HH_Int_Konf_Emilie_25.05.2022, Abs. 14)

22 *fellowship* hat dann eine sehr spezifische Bedeutung der christlichen Gemeinschaft: »Ja. And Himmelsfels is doing that so that all are working together in the German church community so that it no (.) further distance relation/ja, so the we all come together that is, that is the the beginning we go back to the »we are all one«, ja, so that we all come together in fellowship.« (HF_Int_Matthew_03.08.2022, Abs. 61)

23 Eine theologische Qualifizierung dieser interkulturellen Gemeinschaft nehme ich im Abschnitt 4.2 vor.

griffe der Gemeinschaft und Interkulturalität so wechselseitig aufeinander bezogen. Ich bezeichne die Synthese der beiden Kernbegriffe als *Gemeinschaft in bleibender (interkultureller) Verschiedenheit*.

4.1.2.2.3 Die Gemeinschaft und die Individuen

Die Verhältnisbestimmung zwischen Individuen und Gemeinschaft, die die Akteur:innen hervorheben, erweist sich als das zentrale Element in der Bestimmung der interkulturellen Gemeinschaft. Für die Akteur:innen ist die Wertschätzung der Einzelpersonen, die Teil der Gemeinschaft sind, das wichtigste Anliegen. Nicht (primär) das Kollektiv, sondern die Gruppe aus Individuen ist wichtig – die Einzelnen sind für die Gemeinschaft von Bedeutung. Diese Wertschätzung und Achtung der Einzelnen schlägt sich in einer Fürsorge und Aufmerksamkeit für die Einzelnen nieder: »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)

Die Akteur:innen verstehen Gemeinschaft als Summe der Einzelnen, so dass es nicht darum geht, die Einzelnen in die Gemeinschaft aufzulösen, sondern die hohe Relevanz der Einzelnen hervorzuheben. Während Interkulturalität nur implizit durch die in ihr inhärenten Verschiedenen auf die Einzelnen verweist, ist in der Entfaltung des Gemeinschaftsbegriffs diese Dimension für die Akteur:innen von grosser Bedeutung.

Dieser Aspekt ist im Zusammenhang von Gemeinschaft mit Interkulturalität wichtig. Die Bedeutung der Einzelnen gegenüber dem Kollektiv spiegelt sich in der hohen Relevanz, die der Abbildung und dem Schutz von Pluralität, Verschiedenheit und individuellen Deutungen eingeräumt werden.²⁴ Diese Aspekte sind zentral für den Begriff *interkulturelle Gemeinschaft* und die theologisch auf sie rekurrierende interkulturelle Kirche.

4.1.2.2.4 Theoretischer Diskurs: Gemeinschaft

Der Begriff *Gemeinschaft* muss vor dem Hintergrund seiner theoretischen Rezeption kontextualisiert werden. Er hat eine ambivalente Rezeptionsgeschichte, die bis heute einen gewissen Vorbehalt ob des Gemeinschaftsbegriffs evoziert.

Der Diskurs um Gemeinschaft hat in der (Religions-)Soziologie verschiedene Phasen durchlaufen, von einer (romantisierenden) Hochschätzung von

24 Dies zeigt sich z.B. im Abschnitt 4.2.3.

Gemeinschaft als Sozialform bis hin zu einer starken Distanzierung vom Begriff *Gemeinschaft* aufgrund der Verwendung im Zusammenhang mit der nationalsozialistischen Ideologie der ›Volksgemeinschaft‹.²⁵ Einen wichtigen Beitrag zum Diskurs leistete Max Weber mit seiner Einsicht in die grundsätzliche *Prozesshaftigkeit*, der Sozialformen wie Gesellschaft und Gemeinschaft unterworfen sind. Ein zentraler Aspekt für den Prozess der *Vergemeinschaftung* ist, Weber zufolge, ein Gefühl der Zusammengehörigkeit, mit dem ein geteilter Sinn einhergeht.²⁶

Eine Bestimmung von Gemeinschaft, die aus Sicht der Autor:innen auch auf religiöse Gemeinschaften übertragbar ist, legen Neumaier und Schlamelcher vor. Sie bestimmen Gemeinschaft aus (religions-)soziologischer Perspektive mittels vier Kriterien, die v.a. auf die Bestimmung der Zugehörigkeit (formell, räumlich, zeitlich) und der Abgrenzung nach innen und nach aussen ausgerichtet sind.²⁷

Aus theologischer Perspektive hebt Andrea Bieler als grundlegenden Charakter der menschlichen Gemeinschaftlichkeit das *Mit-Sein* (*with-ness*) mit anderen hervor. Sie schliesst sich dem Philosophen Jean-Luc Nancy an, der die Offenheit und die Vor- und Zurück-Bewegung der Verbundenheit in Gemeinschaft hervorhebt.²⁸ Die theologische Debatte um den Gemeinschaftsbegriff

25 Da diese Entwicklung bereits vielfach umfassend und übersichtlich dargestellt wurde, hier nur exemplarisch: s. Hauschildt/Pohl-Patalong: Kirche, 2013, 141–144; Anna Neumaier/Jens Schlamelcher: Religiöse Vergemeinschaftung im Prozess der Vergesellschaftung, in: Patrick Heiser/Christian Ludwig (Hg.): Sozialformen der Religionen im Wandel, Wiesbaden: Springer VS, 2014, 19–52; Ralph Kunz/Hans-Hermann Pompe: Soziallehren für eine gemeinschaftsfähige Kirche. Theologische Relecture der soziologischen Klassiker, in: Hans-Hermann Pompe/Christian A. Oelke (Hg.): Gemeinschaft der Glaubenden gestalten: Nähe und Distanz in neuen Sozialformen, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2019, 21–64, hier 21–40. Gebhardt verweist auch auf die Klassiker der soziologischen Debatte (v.a. Ferdinand Tönnies, Max Weber), s. Winfried Gebhardt: Art. Gemeinschaft, in: Wörterbuch der Soziologie, 140–141.

26 S. Gebhardt: Art. Gemeinschaft, 140.

27 S. Neumaier/Schlamelcher: Vergemeinschaftung, 2014, 26.

28 S. Andrea Bieler: Conviviality in Contexts of Religious Plurality. Theoretical and Heuristic Deliberations, in: Andrea Bieler/Claudia Hoffmann/Lisa Ketges (Hg.): Conviviality in Contexts of Religious Plurality. Interdisciplinary Explorations, Bielefeld: transcript, 2025, 23–46; Kunz/Pompe: Soziallehren, 2019, 40–44. Ferenc Herzig sieht in Nancys Ansatz eine Möglichkeit, Kirchentheorie poststrukturalistisch neu zu denken, s. Ferenc Herzig: kirche klein denken: poststrukturalistische Impulse für die Kirchentheorie, in: Evangelische Theologie 82 (2022), 245–255, hier 251–253.

stelle ich im Abschnitt 4.2.2 ausführlicher dar. An dieser Stelle gehe ich auch auf die ekklesiologische Bedeutung des Begriffs *Gemeinschaft* ein.

Vor dem Hintergrund des dargestellten Diskurses wird die *praxeologische Qualität* der normativen Bestimmung von Gemeinschaft und der Modi von Gemeinschaft im Feld noch einmal deutlich.

Zunächst einmal halte ich fest, dass die Frage danach, was die Gemeinschaft im Feld konstituiert, nicht anhand feststehender Kriterien der Zugehörigkeit oder anderer soziologischer Bestimmungen beantwortet werden kann. Gemeinschaft wird im Feld primär als Erfahrung und Gefühl bestimmt (s. Abschnitt 4.1.5.5) und muss anhand von Dynamiken näher beschrieben werden, die die Zugehörigkeit in den Blick nehmen. Damit ist Gemeinschaft v.a. im Modus der *Prozesshaftigkeit* (Vergemeinschaftung) zu bestimmen. Diese Prozesse der Vergemeinschaftung erweisen sich als situativ und momenthaft und gehen von Erfahrungen des Mit-Seins, von Erfahrungen der und mit den anderen aus.

In Kontrast zu einer Homogenitätstendenz von Gemeinschaft ist für die *interkulturelle Gemeinschaft* eine konträre Bestimmung als Gemeinschaft von Verschiedenen wichtig. Dies hat auch Resonanz mit Nancys Kritik an einer Ausgangsbedingung der Gleichheit der Gemeinschaftsmitglieder oder einer Zielbestimmung der Vollendung von Gemeinschaft.²⁹ Damit stimme ich dem *anti-harmonisierenden Zugriff* auf Gemeinschaft zu, der im theoretischen Diskurs deutlich wurde. In diesem Sinne ist auch Vergemeinschaftung nicht linear zu verstehen. Am Ende steht nicht das Ziel der Konstituierung einer unveränderlichen Gemeinschaft.

Gemeinschaft wird *praxeologisch* als Antwort auf die vorher formulierten Herausforderungen bestimmt. Dieser Begriff beschreibt und bestimmt das Zusammensein (in Verschiedenheit). Die so verstandene Gemeinschaft ist die soziale Form, in der Interkulturalität bzw. Verschiedenheit aufgenommen wird. Gleichzeitig wird Gemeinschaft jedoch auch *normativ* als Gemeinschaft, die von den Einzelnen lebt, bestimmt und qualifiziert. Auf der Ebene der abstrakt-normativen Begriffsbestimmung bringen die Akteur:innen damit eine Bestimmung von Gemeinschaft ein, die an verschiedenen Stellen immer wieder sichtbar wird.

29 S. Kunz/Pompe: Soziallehren, 2019, 40–44.

Exkurs: Gemeinschaft vs. Gemeinde

Interkulturelle Gemeinschaft im Kontext der Konvivialität in christlichen Gemeinschaften muss vor einem zweiten Hintergrund betrachtet werden, das Verhältnis zum Begriff *Gemeinde*.

4.1.2.2.5 Der Begriff Gemeinde

Im Folgenden stelle ich kurz die Ergebnisse einer quantitativen semantischen Wortanalyse des Begriffs *Gemeinde* anhand der Daten vor. Insbesondere das Verhältnis des Begriffs *Gemeinde* zum Begriff *Gemeinschaft* ist aufschlussreich.

Der Begriff *Gemeinde* wird zwar quantitativ häufiger verwendet als *Gemeinschaft*,³⁰ es lassen sich aber signifikant unterschiedliche Verwendungsweisen von *Gemeinde* im Kontrast zur *Gemeinschaft* aufzeigen.

Gemeinde wird stark funktional und organisationsbeschreibend verwendet. Dann werden damit konkrete (Kirchen-)Gemeinden bezeichnet. Häufig wird diese Bezeichnung noch konkretisiert: die afrikanische, die internationale oder die deutsche Gemeinde.³¹ In dieser Verwendung ist der Begriff *Gemeinde* sowohl eine *Selbst-* als auch eine *Fremdbezeichnung*. Als Gemeinde wird die *religiöse Versammlungsform* bezeichnet, die auch gewisse Organisationsformen bzw. -strukturen mit sich bringt.³² Im Kontext von Gemeinde wird die *Zugehörigkeit* (i. S. der Mitgliedschaft) hervorgehoben. Z. T. gibt es dafür klare Kriterien (z.B. Kirchenmitgliedschaft), manchmal geht es auch um die Zugehörigkeit durch aktive Teilnahme und Beteiligung.³³

Im Vergleich zwischen den beiden Forschungsgemeinden fällt auf, dass im Zusammenhang mit dem Himmelsfels der Begriff *Gemeinde* praktisch nie gebraucht wird.³⁴ Für die Selbstbezeichnung wird eher *Gemeinschaft* verwen-

30 Im Kode wurde eine repräsentative Auswahl getroffen (157 Mal).

31 Z. B. HH_Int_Bernd_15.04.2021, Abs. 3: »[A]llein von der deutschen Gemeinde, [...] dass afrikanische Gemeinden immer in der Regel nach Orten suchen.«

32 Bsp. HH_Int_Hezekiah_11.06.2021, Abs. 2: »[I]n Borgfelde, die Kirche wurde leer, weil es gab nicht so viel Kirchenbesucher und die haben fusioniert, (.) zwei Kirchen in eine Gemeinde – haben die sich entschlossen, eine Gemeinde aufzugeben.«

33 HH_Int_Hannah_03.06.2021, Abs. 6: »Wer ist eigentlich die Gemeinde? Also klar ist, dass sich viele dieser Gemeinde zuordnen, gar nicht unbedingt aufgrund ihres Wohnbereichs, (.) sondern aufgrund der, ja, der besonderen, (.) ja, der besonderen Profilierung dieser Gemeinde.«

34 Ein möglicher Zusammenhang mit den Unterschieden in der einzelnen Sprachen Deutsch oder Englisch kann an dieser Stelle nicht ausgeführt werden. Denkbar wäre hier, dass die sehr übliche Verwendung von *Gemeinde* im Deutschen, mindestens im landeskirchlichen Kontext und ähnlich strukturierten Kirchen, eher dem englischen

det, die Begriffsverwendung bleibt hier insgesamt diffus. Häufig wird einfach vom *Himmelsfels* gesprochen, wenn die nicht näher spezifizierte Gruppe rund um den Ort gemeint ist.³⁵ In Hamburg wird der Begriff *Gemeinde* häufig verwendet, in Eigen- und Fremdbezeichnung.³⁶ Die unterschiedlichen religiösen Gruppen werden beinahe kollektiv als *Gemeinde* bezeichnet, eher selten wird von *Kirche* oder *Kirchengemeinde* gesprochen. Auch die Eigennamen, die in sich die konkrete Organisationsform beinhalten, werden verwendet. An keinem der beiden Orte wird *Gemeinde* in einem ekklesiologischen Sinn (Versammlung der Gläubigen o.Ä.) gebraucht. Allerdings taucht der Begriff im Zusammenhang mit biblischen Motiven und Bildern im Sinne von *interkultureller Kirche* auf.³⁷

Gemeinde und Gemeinschaft werden als Begriffe selten zusammen gebraucht (3 Mal). Eine Ausnahme ist die Aussage von Bernd »diese Gemeinde als Labor von interkultureller Gemeinschaft« (HH_Int_Bernd_15.04.2021, Abs. 60). Ein einzelner Akteur verwendet den Begriff *Gemeinde* in einem integrativen Sinn. Er möchte damit den Zusammenschluss der verschiedenen Gemeinden in Hamburg zu einer einzigen Gemeinde, auch im organisationsstrukturellen Sinn, zum Ausdruck bringen: »da haben wir dafür plädiert: ›Leute, wenn es ein Gemeinde sein soll, dann müssen wir auch die Stellenwert diesen Gottesdienst HEBEN.« Und zwar das soll ein GEMEINDEgottesdienst sein, ja?« (HH_Int_Hezekiah_11.06.2021, Abs. 4)

4.1.2.2.6 Die Verwendung der Begriffe Gemeinschaft und Gemeinde

Die Gegenüberstellung der Wortfeldanalysen von Gemeinschaft und Gemeinde ist für die Fragestellung aufschlussreich.

church entspricht. Anders Burkhardt: Interkulturalität, 2023, 40: »Die meisten Gemeinden sind entsprechend ihren denominationellen oder konfessionellen Überzeugungen in übergemeindlichen, regionalen, nationalen, transnationalen und/oder internationalen Verbünden zusammengeschlossen, deren Sozialform, Organisations-, Interaktions- und Partizipationsstruktur von hoher Komplexität sein kann und die im deutschsprachigen Raum oft mit dem Begriff ›Kirche‹ bezeichnet werden.«

35 S. hierzu auch den Hinweis in der Darstellung der Forschungsgemeinden, s. Abschnitt 2.1

36 Zur Eigen- und Fremdbezeichnung im Kontext internationaler Gemeinden und sog. Migrationskirchen s. Abschnitt 1.1.1. Die Eigenbezeichnungen der beteiligten afrikanischen Kirchen in Hamburg hängen auch mit ihrer Genese zusammen, s. dazu Abschnitt 2.2.1.

37 S. z.B. Gal 3,28 oder die Erzählung von der Pfingstgemeinde in Apg.

Gemeinde wird im Feld eher in einem funktionalen und organisationslogischen Sinn verwendet.³⁸ *Gemeinschaft* hingegen wird stärker mit Erfahrung und Emotionen verbunden.³⁹ Demgegenüber ist *Mitgliedschaft* ein Aspekt, der die formalen Kriterien betrifft und deshalb z.B. für den Himmelsfels als sich immer neu versammelnde Gemeinschaft zu den unterschiedlichen Aktivitäten und Anlässen überhaupt keine Rolle spielt. Gemeinde in Verbindung mit Mitgliedschaft hat daher zudem auch ein begrenzendes Merkmal, während Gemeinschaft demgegenüber häufig in seiner stark entgrenzenden Gestalt imaginiert wird.⁴⁰ Gemeinde als Begriff, der eng(er) mit einer organisationsstrukturellen Perspektive verbunden ist, ist auch aufgrund der Genese der beiden Forschungsgemeinden in Hamburg präselektiert, da dort das Gegenüber und Miteinander verschiedener Organisationseinheiten (Gemeinde oder Kirche) einen grösseren Einfluss auf die Forschungsgemeinde hat als auf dem Himmelsfels.⁴¹

4.1.2.3 Zwischenfazit: Interkulturelle Gemeinschaft

Ansichts der dargestellten Hintergründe und Beobachtungen positioniere ich meine Arbeit in der Debatte um die Frage nach der Entwicklung neuer Gemeinschafts- und Gemeindeformen sowie um die Frage nach dem Potential des Gemeinschaftsbegriffs wie im Folgenden dargestellt.

Im Vergleich der beiden Begriffe *Gemeinde* und *Gemeinschaft* wurde deutlich, dass ein praxeologischer Begriff von Gemeinschaft, der eng mit dem Erleben und der Emotion von Gemeinschaft und damit verbundenen Interaktionsdynamiken und persönlichen Deutungen verbunden ist, zentral für das Verständnis von Konvivialität in den Forschungsgemeinden ist. Dem Begriff wird *inkludierendes Potential* zugeschrieben. Er ist zudem durch seinen offeneren und fluiden Charakter für die Akteur:innen offenbar besser als *Gemeinde* geeignet, um die in ihr aufgehobenen Herausforderungen aufzunehmen, die sie beschreiben. Im Begriff *interkulturelle Gemeinschaft* werden

38 Eine solche Funktion des Begriffs *Gemeinde* halten auch Pohl-Patalong/Hauschildt und Bubmann/Fechtnner/Weyel fest, s. Hauschildt/Pohl-Patalong: Kirche, 2013, 271–275; Bubmann/Fechtnner/Weyel: Gemeinde auf Zeit, 2019, 8–12.

39 Dies zeigt sich im Abschnitt 4.1.5.5.

40 Zur Bedeutung der Frage der Mitgliedschaft und Zugehörigkeit s. auch Abschnitt 4.3. Dort zeigt sich in struktureller Hinsicht ein anderer Aspekt: Die formale Mitgliedschaft zur Kirchengemeinde St. Georg-Borfelde eröffnet Partizipationsmöglichkeiten.

41 S. Abschnitt 2.2.1. Im Kontext der theologischen Dimension im Abschnitt 4.2.3 führe ich die ekklesiologische Relevanz des Begriffs *Gemeinschaft* aus.

Ziel und *Motivationsgrund* zugleich deutlich. Er fungiert als analytischer Begriff, der verschiedene Deutungen und Reflexionen zu Interkulturalität und Gemeinschaft in sich vereint und zu einem Kernbegriff verdichtet. Damit wird interkulturelle Gemeinschaft zum Ausdruck reflektierter Erfahrung konvivialer Gemeindepraxis, die sich an normativen Aspekten orientiert, interaktiv und praktisch zum Ausdruck gebracht und erlebt wird. Interkulturelle Gemeinschaft umfasst die Ambivalenzen, Widersprüche, Abbrüche ebenso wie Übereinstimmung und Gemeinsamkeiten und hält eine Gleichzeitigkeit individueller und kollektiver Deutungen, auch kontradiktorischer Art, aus. Das zentrale Motiv der bleibenden Verschiedenheit in einer interkulturellen Gemeinschaft geht damit über eine soziologische Kategorie von Gemeinschaft hinaus.

4.1.3 Formulierte Bedingungsfaktoren

Im Folgenden stelle ich dar, welche *Bedingungsfaktoren* die Akteur:innen für die Konvivialität in den Forschungsgemeinden formulieren. In einem zweiten Schritt zeige ich ihre Reaktion auf die als Bedingungsfaktoren gedeuteten Herausforderungen. Aus den Herausforderungen leiten sie einen konkreten *Handlungsbedarf* ab. Diesen Handlungsbedarf verstehen sie als *Selbstverpflichtung*.

4.1.3.1 Zusammentreffen der Verschiedenen

Die Akteur:innen halten fest, dass in ihrer Arbeit immer wieder Verschiedene aufeinandertreffen: »[B]ecause we have people from all around the world with different cultures and (.) different type of people with different, you know, world views and stuff.« (HF_Int_Bhumi_03.03.2021, Abs. 34)

Eher summarisch werden die *Formen der Verschiedenheit* genannt, die in einer Gruppe von Personen zusammenkommen: z.B. Nationalität, Sprache, Religion/Konfession, ökonomische Situation und Ausbildung. Für die Akteur:innen ist damit die Grundbestimmung des zentralen Begriffs *Interkulturalität* belegt: Sie bestimmen Interkulturalität als ein Aufeinandertreffen von Menschen, die sich anhand der aufgeführten Faktoren als *Verschiedene* erleben.

Von dieser Bestimmung der Verschiedenheit als Ausgangspunkt ausgehend, nennen die Akteur:innen Themenfelder des gesellschaftlich-politischen Kontextes, die ihrer Ansicht nach Herausforderungen für die Arbeit der Forschungsgemeinden darstellen.

4.1.3.2 Herausforderungen durch das Umfeld

»[M]anchmal denk ich das, weil es für die Konfis schon so normal ist, die haben alle in ihren Schulklassen – wir sind überall interkulturell, das ist ja auch albern, da/im Grunde ist das albern das nochmal zu betonen, habe ich schon oft gedacht (.).« (HH_Int_Hannah_03.06.2021, Abs. 12) Interkulturalität begegnet in der Vielfalt der Personen immer und überall, manchmal scheint es nur eine Frage der Aufmerksamkeit zu sein, diese wahrzunehmen. Interkulturalität stellt aus Sicht der Akteur:innen daher den *Normalzustand der umgebenden Welt* dar. Auch in der kirchlichen Landschaft sind viele unterschiedliche Gemeinden und Kirchen anzutreffen. Dieser Umstand wird jedoch aus Sicht der Akteur:innen (noch) nicht ausreichend thematisiert. Sie formulieren einen gesellschaftlichen Bedarf für Bildung in dieser Hinsicht. »Okay, (4) Germany is no more monocultural, this is not a new theory, we all know that. [...] [B]ut that (.) nations are coming here and so we have to kind of be aware and relate with them in a way of equality and justice.« (HF_Int_Bishop_04.08.2022, Abs. 45)

Fremdheits- und Befremdungserfahrungen, die im Miteinander gemacht werden, gehören zu diesem Normalzustand genuin dazu. Für Einige ist es auch der Normalzustand, eine Lebensrealität »in der Fremde« zu leben.

Für die Akteur:innen auf dem Himmelsfels zeigt sich im Kontrast zur interkulturellen Gesellschaft ein *Mangel der Rezeption* dieser *gesellschaftlichen Interkulturalität in der Kirche*, dem man explizit begegnen wolle. Dies wird als programmatisches Motiv ihrer Arbeit auf dem Himmelsfels gedeutet:

Um die Jahrtausendwende gab es in Deutschland so bereits etwa zweitausend fremdsprachige Kirchengemeinden in Deutschland (sic!). Und das Erstaunliche war: Wir alle konnten gut damit leben, unsere Gottesdienste getrennt zu feiern. Es schien einfach realistischer so. Sprache, Kultur und Tradition waren ja etwas Starkes und das, was uns trennte, schien einfach prägender als das, was uns einte. [...] Das Leben hat einige von uns zusammengeführt und uns besondere Freundschaften über manche Kulturgrenzen hinaus geschenkt. Innerhalb dieser Freundschaften ist uns schnell klar geworden, dass wir so nicht weitermachen könnten. [...] Dass unsere Kirche nicht der letzte Bereich unserer Gesellschaft sein dürfte, an dem Einheimische und Zuwanderer zusammen fänden. Dass gerade der Gottesdienst nicht der Ort sein könnte, wo jeder nur lautstark auf der eigenen Kultur und der eigenen Tradition besteht.⁴²

42 Weth/Ogedegbe: Himmelsfels, 2017, 29–30.

Diesem Mangel, als Herausforderung formuliert, begegnen die Akteur:innen mit einer Vision von interkultureller Kirche, die ich später ausführe.⁴³

Rassismus und Diskriminierung im gesellschaftlichen Umfeld werden als erlebte Realität und strukturelles Problem beschrieben, die für die beiden Forschungsgemeinden Konsequenzen und konkretes Handeln erfordern.

Frage der Rassismus spielt auch eine Rolle. Ist so ein unangenehmes Thema, wenn man von Interkulturalität redet, ja. Man geht das meistens ausweichen und nur die positive Sachen beleuchten. [...] Das auf Menschen bezogene Ausgrenzung innerhalb Kirchen auch stattfindet, letztendlich. Wir müssen nicht so tun, als wir ja diese Ebenbild Gottes, ne, möchten verständlich und so weiter, dass die Leute denken, in der Kirche gibt es keine Rassismus. Doch, es gibt Rassismus und die müssen angesprochen werden und dann müssen sensibilisiert werden. Ein, ja, auch eine Sachen Interkulturalität. Ich bin nicht immer nett, weil ich manch/meistens das Wort Rassismus in den Mund NEHME, ja, und ich, wie gesagt, für mich ist das wie eine Berufung, dass ich an der Stelle bin, und ich kann nicht schweigen, wenn ich verstehe, wenn ich WEISS, dass Menschen, die aussehen wie ich, in dieser Gesellschaft noch zu kämpfen haben und (unv. > 1 Sek.) Ausgrenzung, Diskriminierung und so weiter. (HH_Int_Hezekiah_11.06.2021, Abs. 109–111)

Dabei geht es auch darum, dass Konflikte mit Rassismus in der Arbeit der Gemeinschaften präsent sind, zum einen durch die Erfahrungen beteiligter Personen ausserhalb der Forschungsgemeinden, zum anderen gibt es aber auch Rassismus und Diskriminierungserfahrungen innerhalb der Forschungsgemeinden. Mit dieser Herausforderung müssen sich die Kirchen aus Sicht der Akteur:innen auseinandersetzen. Die Akteur:innen verstehen es daher auch als ihre eigene Aufgabe, die Themen Rassismus und Diskriminierung anzugehen.⁴⁴

4.1.3.3 Zwischenfazit: Kirche in einer interkulturellen Welt

Ich habe aufgezeigt, dass und wie die Akteur:innen Bedingungsfaktoren formulieren, die aus ihrer Sicht grossen Einfluss auf die Arbeit der Forschungsgemeinden haben. So ist die sie umgebende Welt bereits interkulturell bestimmt.

43 S. Abschnitt 4.2.2.1.

44 Im Zusammenhang mit der Jugendarbeit als Handlungsfeld der Forschungsgemeinden gehe ich kurz auf rassismuskritische Bildung auch im kirchlichen Kontext ein. S. Abschnitt 6.1.

Angesichts innerkirchlicher und gesellschaftlicher Faktoren, die damit auf die Kirche einwirken, formulieren die Akteur:innen eine Herausforderung für die Kirche. Die Akteur:innen thematisieren die Diskrepanz zwischen der Gesellschaft, in der Interkulturalität normal sei, und der Kirche, die dies nicht widerspiegele. Interkulturalität muss im Verständnis der Akteur:innen daher notwendigerweise zum Thema der Kirche werden, wenn sie nahe an der Realität der Menschen sein möchte. Konvivialität als Modus des Zusammenlebens der Forschungsgemeinden ist daher in einem spezifischen gesellschaftlich-sozialen Kontext zu verorten. Dies impliziert auch ein Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft, auf das ich im Folgenden konkreter eingehen werde.

4.1.4 Normative Bestimmungen: Handlungsbedarf und Ressourcen

Angesichts innerkirchlicher und gesellschaftlicher Faktoren, die auf die Kirche einwirken, identifizieren die Akteur:innen einen Handlungsbedarf. Sie bestimmen zur Verfügung stehende Ressourcen, die sie in die Reflexion des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft und in die Debatte um Interkulturalität einbringen können.

4.1.4.1 Selbstverpflichtung

Die Akteur:innen formulieren vor dem Hintergrund des Verhältnisses zwischen der Realität und der für sie notwendigen Bildungs- und Reflexionsaufgaben eine *gesellschaftlich-politische Relevanz von Interkulturalität*. Interkulturalität, insbesondere als Aufgabe für die Kirche, scheint hier als Rahmen auf, innerhalb dessen die beschriebenen Herausforderungen aufgegriffen und bearbeitet werden können.

Die Akteur:innen formulieren daraus eine *Selbstverpflichtung* für das Ziel, *Interkulturalität produktiv in Kirche und Gesellschaft zu nutzen*. Sie verstehen die Forschungsgemeinden daher explizit als Akteurinnen im lokalen politisch-gesellschaftlichen Umfeld. Diese Verortung deuten sie als *Positionierung* und *Ausgangspunkt für Mitgestaltung im lokalen Raum*. Die daraus erwachsene Verantwortung beziehen die Akteur:innen sowohl auf diakonische Handlungsfelder als auch auf die Bildungsarbeit. Für die Akteur:innen in der Forschungsgemeinde in Hamburg ist diese lokale Mitarbeit besonders wichtig:

[D]ass eben diese Gemeinde als Labor von interkultureller Gemeinschaft, [...] also, dass die, die Entwicklungen diesbezüglich der Stadt BEFÖRDERT.

Also denn die Stadt IST interkulturell, aber sie muss sicherlich noch mehr investieren oder sich weiterentwickeln im Bereich der gemeinsam getragenen Verantwortung. Also das, was wir gemacht haben, insbesondere in der Jugendarbeit, zielte ja darauf hin. Also Menschen aus unterschiedlichen kulturellen, religiösen Traditionen in GRUPPEN also hineinzuintegrieren, die gemeinsam lernen (.) also V/Verantwortung zu entwickeln für den städtischen Raum. (HH_Int_Bernd_15.04.2021, Abs. 60)

Hierbei wird von den Akteur:innen auch die Verflochtenheit von Politik, Gesellschaft und Kirchen festgehalten: »Alles, was sich so politisch ereignet hat, (.) hat hier abgefärbt auf die Kirchengemeinde und konnte im besten Sinne genutzt werden, ne?« (HH_Int_Hannah_03.06.2021, Abs. 2)

Die Selbstverpflichtung, sich den Herausforderungen anzunehmen, beziehen die Akteur:innen demzufolge sowohl auf den kirchlichen bzw. gemeindlichen Raum wie auch auf das soziale Umfeld der Forschungsgegenden.

4.1.4.2 Ressourcen der Vielfalt

Die Akteur:innen begegnen den zuvor dargestellten Herausforderungen und dem formulierten Handlungsbedarf mit Ressourcen der Vielfalt, die auch das Profil der beiden Forschungsgemeinden hervorheben und ihr Expertentum für die interkulturelle Arbeit im lokalen Kontext herausstellen.

Zum einen wird von den Akteur:innen *Vielfalt als Ressource* selbst festgehalten. Konkret verstehen sie Theologie sowie die Bibel und den persönlichen Glauben als grundlegende Ressourcen, die in sich vielfältig sind und die vorhandene Pluralität abbilden und produktiv nutzbar machen können.⁴⁵ Zum anderen verstehen sie mit Blick auf das Selbstverständnis der Kirche(n) als politisch-gesellschaftlich relevante Akteur:innen *Religion als Ressource* für die Gesellschaft.

Because what happens in with Sundays it's that where the (.) afterward, you know, in the society as well it cr/it opens door for them to see the wider picture of Hamburg. And the activities are GOING ON and not just to live in ghettos and things like that, so spiritually you are networking with other churches. So out/outside Monday to Friday, Saturday you can as well do that. (HH_Int_David_10.04.2022, Abs. 44)

45 Auf diesen Aspekt gehe ich im Abschnitt 4.2 ausführlicher ein.

4.1.4.3 Zwischenfazit: Doppelte Aufgabe interkultureller Arbeit

Im dargestellten Abschnitt wird der Zusammenhang zwischen den formulierten Bedingungsfaktoren und den Auswirkungen deutlich, die diese Bedingungsfaktoren für das Selbstverständnis der Akteur:innen haben. Das gesellschaftlich-politische Umfeld wird nicht nur als Umgebung verstanden, sondern wirkt mit seinen Herausforderungen in die Forschungsgemeinden hinein. Umgekehrt formulieren die Akteur:innen auch ein Verständnis des ›Gemeindecharakters‹ der jeweiligen Forschungsgemeinden, der über den innerkirchlichen Raum hinausgeht. Die Forschungsgemeinden haben auch eine gesellschaftliche Aufgabe. Daraus wird der *doppelte Auftrag* formuliert: Die Akteur:innen sehen sich mit der interkulturellen Arbeit der Forschungsgemeinden in der Pflicht, ihre Expertise sowohl innerkirchlich als auch im gesellschaftlichen Umfeld einzubringen. Den *innerkirchlichen Auftrag* stelle ich im Abschnitt 4.2.2 dar. Den *gesellschaftlichen Beitrag* betrachte ich im Folgenden genauer.

4.1.4.4 Der Sozialraum als Verhältnisbestimmung von Kirche und Gesellschaft

Die Akteur:innen deuten in der Formulierung einer Selbstverpflichtung und von Ressourcen das Verhältnis zwischen einer kirchlich-gemeindlichen und einer gesellschaftlich-sozialen Sphäre. Für die Akteur:innen sind diese beiden Sphären klar aufeinander bezogen. Kirche verstehen sie als kontextuell eingebunden, Kirche ist eine relevante Akteurin in der Gesellschaft und Gesellschaft kann daher von Religion allgemein und der Arbeit der Forschungsgemeinden konkret profitieren, wenn es darum geht, Interkulturalität produktiv aufzunehmen.

Dieses Engagement verstehe ich in Zusammenhang mit der theologischen Reflexion des Sozialraumes.⁴⁶ Darin wird die grundlegende Verortung von

46 Eurich spricht vom *sozialen Nahraum* und verweist darauf, dass er die Begriffe inhaltsgleich verwendet, s. Johannes Eurich: Diakonie als Akteurin Öffentlicher Theologie im sozialen Nahraum, in: Ulrich H. J. Körtner/Reiner Anselm/Christian Albrecht (Hg.): Konzepte und Räume Öffentlicher Theologie. Wissenschaft – Kirche – Diakonie, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020, 117–134. Eurich formuliert seine Ausführungen vor dem Hintergrund der Diakoniewissenschaft. Benedict und Lämmlin/Wegner entwerfen den Zusammenhang zwischen Sozialraum und Kirche stärker aus dem Konnex mit der Sozialwissenschaft und der Religionssoziologie, s. Hans-Jürgen Benedict: »Suchet der Stadt Bestes«. Thesen zu einer praktisch-theologischen Grundlegung gemeinwesenorientierter Arbeit von Kirchengemeinden, in: Georg Lämmlin/Gerhard Wegner

Kirche bzw. Gemeinde im gesellschaftlich-sozialen Umfeld vor Ort hervor-
gehoben. Während die Thematik Sozialraum in erster Linie auf den Beitrag
(gemeindlich verantworteter) diakonischer Handlungsfelder und Angebote
bezogen ist, gehe ich mit meinem Anschluss an die Thematik einen Schritt
weiter. Ausgehend von der lokalen Verortung verstehe ich die oben dargestellte
gesellschaftliche Aufgabe der Forschungsgemeinden als Reflexionen über das
Verhältnis von Kirche und Gesellschaft in einem grundlegenden Sinn. Eurich
verortet die Debatte um den Sozialraum dezidiert im Zusammenhang der
Öffentlichen Theologie.⁴⁷ Diesem Zusammenhang schliesse ich mich hier an. Die
Akteur:innen deuten kirchliches Engagement, ähnlich wie es Thomas Schlag
formuliert, »im Sinne einer die Gesellschaft *kritisch interpretierenden und mit-
gestaltenden Kirche*«⁴⁸. Das Engagement, das die Akteur:innen im Sinn haben,
geht über die Handlungsfelder der institutionell verfassten Kirchlichkeit (v.a.
Diakonie, Bildung) hinaus.⁴⁹ Ihre Relevanz hat die im Folgenden dargestellte

(Hg.): Kirche im Quartier: die Praxis. Ein Handbuch, Leipzig: Evangelische Verlagsan-
stalt, 2020, 64–82; Georg Lämmlin/Gerhard Wegner: Sozialraumorientierung von Kir-
che und Diakonie. Einleitende Überlegungen, in: Dies. (Hg.): Kirche im Quartier: die
Praxis. Ein Handbuch, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020, 25–39.

- 47 S. Titel seines Aufsatzes: Diakonie als Akteurin Öffentlicher Theologie im sozialen Nah-
raum. Im Rahmen dieser Arbeit kann nur diese sehr allgemeine Verortung im Zusam-
menhang mit der Debatte aufgezeigt werden. S. zur Debatte um die Begriffe *Öffent-
liche Theologie* und *Öffentlicher Protestantismus* sowie zum Verhältnis zur Politischen
Theologie und Neueren Politischen Theologie: Bernhard Grümme: Öffentliche poli-
tische Theologie. Ein Plädoyer, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2023; Ulrich H. J. Kört-
ner/Reiner Anselm/Christian Albrecht: Zur Einführung: Konzepte und Räume Öffentli-
cher Theologie, in: Dies., (Hg.): Konzepte und Räume Öffentlicher Theologie. Wissen-
schaft – Kirche – Diakonie, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020; Christian Polke:
Öffentliche Kirche. Zum Innovationspotential eines klärungsbedürftigen Begriffs, in:
Ulrich H. J. Körtner/Reiner Anselm/Christian Albrecht (Hg.): Konzepte und Räume Öff-
entlicher Theologie. Wissenschaft – Kirche – Diakonie, Leipzig: Evangelische Verlags-
anstalt, 2020, 103–114; Reiner Preul: Art. Öffentlichkeit, in: RGG⁴ online; Martin Schuck:
Art. Politische Theologie, in: RGG⁴ online; Radosh-Hinder: Konstruierte Gleichheiten,
2021, 275–281.
- 48 Thomas Schlag: Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen
Kirchentheorie, Zürich: TVZ, Theologischer Verlag Zürich, 2012, 14. H. i. O.
- 49 Funktional drückt sich dies in Aufgabenbereiche aus, die das Handeln der Forschungs-
gemeinden nach aussen hervorheben, insbesondere im Engagement in der Arbeit mit
Geflüchteten (s. die Abschnitte 2.1.3.5 und 2.2.3.4). Polke reflektiert in Replik auf Tho-
mas Schlag über Bildung und Diakonie als zwei zentrale Handlungsfelder Öffentlicher
Kirche, s. Polke: Öffentliche Kirche, 2020.

interkulturelle Arbeit (der Forschungsgemeinden) über diese diakonischen Aktivitäten und Formen hinaus. In den Zwischenräumen, die die beiden Forschungsgemeinden sich im Kontrast zu den Landeskirchen schaffen,⁵⁰ bestimmen sie auch ihr Verhältnis zur Gesellschaft: als doppelten Auftrag, Interkulturalität gesellschaftlich und kirchlich voranzubringen. Dies führe ich in einen Impuls für eine praktisch-theologische Ekklesiologie, die diversitätssensibel ist, weiter. Kirche ist vor dem dargestellten Zusammenhang notwendig *lokal verhaftet* und *gesellschaftlich-sozial orientiert*.⁵¹ Die Expertise aus der interkulturellen Arbeit kann im Sinn einer theologischen Reflexion ihres gesellschaftlichen Beitrags als eine Form der kirchlichen Öffentlichkeit verstanden werden.

In der Analyse zeigte sich, dass Normativität im Feld auf der einen Seite durch eine strukturelle Bestimmung und allgemeine Herausforderungen sowie durch konkrete Handlungsoptionen auf der anderen Seite bestimmt wird. Die Akteur:innen stellen einen Zusammenhang zwischen gesellschaftlich-sozialen Bedingungen und Herausforderungen sowie dem Handeln der Forschungsgemeinden her. Ich verstehe diesen Zusammenhang als grundlegende Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft. Im Folgenden stelle ich dar, wie mit den Kernbegriffen Interkulturalität und Gemeinschaft Normative entwickelt werden, die diesen Zusammenhang reflektieren. Interkulturalität und Gemeinschaft bestimme ich als die orientierenden Normative im Feld.

4.1.5 Reflexion der Praxis

Wie bereits eingeführt, stelle ich mittels der zweiten Deutungsebene dar, wie die Akteur:innen ihre Erfahrungen in den Forschungsgemeinden in die Konzeption der Normativität einfließen lassen. Die Akteur:innen reflektieren und deuten weiter aus, wie sie *Interkulturalität* und *Gemeinschaft* verstehen.

In der Analyse konnte ich eine intensive inhaltliche Auseinandersetzung der Akteur:innen mit dem Begriff *Interkulturalität* aus der die Praxis reflektierenden Perspektive feststellen. Ihre Erfahrungen zeigen deutlich, dass von einer romantischen, friedlichen und unstrittigen Interkulturalität keinesfalls

50 S. v.a. Abschnitt 4.3.

51 Den Zusammenhang von Kirche und Öffentlichkeit reflektiere ich auch im Abschnitt 4.3.5.4 noch einmal im Zusammenhang mit der Bedeutung von Netzwerk als Teil des Leitungshandelns in den Forschungsgemeinden.

ausgegangen werden kann. An dieser Stelle spielt die Langzeitperspektive eine wesentliche Rolle, da die Forschungsgemeinden und die meisten der Akteur:innen bereits auf viele Jahre Erfahrung zurückblicken und nach einer ersten Phase der Begeisterung auch mindestens eine Phase der Ernüchterung gemeinsam durchlebt haben. Auch der zuvor dargestellte Begriff *Gemeinschaft* wird hier durch eine reflexiv-erfahrungsbasierte Ebene ergänzt.

4.1.5.1 Persönliche Aneignung

Zunächst stelle ich die persönliche Relevanz dar, die die Akteur:innen als zentral für den Umgang mit Interkulturalität beschreiben. Die Akteur:innen heben hervor, dass ihr Engagement in den Forschungsgemeinden sie immer (auch) auf einer persönlichen Ebene berührt. Diese können sie, wenn sie ihre Arbeit mit Interkulturalität ernst nehmen, aus der normativen Bestimmung von Interkulturalität gar nicht ausklammern. Für die Akteur:innen ist Interkulturalität damit notwendigerweise eine *persönliche Angelegenheit*:

Und (.) also das Private, glaube ich, ist auch das Beglückende. (.) Also deswegen sagen wir ja auch: Ressourcen teilen, privates Leben teilen und Zeit teilen. (.) Es gibt im interkulturellen Kontext, ich glaube, keine (.) wirkliche Entwicklung, wenn man das nur professionell versteht, als Aktionsbereich von Funktionsträgern. Auch das Private. [...] Aber wenn man das macht, dann ist natürlich das 'ne wechselseitige Geschichte, also wenn von denen jemand hierherkommt, dann ist es ganz selbstverständlich, dass (.) man in vergleichbarer Weise zur Verfügung steht. [...] [W]enn man aber näher zusammenkommen will und Einfluss (.) gewinnen will, dann muss man diese Grenze bereit sein zu reduzieren. (.) Und dann kostet das aber was. (HH_Int_Bernd_15.04.2021, Abs. 58)

Diese persönliche Dimension spiegelt sich auch darin, dass die Akteur:innen die Wirkung von praktizierter Interkulturalität nicht quantitativ, sondern *qualitativ* bemessen; Interkulturalität hat v.a. im Leben Einzelner verändernde Kraft. Der Erfolg liegt für die Akteur:innen darin, dass Einzelne sich von den Begegnungen berühren lassen und sensibel für die Themen werden, die mit Interkulturalität verbunden sind. Ein Akteur benennt zudem, dass seiner Meinung nach Interkulturalität bzw. interkulturelle Arbeit von *persönlichen Beziehungen* und den Menschen lebt, die sie miteinander pflegen.

Darüber hinaus stösst die interkulturelle Arbeit eine Reflexion eigener religiöser, spiritueller und kultureller Prägung und bisheriger Erfahrungen an:

Hezekiah bringt in die Konfirmand:innen-Arbeit eine ganz spezielle (.) mir bis dato fremde Spiritualität mit ein (.), also nochmal so 'n (.), so 'n gelebtes, weisst du, so 'n gelebtes (.) aus der Erfahrung gespeistes spirituelles Verständnis (.) und das finde ich total (.) wertvoll, weil es mein eigenen, häufig wie ich merke oder gemerkt habe (.) sehr gerahmten Blick auf manches ziemlich aufrecht, ja, also ich musste mich total daran gewöhnen, dass Hezekiah eben keine Pläne macht für ein Konfer [= monatliches Treffen des Konfi-Kurses, LK], ne, so (beide lachen kurz, 2 Sek.) das sieht er anders total locker und es wird schon (4), da (.) lernen wir glaub ich voneinander so [...] und er bringt (.), er bringt eben ganz selbstverständlich etwas ein was (.) was ich nicht habe, so ja. (HH_Int_Hannah (2)14.07.2022, Abs. 2)

Die Auseinandersetzung mit Interkulturalität stellt die eigene (>kulturelle<, theologische etc.) Prägungen in Frage und relativiert sie; sie fordert gewissermaßen, sich auch auf die Kultur der anderen einzulassen. Die Akteur:innen werden herausgefordert, die eigenen Positionierungen und Überzeugungen wahrzunehmen und zu reflektieren.

Diese Form der Auseinandersetzung verändert und kann Neues hervorbringen. Für einen Akteur hat die interkulturelle Arbeit tiefgreifende Ressentiments und theologische Bedenken verändert:

And I think we have learned a lot. One time David said (hustet), sorry, before he never think of preaching near a homosexual pastor, and in in our exchange he has learned to put the human being before his Neigung and als Mensch this guy is a good guy, he is builder, he's an intelligent fellow, he's someone, ja, who you can work with. Why should he not preach the word of God, it's a learning process, it's a learning process, so that's it. (HH_Int_Hezekiah (2)_13.07.2022, Abs. 51)⁵²

Zu der Auseinandersetzung in der interkulturellen Begegnung gehören aber auch Momente des Rückzugs in das Vertraute als Stärkung und Selbstvergewisserung:

Das bedeutet, die Afrikaner auch gerne ihr Gottesdienst die andere Sonntage unter sich feiern. Warum denn nicht? Ja? Weil, das ist ein, ein, ein Heimatgefühl, die man in der Fremde braucht. Ne? Nicht sagen, wir müsse alle das aufgeben und wir werden eins sein und es (unv. > 1 Sek.), ja, es

52 David erzählt selbst auch in Feldgesprächen von dieser Veränderung.

wird nur Deutsch gesprochen. Das schaffen wir nicht, ja. (HH_Int_Hezekiah_11.06.2021, Abs. 58)

In dieser Bewegung aufeinander zu und zurück in den eigenen sicheren Raum liegt eine Stärke der Interkulturalität, wie sie die Akteur:innen miteinander erleben. Sie sind neugierig aufeinander, lassen sich aufeinander ein und geben sich zugleich gegenseitig den Raum, sich aus dieser grossen Herausforderung zurückziehen zu können, um Überforderung zu vermeiden.⁵³

Die persönliche Dimension der Interkulturalität bringt eine Tiefe in der Begegnung und im Miteinander mit sich, die positiv verändernd wirken kann. Sie birgt aber zugleich gewisse Risiken, wenn die eigenen Grenzen überschritten werden. Daher muss die Vulnerabilität, die in dieser persönlichen Dimension steckt, reflektiert werden. Zugleich spiegelt sich hierin auch das Moment der wertschätzenden, bleibenden Vielfalt als Grundmoment von Interkulturalität – in der Achtsamkeit für die emotional-persönliche Dimension, die die interkulturelle Auseinandersetzung mit sich bringt.

4.1.5.2 Grenzerfahrungen

Ein zweites Reflexionsmoment zeigt sich in der Deutung von Interkulturalität als *permanente Überschreitung persönlicher (>Komfortzonen<)-Grenzen*. Die Akteur:innen nehmen bei sich und anderen die Auseinandersetzung mit Verschiedenheit als ein ambivalentes Geschehen wahr. Sie deuten persönliche Begegnungen und Erfahrungen, die als lebensgeschichtlich bedeutsam beschrieben werden, oft als positive Irritation oder verstehen solche Situationen auch für andere im Sinne einer positiven Irritation:

Some they come and (.) they go back with a new understanding, like a a a: >Oh, I came here with this (.) expectation, but I left with a new.< (.) Yeah. So it's like a new horizon opens for them. Some people comes with certain expectation to Himmelsfels, like >Himmelsfels will be a mountain of [...] like nuns walking around< (lacht 1 Sek.) >Francisco walking around< and they come here and we're we're jumping around we'll/They're like: >Who are these guys? Who are these ladies?< You know, something like that. And they go back with a different understanding. For some people it has been positive for some people it has been challenging, because their whole world is messed up. And so they now to resort themselves, because the the the they came with certain narrowness and now broadness came in. So they need to feed that again. So

53 S. hierzu auch Weth: Weltweite Kirche, 2022, 468–471.

[...] Himmelsfels kind of provokes your vision and sometimes you have to/It can, Himmelsfels can also, we can say Himmelsfels can also put you in a state of confusion. (HF_Int_Bishop_04.08.2022, Abs. 75)

Personen übertreten und weiten in diesem Sinne ihre gewohnten ›Komfortzonen-grenzen‹. Interkulturelle Begegnungen bewirken daher eine *positive Grenz-überschreitung*, wenn Menschen Ungewohntes und Neues entdecken und diese Auseinandersetzung als etwas für sie Hilfreiches oder Schönes erleben. Zugleich werden aber auch Momente sichtbar, in denen diese Formen der persönlichen Grenzüberschreitung als *negativ* (oder nicht-positiv) erfahren werden. Das zeigt sich in konkreten Momenten zum Beispiel, wenn Einzelne sich aus einer Situation körperlich zurückziehen oder innerlich distanzieren.⁵⁴ Persönliche Grenzen erweisen sich daher als nicht-statisch, sie können *überschritten oder gedehnt* werden, es findet aber auch ein *Rückzug* gewissermassen hinter die eigenen Grenzen, in den *Schutzraum des Eigenen*, statt.

Diese Grenzüberschreitungen sind zudem keine linearen Prozesse (i. S. eines einmaligen Überschreitens einer solchen Grenze und kein Zurück), sondern ereignen sich immer wieder neu. Sie erlauben auch *vorsichtige Bewegungen aufeinander zu*, die sich vielleicht in der Erfahrung der Menschen verändern:

Also natürlich kommt es da zu, auch zu Grenzen, die Menschen nicht überschreiten können. Also die Gospel S/Gottesdienste im Afrikanischen Zentrum Borgfelde zum Beispiel, das ist nicht so, dass, dass da hier aus der Gemeinde St. Georg die Leute da die Türen einrennen. Überhaupt nicht. Sondern ist eine kleine Handvoll von Menschen, die da hingeht (.) und die sagen, sie machen das gerne. [...] Und natürlich sagen die afrikanischen – deutsch, deutschstämmig/nein, die afrikanischstämmigen Deutschen, die zu uns in den Gottesdienst kommen, die kommen nicht dahin. Sie kommen nicht. Sie kommen zu 'ner Konfirmation, wenn wir interkulturellen Konfirmandenunterricht haben und dann feiern wir Konfirmation und dann kommen sie, aber die würden NIEMALS einen evangelisch-lutherischen Gottesdienst aus voller Überzeugung besuchen, WEIL DAS EINFACH NICHT PASST. Das ist eine völlig andere Struktur, da fühlen die sich nicht wohl, das müssen wir aushalten, so. Das heisst, wir (.) finden Berührungspunkte zu bestimmten Veranstaltungen, zu denen wir gesondert einladen. Aber es hat keine Normalität, Sonntag für Sonntag, das hat es nicht. Und da/das, das bilden wir uns auch nicht ein, dass das so kommen kann. Sondern das ist einfach,

54 S. hierzu auch den Abschnitt 6.1.5.1.

(.) würde ich auch sagen (.) – Aushalten von Grenzen gehört vielleicht auch dazu. Ja, dass Grenzen einfach nicht überschritten werden können, sondern dass wir uns auf die Leiter stellen und über die Mauer gucken und (.) und feststellen, da drüben wird anders gefeiert als bei uns, so, gut. Und wir schauen zu und wir lassen das zu, beidseitig, aber es muss ja nicht meins sein. [...] Also es ist viel, viel, viel wird – arbeiten wir mit Kompromissen und mit (.) Agreement, im weitesten Sinne, ohne sagen zu müssen, es ist jetzt absolut meins. [...] (HH_Int_Hannah_03.06.2021, Abs. 34)

Weil diese Grenzüberschreitungsprozesse immer auch Momente der Überforderung sein können, ist eine *Haltung der bewussten Sensibilität* wichtig. Wer eine Haltung der bewussten Sensibilität einnimmt, ist aufmerksam für kulturelle Unterschiede. Diese Haltung müssen alle Beteiligten einnehmen. Zugleich ist dies auch eine Lernerfahrung von Neuem. Die Haltung der bewussten Sensibilität beschreibt also letztlich eine reziproke Beziehung zwischen den sich als Verschiedene Erfahrenden.

[D]u musst diese interkulturellen, kulturelle Sensibilität haben. Sag ich immer, das ist sehr wichtig. Ja? Zum Beispiel. In ein ganz normale Situation. Wenn jemand gerade aus Afrika kommt, ja, Augenkontakt ist schwierig, weil wir sind nicht so (gross) erzogen worden, also so mit den Eltern direkt in die Augen gucken. Und wenn man hier kommt, am Anfang und wird mit jemand aus dieser Gesellschaft und immer so rüber/rausguckt: »Ah, der ist nicht ehrlich, der verheimlicht irgendwas.« Ja? Der falsche Be/Deutung. Und da muss man aufpassen. Deswegen muss man in diese Kontext eine Mindestsensibilität haben für den anderen, seinen Kontext zu verstehen. Zu verstehen, ja? [...] Und das ist auf beide Seite, auf beide Seite. (HH_Int_Hezekiah_11.06.2021, Abs. 66–68)

Diese Verschiedenheit miteinander zu erfahren und sie dennoch als nicht veränderlich akzeptieren und wertschätzen zu können, *braucht einen geschützten Raum*:

So we make sure that they are feeling safe there, because we have people from all around the world with different cultures and (.) different type of people with different, you know, world views and stuff. 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 (.). So it's all about being happy and being respectful, I mean respecting each other (.). (HF_Int_Bhumi_03.03.2021, Abs. 34)

Die persönliche Dimension der Interkulturalität bringt eine gewisse Vulnerabilität mit sich, da persönliche Grenzen berührt werden. Damit aufmerksam umzugehen, erfordert ein hohes Mass an Reflexion und Sensibilität, die die Akteur:innen als Bedingung für Interkulturalität, quasi als Haltung, formulieren. Damit erweitere ich die Konzeption des Kernbegriffs der Interkulturalität um den Umgang mit Interkulturalität, die die Akteur:innen als Irritationspotential deuten.

4.1.5.3 Spannungen zwischen Wunsch und Wirklichkeit

Interkulturalität als Kernbegriff wird also nicht unkritisch oder harmonisierend gedeutet. Dies zeigt sich auch im folgenden Aspekt. Die Akteur:innen beschreiben Ambivalenzen und Spannungen zwischen situativ erlebten Momenten interkultureller Gemeinschaft und der ernüchternden Realität, in der auch andere Erfahrungen gemacht werden. Trotz dieser situativ erlebten Momente stellt sich keine Dauerhaftigkeit ein:

Also es gibt ja immer noch, noch Sachen, die gar nicht so sind, wie sie sein sollen, obwohl schon so vieles so, so, so, so gut ist. Das gibt halt so ein, so ein paar Camps, das International Bible Camp, direkt nach dem One Spirit Camp immer über Himmelfahrt und diese International Summercamps, wo wir uns auch kennengelernt haben, das sind ja, das sind ja schon so High-lights im Jahr, wo halt – wo man sagt, okay, das ist eigentlich das, was hier stattfinden soll und ganz vieles andere ist halt Wegstrecke FÜR diese Momente. (HF_Int_Georg_16.02.2021, Abs. 76)

Diese Spannungen spiegeln Erfahrungen der positiven Umdeutung von erlebten Herausforderungen sowie Erfahrungen des Scheiterns von Interkulturalität. Dabei kommen verschiedene Modi der interkulturellen Begegnung zum Vorschein. Neben einem Miteinander sind auch ein Nebeneinander oder ein Auseinandergehen trotz einer interkulturellen Begegnung Modi von Konvivialität.

Manche Akteur:innen benennen zwar Schwierigkeiten, deuten diese Erfahrung jedoch positiv als produktive Herausforderung statt (Ver-)Hinderung um:

And now that is something that from time to time we do, yeah. So (.) I i/it's part of the intercultural living together that (.) differences can come up, challenges can come up but then it should be not be seen as a hindrance but then really when we look at it through the basis of understanding (.) (HH_Int_David_10.04.2022, Abs. 34)

Manche Akteur:innen hinterfragen auch Interkulturalität als Umgang mit Verschiedenheit. Sie reflektieren kritisch, inwiefern die Betonung der Verschiedenheit eine Reproduktion von Klischees, Vorurteilen oder, im schlimmsten Fall, Diskriminierung und Rassismus sein kann. »Und man macht halt so ein bisschen ein Witz draus (.) und schämt sich, während man es sagt, weil man eigentlich gar nicht in dieses, in dieses Klischee reintreten möchte und es ja auch nicht bei jedem stimmt und man das eigentlich weiss, aber es ist halt einfach so.« (HF_Int_Georg_16.02.2021, Abs. 68)

Dieser Aspekt beleuchtet die Ambivalenz, die bleibende Verschiedenheit bedeuten kann. Die Wertschätzung von Verschiedenheit als Ressource kann auch die Reproduktion von Verschiedenheit i. S. des *Othering* bedeuten. Im Gesamtzusammenhang der Analyse wird aber deutlich, dass die Akteur:innen ein Verschweigen der Verschiedenheit für die schlechtere Möglichkeit halten. Sie flankieren daher den Umgang mit der Verschiedenheit durch eine sensible Haltung und indem sie sich selbst ebenfalls als von anderen unterschieden begreifen, die Befremdungserfahrungen machen oder von anderen als fremd erlebt werden können.

Statt einem Zusammensein deuten die Akteur:innen auch ein Nebeneinander von Verschiedenen als eine Form der Konvivialität. Das ist aber aus Sicht der Akteur:innen nicht unbedingt schlecht, sondern kann schon eine Errungenschaft darstellen:

[A]lso da frag ich mich manchmal, ob ob wir denn da eigentlich zusammen sind, ne, so, also oder ob dann eigentlich im Gottesdienst dann doch viele verschiedene Menschen sind so, und jeder dann doch für sich ist, ne, so. Also ob das wirklich was Gemeinsames ist, also da bin ich mir manchmal nicht sicher. So, oder ob das also und oder oder ob das Gemeinsame schon ist, dass man das überhaupt miteinander aushält, also das, ich finde sind zwei, zwei Seiten, so, ne. Normalerweise würde man vielleicht überhaupt nicht zusammen in einen Gottesdienst gehen und ist das schon das Ziel? (HH_Int_Philipp_01.12.2022, Abs. 94)

Eine weitere Spannung zwischen Vision und Hoffnung auf interkulturelle Gemeinschaft und der Realität entsteht dadurch, dass manchmal Einladungen ausgesprochen und Begegnungen initiiert werden, diese aber vielleicht nicht angenommen werden oder nicht den erhofften Effekt haben, die Interkulturalität zu stärken:

So you can see from the choir, the the the German choir singers, they want to have an experience with with others, also from the African. When the lady came I said ›that's exactly what I want to do‹. You know, I said ›Du hast mir aus dem Herz gesprochen.‹ Genau, but, how can it be? How can it be? All we can do is to extend invitation to them and I think we'll be doing that every Sunday. The choir meets, if you want to join a choir. (Nothing?) more you can do. (HH_Int_Hezekiah (2)_13.07.2022, Abs. 49)

Manchmal gibt es auch ein Scheitern interkultureller Bemühungen, wenn die Interessen zu unterschiedlich sind und eine Zusammenarbeit sich als nicht möglich herausstellt. Ein Beispiel dafür ist die Kooperation unter dem Dach des AZB mit einer afrikanisch-methodistischen Gemeinde, die von Seiten der Verantwortlichen schliesslich beendet wurde.⁵⁵

Von Seiten der verantwortlichen Teams und von Seiten der Gemeinde(n) wird dem Thema Interkulturalität z.T. ein unterschiedlicher Stellenwert zugewiesen. Dies wird in Hamburg besonders deutlich. Während für die Verantwortlichen die interkulturelle Arbeit eine Herzensangelegenheit darstellt,⁵⁶ ist sie für die übrigen Mitglieder der Gemeinden (sowohl die deutsch-lutherische Kirchengemeinde wie auch die beiden afrikanischen Kirchen) eher ein *Spartenthema*: »Aber auf der Grassroot-Ebene unsere Leute sich da bewegen und die Leute dort sich da bewegen, ist ein bisschen schwierig. Ich wünsche mir noch, dass es mehr, mehr miteinander wird. Ja, mehr wird.« (HH_Int_Hezekiah_11.06.2021, Abs. 28) An der Teilnahme der Gemeindemitglieder am gemeinsamen Gottesdienst, dem Internationalen Gospel Service, wird dies auch physisch sichtbar: Von den (Gottesdienst-)Kerngemeinden der drei beteiligten Kirchen kommen nur wenige Mitglieder regelmässig zum IGS.⁵⁷

Demgegenüber steht wiederum die bereits genannte Überzeugung, dass die erreichte interkulturelle Begegnung für die Einzelnen entscheidend sei.

55 S. Abschnitt 2.2.2.

56 S. hierzu auch Abschnitt 4.2.2.2.

57 Auf diesen Aspekt gehe im Zusammenhang mit dem IGS noch vertiefter ein, s. Abschnitt 6.2.4.

Zudem wird auch die *Wertschätzung* benannt, die die Akteur:innen für ihre Arbeit erhalten.⁵⁸

Spannungen entstehen also v.a., wenn Erwartungen und Wünsche mit den tatsächlichen Erfahrungen nicht übereinstimmen. Dennoch erleben die Akteur:innen solche Spannungsmomente in der Regel nicht als entmutigend, sondern als Teil eines anspruchsvollen Prozesses, dem sie sich innerlich verpflichtet fühlen.

4.1.5.4 Interkulturelle Gemeinschaft als Prozess

Grundlegend zeigt die Erfahrung, dass das Streben nach Interkulturalität und Gemeinschaft kein Programm ist, das sich umstandslos sofort realisieren lässt. Vielmehr geht es um einen Prozess, der Vor- und Rückschritte kennt, und die Prozesshaftigkeit an sich, die zum Inbegriff von Interkulturalität und interkultureller Gemeinschaft zu werden scheint.

(4 Sek.) It's always the definition of success, (.) of certain projects. And we are still not there as much as we are (.) fighting every day in understanding each other. What people outside they are seeing that we are a step ahead, that makes a difference. But for us here it's always a constant negotiation, we're not finished yet, we're still, there is st/so much to be achieved and I think, that process is helping us also to discover more things. (HF_Int_Bishop_04.08.2022, Abs. 16)

Die Prozesshaftigkeit wird mit der Metapher des Weges gedeutet. *Gemeinsam auf dem Weg zu sein* hat für die Akteur:innen bereits eine Qualität für sich: Der Weg ist das Ziel.

[I]t's a learning process, it's a learning process, so that's it. Like the we topic we had last Sunday: Be compassionate, God is the judge, let people be, let people be, take the plank from your eyes. This is also encouraging. And this I would say, it's a process. We're never there, but we are moving on. Moving on. (HH_Int_Hezekiah (2) 13.07.2022, Abs. 51)

Interkulturelle Gemeinschaft als einen Prozess zu verstehen, weist erneut auf den fluiden Charakter hin, der beiden Kernbegriffen bereits attestiert wurde. An dieser Stelle erhält er durch die Deutung der Wegmetapher eine spezifische Deutung in einem Bild, das Fortschritt und Bewegung evoziert. Darin

58 S. hierzu auch Abschnitt 4.2.2.2.

schwingt eine Hoffnungsdeutung mit, die sich auch in Zusammenhang mit der Vision der interkulturellen Kirche verbinden lässt, wie ich sie im Abschnitt 4.2 darstelle.⁵⁹

4.1.5.5 »[D]ass [...] mehr Gemeinschaft geworden ist, als wir uns eigentlich gedacht haben«⁶⁰

Die zuvor entworfene Dimension von Interkulturalität erfährt eine differenzierte Ergänzung in der Reflexion verschiedener Momente von Gemeinschaft.

Und das Besondere jetzt nach vielen Jahren ist, [...] dass vielleicht weniger (.) klare Gemeinschaftsformen heute da sind, als wir uns damals vorgestellt haben, aber mehr Gemeinschaft geworden ist, als wir uns eigentlich gedacht haben. (.) Und die beinhaltet halt auch Menschen wie seine [= Bishop, LK] Frau, meine Frau, (.) die sogar dieses Metrum mitverspüren, obwohl sie ganz selten nur im Metrum mitleben. [...] Aber es ist auch für sie (.) Grund von Gemeinschaft geworden und das ist was Besonderes. (HF_Int_Hermann_04.08.2022, Abs. 10)

Hermann beschreibt Gemeinschaft als eine emotionale, leibliche Erfahrung. Damit steht dieses Zitat repräsentativ für die Kodes, die diese Dimension der Erfahrung spezifizieren. Hier zeigt sich, dass die angesprochene Gemeinschaft keine feststehende, konkret beschreibbare soziale Form ist, sondern stark von den Beteiligten abhängt. Ihr Verständnis und ihr Gefühl von Gemeinschaft ist entscheidend – oder anders formuliert: Gemeinschaft entsteht erst, wenn sie erlebt wird.

59 Vor dem Hintergrund der zuvor dargestellten Spannungen möchte ich hervorheben, dass dieses Bewegungsmoment in der Deutung der Akteur:innen durchaus auch Rückschlüsse miteinschließt. Diese scheinen dann den gemeinsamen Weg aber nicht zu behindern, sondern stellen auch einen Fortschritt im Sinne eines Lerneffektes dar.

60 HF_Int_Hermann_04.08.2022, Abs. 10.

Die Gemeinschaft ist in diesem Sinne eine *leibliche Erfahrung* und *Emotion*.⁶¹ Dies ist eine wechselseitige Beziehung. Es braucht die anderen, um überhaupt eine solche Emotion erfahren zu können. Die Erfahrung der anderen in Bezug auf die eigene Person kann dann eine *Erfahrung von Gemeinschaft* sein:

Aber es gibt natürlich auch Erfahrungen des geglückten Gemeinsamen, die, also was die afrikanischen Gemeinden anbelangt, in den Gottesdiensten geschieht – geschehen. (.) Also zusammen zu feiern und sich zusammen auch zu freuen, (.) oder zu lachen, also wenn ich mit Hezekiah 'ne Predigt mache, (.) dann haben wir es darauf angelegt, dass es immer was zu lachen gibt. (.) Weil wir uns gegenseitig geneckt haben oder frech gewesen sind und was gesagt haben, was sich vielleicht manche gedacht haben, aber sich keiner zu sagen traute. Und da wird das einfach mal gesagt, ne, das (.) ist heiter und dann fühlen sich hinterher ganz – alle ganz verbunden. (.) Weil (.), weil man der Wahrheit nah war und trotzdem verbunden. [...] Also, (.) wäre das eine Antwort (lacht)? (HH_Int_Bernd_15.04.2021, Abs. 56)

Hierin ist ein Resonanzcharakter zwischen den Beteiligten angedeutet, der eine wichtige Rolle zu spielen scheint. Dieser tritt auch in Momenten hervor, in denen die Zusammengehörigkeit explizit aufgerufen wird. So ist in der folgenden Szene ein Erleben zentral, dass sich in diesem Moment situativ verdichtet, auf die anwesenden Personen beschränkt ist und zugleich auf Momente rekurriert, die bereits zum geteilten Erfahrungshorizont der Anwesenden gehören. Die Szene ereignete sich im Rahmen einer Präsentation am Abend während eines Camps auf dem Himmelsfels. Die Protagonisten greifen mit dem Satz

61 Ich spreche hier von *Emotion*, um den intentionalen Charakter hervorzuheben; die Emotion ist auf etwas gerichtet, s. grundlegend Christian von Scheve/Jan Slaby: *Emotion, emotion concept*, in: Dies. (Hg.): *Affective Societies. Key Concepts*, London: Routledge, 2019, 42–51; Christoph Demmerling/Hilge Landweer: *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*, Stuttgart: Metzler, 2007, 20–34. Sprachlich lässt sich die Unterscheidung zum *Gefühl* (nach innen gerichtet, subjektiv, ohne intentionalen Weltbezug) jedoch nicht eindeutig wiedergeben, da die Akteur:innen ihre *Erfahrung als Gefühl formulieren*, aber *konzeptionell eine Emotion ausgedrückt* wird. Sie haben z.B. ein ›Gefühl von Gemeinschaft‹ – da dieses ›Gefühl‹ aber auf die Gemeinschaft gerichtet ist und z.T. sogar als intersubjektives ›Gefühl‹ vorkommt, handelt es sich um eine Emotion. Daher nutze ich im Folgenden *Emotion* und *Gefühl* aus grammatikalischen und semantischen Gründen austauschbar, bezeichne damit aber dezidiert eine Emotion im genannten Sinne.

»we are one« auf das Lied »We Are One«⁶² zurück, das während des Camps bereits gesungen wurde. Die Reflexionen über Gemeinschaft, die erfahren und gefühlt werden muss, lassen sich mit einer solchen Szene verbinden:

Bishop steht am Mikrofon und sagt, dass nun Miguel und eine zweite Person etwas rappen werden. Miguel kommt nach vorne, nimmt das Mikro, [...] eine Person wird halb nach vorne geschoben, Miguel sieht das und ruft ihm zu: »Willst du auch mitmachen? Komm!« Währenddessen ist ein Teamer aus einem »Clan« [= organisatorische Bezeichnung für eine Kleingruppe, LK] nach vorne gekommen, der schon einmal (am Nachmittag) auf Wunsch und »Druck« seiner Gruppe gerappt hat. [...] Die Stimmung ist richtig aufgeheizt, es gab schon sehr lauten Jubel, viel Klatschen, als die drei nach vorne kommen. Sie stellen sich nebeneinander auf, zwei haben ein Mikrofon in der Hand. Sie besprechen noch kurz etwas, dann sagt Miguel, dass es nun Rap auf Deutsch, Englisch und Arabisch geben würde. [...] Immer wieder zwischendurch gibt es laute Rufe und Applaus insbesondere aus einem »Clan«, wenn sie sich angesprochen fühlen/angesprochen werden (»Berlin!«) oder wenn sie dem Text zustimmen (»the one«, »we are one«). Im Publikum stehen fast alle, viele haben einen Arm erhoben und machen eine Rap-Bewegung (Arm schräg nach oben und im Takt ca. 30 Grad nach unten wippen). Es gibt viel Interaktion und Bewegung miteinander und zwischen Bühne und Publikum. Die Aufmerksamkeit ist fast ausschliesslich nach vorne gerichtet. Nur ganz hinten und am Rand sitzen einzelne, bei denen ich nicht sehen kann, ob sie mitmachen. Als die drei enden, bricht lauter Jubel aus, es ist ziemlich laut, aber fröhlich, begeistert, anerkennend. Es ist überhaupt nicht meine Musik, aber ich kann mich der mitreissenden Stimmung nicht entziehen. (HF_TnB_D#4_IYSC_03.08.2021, Abs. 21)

Der Resonanzcharakter in der geschilderten Szene lässt eine situative, momenthafte Verbundenheit erkennen, die sich z.B. in gemeinsamer Bewegung des Armes oder lauten Rufen äussert. Die Interaktion zwischen den einander gegenüber positionierten Musikern und den Zuhörer:innen nimmt über den Verlauf der Szene hinweg zu und bricht sich zum Schluss in einem lauten Applaus Bahn. Dennoch gibt es auch Reaktionen des Nicht-Einstimmens in die geteilte Bewegung oder das laute Rufen. Auch diese Reaktionen werden Teil des Resonanzgeschehens, da sie auf das auslösende Moment (den Rap-Vortrag der drei jungen Männer) bezogen sind – nur eben in anderer Weise.

62 Der Liedtext wiederholt die Zeilen »We are one in the Spirit/we are one in the Lord«.

Eine solche situative und momenthafte Verbundenheit, die sich leiblich verhaftet zeigt, die Personen im Raum (im vorliegenden Beispiel dem Nahbereich der Bühne) umfasst und sich gewissermassen in einer emotional aufgeladenen Atmosphäre niederschlägt, lässt sich vor dem Hintergrund des Konzepts *Affektivität* bzw. *Affective Belonging* näher beleuchten.⁶³

Johanna Pfaff-Czarnecka definiert: »Belonging is an emotionally charged, ever dynamic social location – that is: a position in social structure, experienced through identification, embeddedness, connectedness and attachments«⁶⁴. Sie betont damit ein Verständnis von Belonging, das Belonging als Positionalität und Relationalität individueller als auch kollektiver Subjekte versteht.⁶⁵ Die Dynamiken der (Selbst-)Positionierung stehen dabei in

-
- 63 Affektivität hat in den letzten Jahren insbesondere in der sozialwissenschaftlichen und kulturwissenschaftlichen Forschung ein umfassendes Interesse erfahren. Ich verweise an dieser Stelle nur auf eine Literatúrauswahl, die einen Überblick über das Thema geben soll. Der SFB Affective Societies an der FU Berlin (SFB 1171) hat eine ganze Reihe Publikationen hervorgebracht, s. SFB Affective Societies: Publikationen, https://www.sfb-affective-societies.de/publikationen/zentrale_publikationen/index.html, zuletzt aufgerufen am 30.06.2024. Besonders relevant sind für mich z.B. Jan Slaby/Rainer Mühlhoff: Affect, in: Christian von Scheve/Jan Slaby (Hg.): Affective Societies. Key Concepts, London: Routledge, 2019, 27–41; Dominik Mattes/Omar Kasmani/Maron Acker/Edda Heyken: Belonging, in: Christian von Scheve/Jan Slaby (Hg.): Affective Societies. Key Concepts, London: Routledge, 2019, 300–309; Elgen Sauerborn/Albrecht Yvonne: Relationalität des Sozialen: Zur empirischen Erforschung von Affektivität, in: Aletta Diefenbach/Veronika Zink (Hg.): Emotions- und Affektsoziologie. Eine Einführung, Berlin, Boston: De Gruyter Oldenbourg, 2024, 305–318; Andrea Bieler: EXPLORING AFFECTIVITY. an unfinished conversation with pamela sue anderson, in: Angelaki 25 (2020), 245–253. Gemeinsam mit Tabea Eugster-Schaetzle, Luca Ghiretti, Esther Maria Meyer und Rahel Weber habe ich mich aus forschungspraktischer Sicht mit der Frage auseinandergesetzt, welchen Beitrag der Einbezug von Affektivität in der theologischen Forschung leisten könnte, s. Tabea Eugster-Schaetzle/Luca Ghiretti/Lisa Ketges/Esther M. Meyer/Rahel Weber: Affektivität in der empirischen Theologie und Religionsforschung. Ein Plädoyer anhand dreier Fallstudien, in: Theologische Zeitschrift 79 (2023), 195–236. Andrea Bieler hat in der Heuristik des *doing Conviviality Belonging* und *Affective Arrangements* in zwei Dimensionen aufgenommen. S. Bieler: Heuristic Deliberations, 2025, 29; 33–35; 38–41.
- 64 Joanna Pfaff-Czarnecka: Multiple Belonging and the Challenges to Biographic Navigation (= MMG Working Paper, 13–05), Göttingen: Max Planck Inst. for the Study of Religious and Ethnic Diversity, 2013, 13. S. auch Mattes/Kasmani/Acker/Heyken: Belonging, 2019, 300. Inhaltlich ähnlich stellt Thomas Schlag Zugehörigkeit in den Zusammenhang mit Diversität, s. Schlag: Diversität, 2018, 76–77.
- 65 S. Pfaff-Czarnecka: Multiple Belonging, 2013, 14.

einem interaktiven Zusammenhang.⁶⁶ Die sprachliche Doppeldeutigkeit im Englischen ((*to*) *belong to* und (*to*) *belong together* greife ich in der Schreibweise *Zu-/Sammengehörigkeit* auf.⁶⁷ Die Dynamiken der *Zu-/Sammengehörigkeit* werden auch in anderen Kapiteln eine Rolle spielen.⁶⁸

Ich spreche im Folgenden von *Affective Belonging* (*affektive Zu-/sammengehörigkeit*, LK), um das verdichtete soziale Geschehen besser zu fassen, das ich mit dem oben genannten Resonanzcharakter beschrieben habe. Mit Slaby/Mühlhoff ist Affektivität als grundlegend *relational* zu verstehen.⁶⁹ Körper sind in Raum und Zeit aufeinander bezogen und die sich entspannenden Dynamiken zwischen diesen Aspekten können im Sinne von *Affective Arrangements*⁷⁰ verstanden werden. In einem solchen Gesamtgefüge wird die gegenseitige Wirkung von Körper, Raum, Zeit und Atmosphäre in den Fokus genommen.

Einen Eindruck oder ein Gefühl von *Zusammengehörigkeit* oder *Zugehörigkeit* in einem solchen *Affective Arrangement* ist dann ein *relationales Geschehen mit anderen*. Auch für die Momente des *Affective Belongings* gilt, wie es im Beispiel ersichtlich wurde, dass die daraus entstehende *Zu-/Sammengehörigkeit* flüchtig und häufig auf die spezifische Situation begrenzt ist. Verschiedene Beteiligte erleben unterschiedliche Gefühle der *Zu-/Sammengehörigkeit* in einer Situation zur gleichen Zeit. Während manche die *Zusammengehörigkeit* deutlich spüren und sie für sich positiv deuten, treten

66 S. Mattes/Kasmani/Acker/Heyken: *Belonging*, 2019, 300.

67 S. Joanna Pfaff-Czarnecka: From »Identity« to »Belonging« in *Social Research: Plurality, Social Boundaries, and the Politics of the Self* (= Working Papers in Development Sociology and Social Anthropology, Band 368), Bielefeld: transcript, 2011, 3; Pfaff-Czarnecka: *Multiple Belonging*, 2013, 13.

68 Ich spreche daher im Verlauf dieser Arbeit von *Zugehörigkeit* als Ausdruck der Akteur:innen aus ihren jeweiligen Perspektiven, als Ausdruck ihrer selbst. Solche *Zugehörigkeit* kann einseitig sein und findet nicht notwendigerweise Widerhall in der Gruppe, zu der sich die Akteur:innen zugehörig erklären. Es entspricht einer (selbst) additiven Aussage oder Zuschreibung: *ich gehöre dazu*. Unter *Zusammengehörigkeit* verstehe ich einen Schwerpunkt auf einem inkludierenden Moment: *wir gehören zusammen*. Für die Akteur:innen ist dieses Moment des Gemeinsamen entscheidend. Momente von *Zu-/Sammengehörigkeit* sind, ihrem fluiden Charakter folgend, manchmal flüchtig und nicht eindeutig. Unterschiedliche Erklärungen oder Gefühle der *Zu-/Sammengehörigkeit* – und auch in ihren »umgekehrten« Formen der Abgrenzung, Distanzierung oder Differenzierung – kommen nebeneinander, manchmal im mehr oder weniger offensichtlichen Konflikt miteinander vor.

69 Slaby/Mühlhoff: *Affect*, 2019, 27.

70 Ebd.

andere bewusst zurück und distanzieren sich von dieser Zusammengehörigkeit. Diese unterschiedlichen Nuancen des Affective Belongings kommen in den folgenden Abschnitten zum Tragen.

Die *zeitliche* Dimension spielt für eine Erfahrung von Gemeinschaft eine Rolle: die *gemeinsam verbrachte Zeit*; manchmal geht die Erfahrung von Gemeinschaft auch gar nicht über eine solche zeitlich begrenzte, häufig situative Zeitspanne hinaus. Dann ist die geteilte Zeit jetzt die Erfahrung von Gemeinschaft: »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.« (HF_Int_Caroline_05.03.2021, 92)

Zur Erfahrungsdimension von Gemeinschaft kann auch eine *gefühlte Zusammengehörigkeit*⁷¹ gehören, die sogar dann Bestand hat, wenn Verschiedenheit offensichtlich wird oder sogar Konflikte auftreten.

So (.), I think (.) even though we come from different places, there is a path that we all can (.) unite. So, that is, I think – cannot be explained in – what I would say, if I try to put it into words that it would be a little controversial. But, you know, it's, it's basically the experience, because being there on the mountain with so many different people, with different cultures and backgrounds (.) – we have experienced it. (HF_Int_Bhumi_03.03.2021, Abs. 40)

Eine Gemeinschaft kann auch erfahren werden, wenn Erlebnisse oder Erfahrungen Beteiligte *miteinander verbinden*. Dies kann einen Charakter haben, der über die Situation hinausgeht:

[Zuvor hat Foly Show einen Gospelworkshop abgehalten. In den Kirchenbänken stehend, haben ca. 50 Menschen zusammen gesungen, der Workshop hat ca. eine Stunde gedauert.]

Wir applaudieren, ich denke, als Dank an Foly Show und auch aus Stolz darüber, was wir als Gruppe geschafft haben, und langsam verlassen alle die Kirche, treten aus den Bankreihen hinaus. Einzelne fangen an, sich zu unterhalten → Sie kannten das Stück aber schon, oder? Die Stimmung ist fröhlich, angewärmt vom Singen, ich lächle Menschen an und sie lächeln zurück, auch wenn wir uns immer noch nicht kennen. Nun verlassen viele in kleinen Gruppen die Kirche. Manche scheinen sich erst gerade getroffen zu haben, andere entdecken einander gerade und begrüßen

71 *Gefühlt* ist hier wiederum im Sinne der Emotion gemeint.

sich, wieder andere waren schon gemeinsam zum Workshop gekommen. (HH_TnB_B#9_AZB_18.09.2021, Abs. 14)

Manchmal kann dann auch an solche Erfahrungen zu einem anderen Zeitpunkt und an einem anderen Ort (in einer anderen Situation) angeknüpft werden:

Im Anschluss daran gibt es ein Lied, das Hannah ankündigt: Gottes Liebe ist so wunderbar. Das haben sie [die Konfirmand:innen und das Team], so sagt sie, häufig zusammen gesungen. Ich sehe, dass einige in der Gemeinde anfangen, in ihren Gottesdienstheften zu blättern; auch Hannah sieht das und grinst und sagt: »Da brauchen Sie gar nicht lange suchen, das finden Sie dort nicht. Wir machen das jetzt einfach so! Und wenn Sie mögen, machen Sie die Bewegungen mit.« (HH_TnB_A#6_Konf_12.09.2021, Abs. 17)

Darin wird, wiederum situativ und flüchtig, eine Erinnerung bei den Einzelnen aufgerufen, die Erfahrung des Affective Belongings kann dadurch *aktualisiert* werden. Andere, in diesem Fall die Gottesdienstgemeinde, die nicht am Konfi-Kurs teilgenommen hat, werden durch die Wiederholung der gemeinsamen Erfahrung aus dem Konfi-Kurs, das Singen des Liedes »Gottes Liebe ist so wunderbar«, in die Gemeinschaft der Singenden eingeladen.

Diese verschiedenen Momente der Gemeinschaft als leibliche Erfahrung und als Gefühl lassen sich nur fragmentarisch beschreiben, da die Analyse stets eine nachträgliche Deutung festgehaltener Erfahrungen und Erzählungen ist. Für die Akteur:innen stellt diese Erfahrungsdimension ein wichtiges Element dar, mit dem sie (interkulturelle) Gemeinschaft deuten. Sie haben ein untrüglisches Gefühl, wann Gemeinschaft »gelingt«; Gemeinschaft hängt von der Resonanz mit den anderen ab, mit etwas, das geteilt und miteinander erlebt wird und auf das sich gegebenenfalls im Nachhinein Bezug nehmen lässt.⁷²

4.1.5.6 Zwischenfazit: Persönliche Erfahrung

Der Kernbegriff Interkulturalität erweist sich in der Reflexion der Erfahrungen, die die Akteur:innen formulieren, als ambivalent. Die Akteur:innen nehmen deutlich wahr, dass die interkulturelle Arbeit sie immer auch persönlich berührt. Dass dies durchaus auch herausfordernd sein kann, zeigt sich in der

72 In den Interviews schwingt z.T. noch ein wenig von dieser emotionalen Berührung mit, wenn Akteur:innen von ihren konkreten Gemeinschaftserfahrungen berichten.

Ambivalenz der Grenzüberschreitungen. In der Spannung zwischen Wunsch und Wirklichkeit wird der prozesshafte Charakter von Interkulturalität noch einmal hervorgehoben.

Gemeinschaft als Gefühl und Erfahrung kontrastiert zudem soziologische Begriffsbestimmungen, die auf Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit einer Gemeinschaft abzielen. Die Erfahrung von Gemeinschaft ist manchmal nur situativ und damit permanent zugleich der Auflösung ausgesetzt.

Ich habe aufgezeigt, dass die Kernbegriffe *Interkulturalität* und *Gemeinschaft* als Normativitäten im Feld gewachsene Begriffe sind, die reflexiv-konzeptionelle Überlegungen und praktische Erfahrungen aufnehmen. Im Begriff *interkulturelle Gemeinschaft* spiegelt sich daher auch die diachrone Entwicklung der interkulturellen Arbeit in den Forschungsgemeinden.

4.1.6 Fazit: Interkulturelle Gemeinschaft als praxeologische Dynamik der Konvivialität

Interkulturelle Gemeinschaft fungiert, wie aufgezeigt, als *praxeologische Dynamik* der Konvivialität. *Interkulturelle Gemeinschaft* stellt damit die Dimension der *circulating normativities* dar. Sie ist zugleich eine analytische Kategorie, die es erlaubt, im Feld zirkulierende Normative (Kernbegriffe) durch Abstraktion auf eine theoretische Ebene zu positionieren. Die zugrundeliegenden Kernbegriffe habe ich in drei Schritten aufgezeigt: eine deskriptive Einordnung der Begriffe selbst, eine (fluide) Definition sowie der Ausweis der relevanten Bezugspunkte und Merkmale. Dabei wurde deutlich, dass das Ziel nicht eine Verfestigung und Verstärkung der wahrgenommenen Verschiedenheit und der Begriffe ist, sondern eigentlich das Gegenteil: die Verflüssigung fester Konzepte.

Hierbei gibt es eine Überschneidung mit den dargestellten theoretischen Diskursen zu Normativität und Interkulturalität, die die Begriffe dezidiert nicht essentialisieren möchten, sondern von einem Konstruktionscharakter ausgehen. Meine praxeologische Herangehensweise zeigt auf, wie die Begriffe in sozialen Zusammenhängen konstruiert und dekonstruiert werden. Dabei steht die normative Funktion, die diese Begriffe für die beiden Forschungsgemeinden haben, ihrem Konstruktionscharakter in einem eher spannungsvollen Verhältnis gegenüber: Das *Normativ* der interkulturellen Gemeinschaft soll orientieren, während es zugleich in sich fluide und permanenten Deutungsprozessen unterworfen ist. Mit Blick auf die inhaltliche Bestimmung interkultureller Gemeinschaft, in der Verschiedenheit als Bedingung, Konsti-

tutionsmerkmal und Ziel produktiv aufgenommen sein soll, stellt dies eine Spannung dar. Auf der einen Seite verringert eine solche fluide Bestimmung der interkulturellen Gemeinschaft die Gefahr von Exklusionsprozessen (von Menschen, Ideen, Praxisformen) und fördert die möglichst weit gefasste Inklusion. Auf der anderen Seite birgt dies das Risiko der Auflösung in die absolute Unbestimmtheit.

Mit dieser praxeologischen Perspektive trage ich zu den theoretischen Diskursen zu Interkulturalität und Gemeinschaft bei. Ich zeige nicht nur inhaltlich auf, wie die Begriffe konstruiert sind, sondern auch, wie sie in der Praxis wirken. Interkulturalität und Gemeinschaft als theoretische Begriffe sollen soziale Prozesse erläutern. Die Implikationen, die in sozialen Zusammenhängen dann daraus folgen, können sie jedoch in der Regel nicht erfassen. Ich eröffne also eine zweite, praxisbezogene Perspektive, die zu einem umfassenderen Bild sozialer Begriffe beiträgt.

Damit ist das Normativ interkulturelle Gemeinschaft, mit dem die Akteur:innen die Konvivialität deuten, grundlegend bestimmt. Im nächsten Teilkapitel 4.2 wird dieses Normativ einer theologischen Reflexion unterworfen. Diese zeigt motivierende, orientierende und theologisch-normative Aspekte dieser Kernbegriffe auf.

4.2 Die Vision einer interkulturellen Kirche als Gemeinschaft

Vor dem Hintergrund der zuvor entfalteten Normative, die aus der Erfahrung heraus reflektiert werden, möchte ich im Folgenden die Dimension der Theologie einführen. Ich widme mich der Frage, wie Theologie als Dimension von Konvivialität in den Forschungsgemeinden präsent ist. Die dargestellten theologischen Deutungen haben für die Forschungsgemeinden ebenfalls normativen Charakter. Als theologische Normative haben sie jedoch einen dezidierten Transzendenzbezug und sind auf die Bestimmung des Verhältnisses zu Gott hin orientiert.

Im folgenden Teilkapitel nehme ich die expliziten theologischen Themen in den Blick. Die Dimension der Theologie bzw. Ekklesiologie erweitere ich in den folgenden Abschnitten (4.3-6.3) durch ergänzende implizit und explizit theologische Themen.

4.2.1 Einleitung: Theologie aus der Erfahrung

Ich gehe methodologisch davon aus, dass Theologie nicht als abstraktes Lehrsystem im Feld besteht, sondern *praxeologisch* hervorgebracht wird.⁷³ Theologie hat sich in der Analyse als Reflexionsebene der Praxis erwiesen. Damit ist die theologische Reflexion, wie sie die Akteur:innen im Feld vornehmen, selbst diskursive Praktik interkultureller Kirche als Gemeinschaft.

Theologie ist daher hier die Reflexion der Erfahrung interkultureller Gemeinschaft. Theologie, wie sie im Feld entworfen wird, fungiert gleichsam als ›Instrument‹ der interkulturellen Gemeinschaft. Die theologischen Themen, die ich im Folgenden darstelle, sind auf unterschiedliche Grundmomente interkultureller Gemeinschaft bezogen und hinterfragen diese auf ihre theologische Relevanz hin. Diese Theologie ist also ein spezifischer Ausdruck der Interkulturalität.

Die auf diese Weise (re)konstruierte Theologie präsentiere ich in zwei Schritten. Zunächst stelle ich dar, wie die normativen Kernbegriffe der interkulturellen Gemeinschaft in theologischen Kategorien gedeutet werden. Die Akteur:innen entwerfen ein *ekklesiologisches Konzept interkultureller Kirche*, das im Sinn einer Vision eine präsentische und eine futurische Zeitdimension hat (4.2.2). Im zweiten Schritt führe ich *fundamentaltheologische* und *material-theologische* Deutungen aus, mit denen die Akteur:innen die Theologie als Reflexion ihrer Erfahrungen und als theologische Ausdeutung von interkultureller Gemeinschaft und interkultureller Kirche entwerfen (4.2.3).

4.2.2 Die Vision einer interkulturellen Kirche

Zunächst ist die ekklesiologische Dimension in ihrer Gestalt zu bestimmen. Sie tritt in Form von *Visionen und (funktionaler) Deutung dieser Visionen* auf. Norbert Mette beschreibt aus praktisch-theologischer Sicht sechs Merkmale einer Vision.⁷⁴ Eine *Vision* hat demzufolge orientierenden sowie handlungsmotiv-

73 S. hierzu Abschnitt 1.3.

74 Eine Vision gibt Orientierung auf die Veränderung der Zukunft hin und wirkt individuell und kollektiv gleichermassen (1); sie verbindet »Utopie und Aktion« (148) (2), hat also einen auf tatsächliche Veränderung drängendes Moment; eine Vision ist subjektverhaftet (3); sie eröffnet eine realisierbare Alternative zur gegenwärtigen Wirklichkeit (4); sie verbindet Vergangenheit und Zukunft (5); sie hat eine partikulare Verortung, aber universale Ausrichtung und Anspruch (6), s. Norbert Mette: Art. Vision VI., in: TRE online, 148–150.

renden Charakter und verbindet die drei zeitlichen Dimensionen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Diese Definition lege ich den Ausführungen im folgenden Abschnitt zugrunde.

4.2.2.1 Die Vision einer interkulturellen Kirche

Die Akteur:innen formulieren die *Vision einer interkulturellen Kirche*, die die ekklesiologische Deutung einer interkulturellen Gemeinschaft darstellt. Sie verbinden Interkulturalität als Kriterium mit Kirche als *Sozialgestalt*, als *reale Versammlung von Christ:innen vor Ort*:

Und zu gucken, wie können wir auch für unsere nachkommende Generation auch die Weichen stellen (.), damit sie auch zukünftig auch, ja, frei in dieser Kirche sich bewegen können, ohne Vorbehalt. Und die Identität auch spüren: Das ist meine Kirche. Ja? Und das ist (selten). Ob das geschieht, müssen wir mal schauen. Aber das ist so die Ziel, die wir so vor Augen haben, ne? Ja. Also so Richtung gemeinsam Kirche sein, so ein Thema, haben wir letztens erlebt, weil ich verstehe Gemeinde im Sinne der Pfingstgemeinde; an Pfingsten, ja, war Menschen unterschiedlicher Nationen, Herkünfte zusammen, als der Heilige Geist auf sie herabfiel und das war multikulturelles Setting. (HH_Int_Hezekiah_11.06.2021, Abs. 16)

Die Akteur:innen berichten von ihren Erfahrungen einer interkulturellen kirchlichen Gemeinschaft und verbinden diese Erfahrungen mit einer grundlegenden Reflexion über den Charakter und die Gestalt von Kirche. Sie entwerfen damit die spezifische *Vision einer interkulturellen Kirche*. Das Merkmal interkulturelle Gemeinschaft verstehen sie als grundsätzliches Motiv für die ›wahre‹ Kirche. Sie muss interkulturell sein, wenn sie Kirche als Gemeinschaft aller Christ:innen weltweit ernst nehmen will.

Therefore, it is extremely important (.) that we continue the intercultural work (.) in St. George-Borgfelde in EVERY dimension (.) and as well as I see the work in St. George-Borgfelde as a strong reflection and model of WHAT (.) the TRUE definition of CHURCH should be (.). Not a church of white supremacy, not a church of black supremacy but a church of a body of Christ (.) and that is African Ce/African Centrum St. George-Borgfelde. (HH_Int_Adel_11.04.2022, Abs. 14)

Die Akteur:innen formulieren damit eine *Vision einer interkulturellen Kirche*, die einen doppelten ekklesiologischen Charakter hat. Sie beschreibt zum einen de-

skriptiv und reflexiv die *aktuellen* Erfahrungen der Akteur:innen, die sie in den Forschungsgemeinden machen. Zum anderen soll sie als ekklesiologische *Orientierung für die Zukunft* der ganzen Kirche (der weltweiten Kirche unter dem Haupt Jesu Christi) fungieren.⁷⁵

Ich sehe in diesem doppelten ekklesiologischen Charakter ein *eschatologisches* Grundmoment aufgenommen. Eine eschatologische Spannung zwischen dem *präsentischen* und *futurischen* Charakter der christlichen Gemeinschaft ist hier mit Blick auf die aufgeworfenen Zeitachsen in der Vision der interkulturellen Kirche angedeutet.⁷⁶ Die Akteur:innen verstehen Kirche als versöhnte Gemeinschaft aller Christ:innen als die »true definition of church«. (HH_Int_Adel_11.04.2022, Abs. 14) Sie erfahren eine *Versöhnung* i. S. der Überbrückung (oder temporären Aufhebung) der Trennung zwischen den Verschiedenen im Moment der Gemeinschaft. Diese Versöhnung ist vorläufig und fragmentarisch, spielt für die Akteur:innen aber eine zentrale Rolle in ihrem Verständnis von *Kirche-Sein*.⁷⁷ *Interkulturelle Kirche-Sein* bedeutet dann: Trotz und mit allen Unterschieden zusammenkommen und als Christ:innen Gemeinschaft erfahren und gestalten.

Diese *erhoffte und versöhnte Gemeinschaft*, wie sie die Akteur:innen formulieren, spiegelt den futurisch-eschatologischen Charakter dieser Vision der interkulturellen Kirche. Ich nenne diesen Charakter *futurische Ekklesiologie*. Zugleich betonen jedoch die Akteur:innen, dass diese Hoffnung eine Handlungsaufforderung für die Gegenwart impliziert. Damit greifen sie den präsentisch-eschatologischen Charakter der Vision auf. Ich nenne diesen Charakter *präsentische Ekklesiologie*.

Die Akteur:innen deuten Kirche demnach in *doppelter eschatologischer* Hinsicht. Die wahre Kirche als interkulturelle Kirche existiert *schon jetzt*; sie erfahren die wahre Kirche in der fragilen, vorläufigen, scheiternden und glückenden interkulturellen Gemeinschaft der Christ:innen, die es versuchen und erleben;

75 Friedemann Burkhardt hält die Bedeutung von »Visionsarbeit« als zentrales Element für Gemeindeentwicklung fest, s. Burkhardt: Interkulturalität, 2023, 37.

76 Zu dieser zeitlichen Dimension als eschatologische Kategorie s. z.B. Wilfried Joest/Johannes von Lüpke: Der Weg Gottes mit dem Menschen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, 270–278; Hartmut Rosenau: Art. Präsentische und futurische Eschatologie, in: RGG⁴ online.

77 Härle weist auf dieses wichtige Moment der Fragmentarität der Versöhnung hin. Hoffnung und Fragmentarität sind nicht ohne einander zu denken, s. Wilfried Härle: Dogmatik, Berlin, Boston: De Gruyter, 2022, 607–608.

und zugleich gibt es die wahre Kirche *noch nicht*. So formulieren die Akteur:innen eine zweifache Orientierung für die Zukunft der Kirche, die zum einen in naher Zukunft (in der Erfahrung der zukünftigen Generationen) und zum anderen in der eschatologischen Hoffnung auf das Reich Gottes eine zeitliche Bestimmung hat.

Die Akteur:innen beschreiben diese Vision von interkultureller Kirche auch als »gemeinsam Kirche sein«.⁷⁸

Ja, also wo man sagt, wie kann das sein, dass wir in einem, in einer Kirche zwei Gottesdienste feiern, sich aber die beiden Gemeinden niemals begegnen. Wie kann, wie kann unsere Gesellschaft so sein? Und dann zu sagen: okay, ich schaffe ein Ort, an dem das anders ist. Und dieser Ort soll ja eigentlich auch dahin wirken, dass man irgendwann sagt, ja, wir müssen keinen iranischen Gottesdienst und nen deutschen Gottesdienst feiern, sondern wir müssen irgendwie anfangen, GEMEINSAM KIRCHE zu sein. [...] Und (.) Ich weiss aber nicht, ob es am Ende (.) gelingt, dass das wirklich passiert (.) oder ab wie viel man sagen muss, es ist passiert. (HF_Int_Georg_16.02.2021, Abs. 80)

Mit der Formulierung »gemeinsam Kirche sein« drücken die Akteur:innen inhaltsgleich aus, was für sie *interkulturelle Kirche* bedeutet: In Gemeinschaft mit Christ:innen verschiedener Prägungen Gottesdienst zu feiern und zu beten.

Akteur:innen des Himmelsfels beschreiben dies mit dem Motiv der *gelebten Utopie*: erfahrene interkulturelle christliche Gemeinschaft als zukünftige und als realisierte Hoffnung. Angesichts der grossen Herausforderungen wird dies aber als eine *Paradoxie einer gelebten Utopie* gedeutet:

Also da bin ich mir sehr sicher, dass das ein abgefahrenes Ding ist. [...] Es ist eben was, was nicht funktionieren kann, das ist halt – diese ganze Geschichte ist nicht möglich. Sie ist aber trotzdem passiert. Das ist, das ist die Anomalie in der Geschichte. (HF_Int_Georg_16.02.2021, Abs. 26)

78 Die Vision der interkulturellen Kirche wird mit einzelnen zusätzlichen Motiven beschrieben. Es werden *integrative* Momente aufgerufen (für alle und mit allen; gemeinsam Kirche sein) und die *Essenz* der Kirche (= die imaginierte Kirche, der Horizont des Christentums) als *interkulturell* (i. S. der Welt vor Ort) beschrieben. In Zusammenhang damit steht eine Vision einer *friedlichen* und *gerechten Welt*. Diese Motive sind jedoch im vorhandenen Datensatz nicht quantifizierbar.

Das Paradoxon gelebter Utopie beschreibt präsentisch eine Erfahrung und futurisch einen Ausblick und eine Motivation zu dessen Realisierung.

In der Vision der interkulturellen Kirche werden also die drei zeitlichen Dimensionen der *Vergangenheit*, *Gegenwart* und *Zukunft* aufgerufen. In der Auseinandersetzung mit der Vergangenheit und angesichts der bisherigen und aktuellen Erfahrungen der Trennung wird aus der Gegenwart und der gerade erfahrenen Gemeinschaft ein Bild für die Zukunft entworfen. Dieses Bild prägt zugleich auch die Gegenwart.

Diese doppelte Spannung zwischen Normativ und Hoffnung, zwischen präsentisch gelebten Bemühungen um Versöhnung i. S. der interkulturellen Kirche und futurisch gehoffter Versöhnung (diesseitig und jenseitig), zeigt sich auch in den folgenden Aspekten.

4.2.2.2 Die Motivation zur Mitarbeit

Mit Blick auf diese Vision der interkulturellen Kirche formulieren die Akteur:innen eine Handlungsaufforderung bzw. Motivation, an dieser Kirche mitarbeiten zu wollen.

Zunächst sind verschiedene Aspekte zu nennen, die die Akteur:innen auf-führen, um ihre innere Haltung zu beschreiben, mit der sie sich in die Arbeit in den Forschungsgemeinden einbringen. Die Akteur:innen beschreiben, dass sie sich *für andere* engagieren. Sie erwarten keinen persönlichen Vorteil aus ihrer Mitarbeit.

[F]or me it's like: Okay (.), something new I want to learn and so. I don't know with Jay [...], yeah. But for sure (.) it's not something li/it's more, it's more like a ministry I think, for me (.). So, for me ministry means (.) I voluntarily join and I do not expect anything ba/in return (.). So I do not expect to be paid (.) or, or whatsoever, yeah. (HH_Int_Heather_14.04.2022, Abs. 106)

Dazu gehört für die Akteur:innen auch die Hoffnung, Dazukommenden, d.h. Teilnehmenden an Aktivitäten, etwas von ihrer eigenen positiven Erfahrung interkultureller christlicher Gemeinschaft mitzugeben bzw. anderen ein ähnlich positives Erlebnis zu ermöglichen. Die Akteur:innen des Himmelsfels formulieren dieses Anliegen in dem Wunsch, durch die eigene Arbeit eine *positive Wirkung* über den Ort und das unmittelbare Umfeld hinaus zu erzielen:

Und dass der Himmelsfels eigentlich auch überall ist, also es ist nicht auf einen einzelnen Ort bezogen, sondern es ist im Endeffekt (.) – wird mehr

zu 'ner Lebenshaltung (.) auch gegenüber anderen Menschen und dass man das immer wieder mitbringt [...] – dass man das mitnehmen kann (.). (HF_Int_Miguel_19.02.2021, Abs. 16)⁷⁹

Die Motivation, sich einzubringen, hängt für die Akteur:innen v.a. mit ihren eigenen Erfahrungen mit Interkulturalität zusammen. Ihr Engagement hat bei allen Akteur:innen einen *persönlichen biographischen Anhaltspunkt*:

I would say, I actually decided to join the project Himmelsfels, [...] it just felt (.) good to be part of the vision, because (.) the intercultural aspect of it was a longing in my heart because I have three kids and (.) my kids had some struggles in school because of (.) discrimination and things like that and I've felt that there should be a voice for this children. (HF_Int_Bishop_04.08.2022, Abs. 4)

Es wird deutlich, dass die Akteur:innen sich engagieren, weil sie Interkulturalität als eine positive Entgegnung auf gesellschaftlich erlebte Schwierigkeiten und als eine erstrebenswerte Form des Miteinanders verstehen.

Besonders wichtig, um die oft auch anstrengende Arbeit erfolgreich gestalten zu können, sind eigene *Ressourcen*. Die Akteur:innen erleben ihren Glaube an Gott als *zentrale Ressource*, die sie trägt:

[A]ber Gott in dir, [...] Gott ist täglich mit dir. Und das ist eine sehr schön und warm Verbindung mit Gott, weil ist genau – weil ich merke das von Hermann ist genau, den Weg, dass er sagt, dass ›Gott ist mit dir, egal, wo bist du, wo du bist, ne, dann (.) da ist Gott auch. Gott in dir‹, so. (HF_Int_Dtarso_26.02.2021, Abs. 33)

Die Mitarbeit aus Sicht der Akteur:innen bleibt aber nicht ohne einen Wert für ihr eigenes Leben. Einzelne beschreiben die Erfahrung, dass sie an ihrer Arbeit gewachsen seien und sich selbst als fähig erlebt hätten bzw. motiviert worden wären, sich selbst so zu sehen. Für verschiedene Akteur:innen in Hamburg hat der IGS eine grosse persönliche Relevanz: »[I]ch habe den Gottes-

79 Im Verlauf des Gesprächs hat Miguel von verschiedenen, zumeist positiven Erfahrungen berichtet, die er auf dem Himmelsfels gemacht habe. Diese Erfahrungen und die Zeit auf dem Himmelsfels hätten ihn, zumal als junger Mensch, in seiner Entwicklung stark geprägt. Er bewertet diese Erfahrungen und die dahinter liegenden Werte als erstrebenswert. Damit wird ›der Himmelsfels‹ zu einer Lebenshaltung für ihn.

dienst auch als MEIN Gottesdienst (.) gesehen. Ich habe (.) es nicht als Job gesehen, sondern als eine Berufung. Und das war der Unterschied.« (HH_Int_Foly Show_11.08.2021, Abs. 14)

Zugleich betonen die Akteur:innen, dass sie auch *Anerkennung* und *Wertschätzung* durch und für ihre Arbeit durch andere erfahren:⁸⁰

And people have been inspired. The amounts of feedbacks I get is is so encouraging. It's a lot of feedback. In/instantly after the service a man of the publicum will come to me and say ›wow that's very inspirational, that was nice,‹ that is/. It is really is encouraging, very encouraging because vox populi, vox Deo. It was (in the voice of God?). When you hear these things, that you got affirmation, that God is pleased with what we are doing, people are really inspired. People go out feeling rejuvenated, feeling ›Aha, it was not a waste of time‹. That's it. (HH_Int_Hezekiah (2)_13.07.2022, Abs. 77)

In den vorgestellten diskursiven Praktiken zeigt sich, dass die Relevanz der Mitarbeit für die Akteur:innen einen doppelten Charakter hat. Sie erachten ihre Arbeit vor dem gesellschaftlich-politischen Hintergrund als wichtig und als einen zentralen Beitrag für die Entwicklung der Kirche und das Leben einzelner. Zugleich erfahren die Akteur:innen Anerkennung und Wertschätzung ihrer Person und ihrer Arbeit.

Diese aktivierenden Motivationsmomente der Akteur:innen haben Resonanz mit einer politisch-ethisch verstandenen Eschatologie, wie sie z.B. Jürgen Moltmann bereits in den 1960er Jahren formuliert hat.⁸¹ Für Moltmann verbinden sich eschatologische Versöhnung und ekklesiologische Gestaltung in einem *Mitwirken am Reich Gottes in der Welt*: »›Kirche für die Welt‹ heisst aber nicht ideenlose Solidarität und hoffnungslose Mitmenschlichkeit, sondern Dienst an der Welt und Wirken in der Welt dort und so, wo und wie Gott es will und erwartet.«⁸²

80 Das Thema der Anerkennung und Wertschätzung führe ich im Abschnitt 4.3.3 differenzierter aus.

81 S. Jürgen Moltmann: *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlags-haus, 1997; Schuck: *Art. Politische Theologie*. Neben der persönlichen Motivation der Mitarbeitenden zeigt sich das auch in dem Auftrag, den sie für die Forschungsgemeinden im gesellschaftlich-politisch-sozialen und kirchlichen Zusammenhang formulieren (s. Abschnitt 4.1.4).

82 Moltmann: *Theologie*, 1997, 302.

Vor diesem Hintergrund ergänze ich die zuvor entwickelte Vision einer interkulturellen Kirche um die *Situierung* der Kirche in der *Welt*. Diese Situierung in der Welt geht mit einem gewissen *Handlungscharakter* der Kirche einher. Die Hoffnung auf eine versöhnte interkulturelle Kirche ist nicht ohne aktive Bemühungen um dieses Ziel in der Gegenwart zu denken. Zugleich nährt auch die fragile Erfahrung des Gelingens, wie es die Akteur:innen beschreiben,⁸³ diese Hoffnung.

4.2.2.3 Fazit I: Interkulturelle Kirche als ekklesiologische Neuorientierung⁸⁴

Die Akteur:innen deuten die als Kernbegriff herausgearbeitete interkulturelle Gemeinschaft theologisch als eine Vision interkultureller Kirche. Die ekklesiologische Relevanz ist hier deutlich erkennbar. Dies lässt sich auch am Begriff *Vision* aufzeigen. So verortet Mette den Begriff *Vision* dezidiert im Zusammenhang mit Kirchenreformprogrammen.⁸⁵ Diese Vision der Kirche kann damit auch als Reaktion auf das im Abschnitt 4.1.4.4 konstatierte Verhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft, aber auch auf den Bedarf der Veränderung von Kirche bzw. kirchlich gelebter Gemeinschaft verstanden werden. Dieser als ernüchternd erfahrenen Wirklichkeit setzen die Akteur:innen dezidiert eine Vision einer anderen (in ihrem Verständnis besseren) Kirche entgegen.

Diese *Vision einer interkulturellen Kirche* stellt daher in ekklesiologischer Hinsicht erste Einsichten hinsichtlich der Fragen nach dem Wesen und dem Auftrag von Kirche dar. Die Akteur:innen definieren das Wesen der Kirche der Zukunft als *interkulturell*. Dies bedeutet für sie eine versöhnte Gemeinschaft aller Menschen, die sich auf Christus berufen. Diese theologischen Grundlagen und Zusammenhänge, die dieses Wesen theologisch ausdifferenzieren, stelle ich im Abschnitt 4.2.3 dar. Zum Wesen der Kirche gehört auch ihr Charakter als *Gemeinschaft*, den ich im nächsten Abschnitt in dieser Hinsicht reflektiere. Den *Auftrag* der Kirche deuten die Akteur:innen für sich *persönlich* (Mitarbeit) und in Zusammenhang mit dem *Verhältnis zur Gesellschaft*, wie ich es in Zusammenhang mit Öffentlicher Theologie bzw. Kirche dargestellt habe.⁸⁶ Dort ha-

83 S. Abschnitt 4.1.5.3.

84 Burkhardt beschreibt vier Bedeutungsebenen interkultureller Gemeindeentwicklung, s. Burkhardt: Interkulturalität, 2023, 50–52, zur Ebene der (Phänomene und Dynamiken) (Ebene 1) und zur Ebene der Vision(en) (Ebene 3) leiste ich hiermit Impulse.

85 Mette: Art. Vision.

86 S. Abschnitt 4.1.4.4.

be ich aufgezeigt, dass die Akteur:innen das Verhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft (i. S. des Sozialraumes) als ein *notwendiges* Verhältnis verstehen. Kirche kann und darf sich nicht aus der Welt zurückziehen, sondern soll und muss insbesondere in den Handlungsfeldern Bildung und Diakonie einen Beitrag zur Gesellschaft leisten. Dazu gehört aber auch ein Beitrag zur Kirche, die interkulturell sensibel werden muss. In der theologischen Reflexion wird die geistliche Dimension dieser Beauftragung, wie sie die Akteur:innen deuten, besonders deutlich. Sie nehmen sich selbst in die Pflicht, dies impliziert für sie auch gewisse Momente der Verkündigung. Sie möchten anderen Erfahrungen interkultureller Gemeinschaft ermöglichen. Der ›Lohn‹ für diese Arbeit liegt für die Akteur:innen in der Anerkennung und Wertschätzung, die sie dafür erfahren.

4.2.2.4 Fazit II: Interkulturelle Kirche als Kirche der Gemeinschaft

Der Begriff *Gemeinschaft* muss im Kontext der theologischen Debatten noch spezifischer betrachtet werden.

In der Ekklesiologie und der Kirchentheorie wird Kirche vor einem christologisch und soteriologisch bestimmten Grundverständnis von Gemeinschaft gedeutet: Kirche als *communio sanctorum* oder als *koinonia*.⁸⁷ Damit ist v.a. die normative Dimension des Begriffs bestimmt. Was genau diese normative Bestimmung jedoch v.a. in der praktisch-theologischen Debatte bedeutet, die stärker auf die Sozialgestalt der Kirche (in ihrem weltlichen Zusammenhang) ausgerichtet ist, bleibt häufig unbestimmt. Gerhard Kretzschmar wirft der theologischen Debatte einen eher unreflektierten Umgang mit dem Begriff *Gemeinschaft* im Kontext von Kirche vor.⁸⁸ Der Begriff *Gemeinschaft* als Programmbegriff für die sich versammelnde Gemeinde⁸⁹ werde harmonisierend und unkritisch gebraucht, als »Vorstellung einer raum- und zeitübergreifenden Glaubens- und Verhaltenshomogenität«⁹⁰. Ralph Kunz und Hermann

87 S. z.B. Hauschildt/Pohl-Patalong: Kirche, 2013, 141; Härle: Kirche als *communio* und *congregatio sanctorum*, s. Härle: Dogmatik, 2022, 575–577.

88 Kretzschmar: Gemeinde als Gemeinschaft, 2019, 41.

89 S. Peter Scherle: Gemeinde auf Zeit und Kirche als Ereignis. Systematisch-theologische Perspektiven, in: Peter Bubmann/Birgit Weyel/Kristian Fechtner (Hg.): Gemeinde auf Zeit: gelebte Kirchlichkeit wahrnehmen, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2019, 19–29, hier 21.

90 Kretzschmar: Gemeinde als Gemeinschaft, 2019, 41. Ähnlich weist Weth auf Kritik am Gemeinschaftsbegriff hin: »Der Begriff der ›Gemeinschaft‹ wird hier nicht als romantische oder eskapistische Alternative zum Begriff der Gemeinde oder der Kirche genutzt,

Pompe plädieren dennoch für die Wiederbelebung von Gemeinschaft als Grunddimension von Kirche.⁹¹ Sie entwerfen eine fluide Gestalt von Gemeinschaft in und mit Gott, die in Offenheit besteht und in der Verschiedenheit aufgenommen ist. Eine so verstandene Gemeinschaft als Grunddimension von Kirche bedeute »eine[] Ekklesiologie, die offen bleibt für die Fülle«. ⁹²

Insgesamt ist festzuhalten, dass der Begriff *Gemeinschaft*, wenn er theologisch produktiv genutzt werden soll, aus *praxeologischer Perspektive* differenziert bestimmt werden muss. Den gemeinschaftlichen Charakter der Kirche wieder hervorzuheben, wie es Kunz/Pompe fordern, bedarf daher der kritischen Reflexion. Die in dieser Arbeit empirisch gewonnenen Erkenntnisse können dazu einen Beitrag leisten.

Der dargestellte doppelte Charakter der Gestalt der Kirche als *Erfahrung und Gefühl* kirchlicher Gemeinschaft und in der *Verortung in Raum und Zeit* (Gemeinschaft wird in der *lokalen Versammlung der Personen* erfahren)⁹³ bietet einen Impuls dazu. Die damit verbundene Deutung als *Gemeinschaft in und durch Gott* ist Grundmoment der Vision einer interkulturellen Kirche.

4.2.3 Theologische Deutungen als Reflexion von erlebter interkultureller Gemeinschaft

Vor dem Hintergrund der Vision einer interkulturellen Kirche, die das Normativ der interkulturellen Gemeinschaft theologieproduktiv in sich aufnimmt, stelle ich im Folgenden die systematisch-theologischen Aspekte dar, die ich in der Analyse herausgearbeitet habe. Diese sind Reflexionen zu den Grundlagen einer weltweiten Kirche aller Christ:innen angesichts real erfahrener Verschiedenheit.

sondern als deren grundlegende Bestimmung im Apostolikum als ›Gemeinschaft der Heiligen‹.« Weth: Spannungsfelder, 2021, 583; Laube: Systematische Theologie, 2011, 164.

91 S. Kunz/Pompe: Soziallehren, 2019.

92 Kunz/Pompe: Soziallehren, 2019, 26. Den dargestellten Zusammenhang als christliche Gemeinschaft führen Kunz/Pompe vor dem Verständnis von Gemeinschaft aus, wie es Jean-Luc Nancy entwirft. Die Bedeutung dieses Verständnisses von Gemeinschaft habe ich bereits kurz im Abschnitt 4.1.2.2.4 ausgeführt.

93 Ähnlich möchten Kunz/Pompe den doppelten Charakter von Kirche als Gemeinschaft bestimmt wissen: Diese Gemeinschaft muss »in einer bestehenden Gemeinschaft und einer gegebenen kulturellen Situation realisiert werden.« aaO., 31.

Bei diesen systematisch-theologischen Aspekten unterscheide ich in zwei Bereiche: *fundamentaltheologische* und *material-theologische* Fragen und Themen. Eine solche Unterscheidung nimmt die systematisch-theologische Unterscheidung zwischen methodischen und inhaltlichen Fragen auf.⁹⁴

Ich habe Einsichten in *fundamentaltheologische Fragen* der Theologie herausgearbeitet, wie sie im Feld hervorgebracht werden. Darunter verorte ich zunächst die Frage, *was Theologie ist* (das ›Wesen der Theologie‹). Ausgehend davon zeige ich auf, welche Methoden des theologischen (Nach-)Denkens die Akteur:innen formulieren.

Davon unterscheide ich *materiale Fragen und Themen* der Theologie im Feld. Ich erläutere, welche inhaltlichen Fragen und Themen die Akteur:innen bewegen. Damit verorte ich diese Analyseerkenntnisse in diesem Bereich der *materialen* Fragen zur Theologie. Dabei ist der sich ständig verändernde Charakter dieser inhaltlichen Reflexionen hervorzuheben. Theologisches zirkuliert im Feld und wird darin immer wieder neu hervorgebracht.⁹⁵ Diese Analyseergebnisse stellen daher keine universal gültigen und überzeitlichen Aussagen dar, sondern erfahrungsbasierte, in erster Linie persönliche Reflexionen der Akteur:innen.

In der Analyse wurde zudem deutlich, dass die im Folgenden dargestellten diskursiven Praktiken z.T. Aspekte aus dem vorangegangenen Teilkapitel aufnehmen. Dies zeige ich an den konkreten Bezugnahmen auf diese Aspekte auf.

4.2.3.1 Gestaltungsmacht

Macht bzw. Gestaltungsmacht als Thema und Analyseperspektive ist im Zusammenhang der theologischen Deutungen besonders wichtig. Einführend habe ich die Relevanz einer kritischen und zugleich produktiven Machtperspektive herausgestellt,⁹⁶ dies gilt explizit auch für theologische und kirchliche (Handlungs-)Felder. In diesem Teilkapitel sind insbesondere Fragen nach den Machtverhältnissen hinsichtlich der Deutung wichtig, die sich mit den Deutungs- und Beteiligungsmöglichkeiten der Akteur:innen und den Rollen, die sie diesen Prozessen einnehmen, befassen.⁹⁷

94 S. z.B. Erläuterung bei Härle; er betont indes die notwendige Verwobenheit dieser Fragen in einer Dogmatik, s. Härle: Dogmatik, 2022, 39–41.

95 S. Bieler: Grounded Ecclesiology, 2025, 32–33.

96 S. Kapitel 3.

97 Eine ähnliche Frage stellt Linde Gesche im Zusammenhang mit ihren Überlegungen zur Deutungsmacht. Gesche hebt hervor, dass Deutungsmacht auch aus ethischer Sicht kritisch hinterfragt werden müsse, da es auch um die Frage gehe, wie Interpre-

Aus der Perspektive der *Gestaltungsmacht*, die die Frage nach Deutungsmacht aufnimmt, weisen die theologischen Reflexionen im folgenden Teilkapitel also eine doppelte Machtperspektive auf. Zum einen wird *Macht* explizit thematisiert und aus theologischer Sicht hinterfragt. Zum anderen ist das sprachliche Handeln der Akteur:innen als Ausdruck von Gestaltungsmacht bedeutsam.

Erstens wird die Gestaltungsmacht zum expliziten Thema, wenn die Akteur:innen über *Deutungshoheit* und *Hermeneutik* sprechen. Zweitens zeigt sich die Gestaltungsmacht im *sprachlichen Handeln* der Akteur:innen. Damit deuten die Akteur:innen, wie sie Theologie als Dimension in ihrem Miteinander verstehen und was sie inhaltlich theologisch als zentral ansehen. Dabei gehen sie vom grundlegenden Moment einer Bestimmung der *Pluralität der Theologien* aus und reflektieren sowohl *fundamental-* als auch *material-theologische* Fragen. Die Akteur:innen üben darin Gestaltungsmacht für sich selbst und stellvertretend für Forschungsgemeinden aus.

4.2.3.2 Fundamentaltheologische Themen

In der Analyse habe ich fünf Aspekte herausgearbeitet, die ich als fundamentaltheologische Reflexionen verstehe. Die Akteur:innen bringen darin unterschiedliche Gesichtspunkte zur Frage nach dem ›*Wesen der Theologie*‹ und nach *Methoden* einer solchen theologischen Auseinandersetzung zum Ausdruck. Daraus lassen sich Aspekte von *Theologie im Kontext der Konvivialität* in den Forschungsgemeinden ableiten.

4.2.3.2.1 Pluralität der Theologien

Die Akteur:innen bestimmen grundlegend eine *Pluralität der Theologien*, die durch die einzelnen Beteiligten zustande kommt. Alle Akteur:innen bringen eine je eigene theologisch-religiöse Prägung mit, zum Teil sind diese Prägungen sehr unterschiedlich. Interkulturalität, die die Akteur:innen als Zusammentreffen der Verschiedenen deuten und auf soziale und demographische Aspekte, Bildungsbiographie, Sprachlichkeit oder berufliche Ausbil-

tierende und von der interpretierten Situation Betroffene in diesen Deutungsprozess involviert sind, s. Gesche: *Deutungsmacht*, 2021, 24. Gesche spricht von einem semiotischen Prozess und den Interpretanten darin, dennoch ist m.E. ihre Kritik auch als Frage nach der personalen Beteiligung zu verstehen.

nung bezogen ist,⁹⁸ führen die Akteur:innen also explizit auch als *theologische Verschiedenheit* aus.

Also ich meine auch das ist ja schon mal was, ne, unter Pastorinnen und Pastoren. (.) Wir haben unterschiedliche Meinungen, das ist völlig klar. ne, also eine Kollegin von mir jetzt, die Nachfolgerin von Bernd, Hannah, die ist halt so feministisch unterwegs, [...] findet die Bibel in Gerechter Sprache ganz, ganz toll. Ich bin Exeget, ich habe da GRÖSSTE Bauchschmerzen zum Teil. (.) Mein vorheriger Kollege Bernd, der war sehr befreiungstheologisch, wenn Sie wa/, wenn Sie wollen POLITISCH besser gesagt, unterwegs (4 Sek.) und unsere – einige der afrikanischen Kollegen SEHR pfingstlerisch (.) (HH_Int_Gerd_17.03.2021, Abs. 15)

Für die Akteur:innen tritt diese theologische Verschiedenheit in einer Pluralität der Bibelhermeneutiken und in unterschiedlichen grundlegenden theologischen Denkrichtungen deutlich hervor. Aber auch die Vielfalt der liturgischen Traditionen und das unterschiedliche Verhältnis zu theologiegeschichtlichen Aspekten, die insbesondere für die stärker historisch geprägten Kirchen⁹⁹ wichtig sind, stellen solche Verschiedenheitskategorien dar (s. auch Abschnitt 4.2.3.3.3). Die Akteur:innen bringen zudem unterschiedliche theologische Ausbildungswege und persönliche Frömmigkeiten mit.¹⁰⁰

98 S. Abschnitt 4.1.3.1.

99 Im Feld betrifft dies v.a. Kirchen protestantischer Provenienz.

100 Dies zeigt zum Beispiel ein Ausschnitt aus einem Interview mit Gerd, der seine eigene Frömmigkeit im Zusammenhang mit einem liturgischen Element der Einzelsegnung im IGS reflektiert: »Dann haben wir ein Element auch eingeführt, wir nennen das also so Einzelsegnungen. [...] Auch das ist etwas aus der pfingstlerischen Tradition, wo wir Leute am Ende des Gottesdienstes eben einladen, nach vorne zu kommen, wenn sie ein Gebetsanliegen haben. Als das damals entstanden ist, [...] und das ging auf den Impuls des afrikanisch-ghanaischen Pastors zurück. Da war ich erst sehr skeptisch. Ich bin jetzt kein Pfingstler oder so, stinknormaler evangelischer Pastor und Theologe, glaube ich. [...] Da war ich sehr, sehr skeptisch, weil ich dachte: ›Boah, das wird mir jetzt hier zu pfingstlerisch irgendwie.‹ Aber dann dachte ich ›Okay, wir probieren das mal aus, wie das so ankommt.‹ Und ich war damals schon bass erstaunt, gerade auch unter meinen Studierenden, wie die das angenommen haben. Ich hätte mich ja gar nicht getraut, nach vorne zu gehen und mich segnen zu lassen oder (.) über mich beten zu lassen oder so, mit Handauflegen auch noch und so. Aber viele von den Leuten haben das GENOSSEN. Für die war das unheimlich wichtig.« (HH_Int_Gerd_17.03.2021, Abs. 13) In einer allgemeineren Hinsicht wird die Bedeutung traditioneller liturgischer Elemen-

Diese Pluralität der Theologien kommt demzufolge durch die Personen ins Spiel.¹⁰¹ Dennoch ist die Frage nach theologisch formal legitimer Kompetenz für die meisten Akteur:innen in diesem Zusammenhang nur geringfügig von Bedeutung.¹⁰² In der Analyse zeigt sich, dass alle Akteur:innen der verantwortlichen Teams sich explizit theologisch äussern. Ein Akteur zögert auf die Frage nach theologischen Prinzipien, die für den Himmelsfels wichtig seien:

I: (6 Sek.) And we talked about the theological principals or guidelines. (.) Maybe it's also not that theological, but (.) yeah.

B: [...] I think Hermann should be in that reflection better. (Beide lachen 1 Sek.) In that reflection better, because for me it's like [...] when I studied theology I discovered that (.) many things are scientific but in a practical sense (.) they are really, they're distanced from. (.) Yeah, and so I will prefer Hermann to (.) bring that reflection better. (HF_Int_Bishop_04.08.2022, Abs. 60–61)

Dennoch stellt Bishop an vielen anderen Stellen im Interview, ebenso wie alle anderen, mit denen ich Interviews geführt habe, praktisch fundierte, theologische Reflexionen über das Selbstverständnis des Himmelsfels und wichtige theologische Themen an.

Einzelne Akteur:innen thematisieren den Pfarrer:innen-Status anderer Beteiligter und leiten daraus eine theologische (Ämter-)Hierarchie für den Gottesdienst ab. Dieser Selbstwahrnehmung gegenüber betonen andere in der Runde aber die gleichberechtigte Rolle aller Beteiligten.¹⁰³

te für alle Mitarbeitenden und Teilnehmenden an Gottesdiensten oder Gebetszeiten reflektiert, s. die Abschnitte 4.2.3.3.3 und 6.2.

101 Auf dem Himmelsfels spiegelt sich die theologische Verschiedenheit z.B. auch praktisch in den thematisch orientierten Workshops, die für die Teilnehmenden angeboten werden. In diesen obliegt es in der Regel den Workshopleitenden, welche theologischen Inhalte zur Sprache kommen und diskutiert werden. Insbesondere bei den grossen Campveranstaltungen im Sommer kommen als Workshopleitende vornehmlich die Begleitpersonen der teilnehmenden Gruppen zum Einsatz, wodurch in der Regel bereits eine gewisse Vielfalt der theologischen Traditionen, die durch die Begleitpersonen der konfessionell unterschiedlichen teilnehmenden Gruppen eingebracht werden, gegeben ist.

102 Eine Auseinandersetzung mit dem Thema des Pfarramtes und damit verbundenen kritischen Perspektive der Akteur:innen findet im Zusammenhang mit der Thematik Leitung statt, s. Abschnitt 4.3.

103 Zur vertieften Analyse der Vorbereitungsgruppen in ihrer Zusammensetzung und Funktion für die Leitungsteams s. Abschnitt 6.2.3.2.4.

[Foly Show, der Chorleiter des Gospelchores, der Teil der Vorbereitungsgruppe für den IGS ist, erzählt während des Gesprächs über den Bibeltext für den nächsten Gottesdienst:]

Er sagt im Gespräch über das Nicht-Verstehen: Es gäbe doch diesen Spruch, man müsse das Leben vorwärts leben und rückwärts verstehen. Er erzählt viel aus seiner Lebenserfahrung und hat viele Redeanteile, redet sich manchmal in Begeisterung. Als er einmal endet, ist es kurz still. Alle nicken zustimmend, dann sagt Hannah [eine Pfarrerin]: ›Foly Show, du solltest mal predigen!‹ alle nicken nachdrücklich. Foly Show macht eine abwehrende Geste mit der Hand und sagt: ›Ich habe ja mit dem Chor eine Handvoll zu tun.‹ Hezekiah sagt, dass aber ja beim letzten Mal der Keyboarder der Band (der offenbar für Foly Show eingesprungen ist) seine Sache sehr gut gemacht habe – er könne das ja dann für ihn übernehmen? Foly Show sagt: ›Jaja, aber nicht dieses Mal, bei der Taufe sollten die Pastoren predigen.‹ Rundherum wird gegrinst. (HH_TnB_B#2_Vb IGS_24.03.2022_online, Abs. 11)

Die Akteur:innen knüpfen eine theologische Kompetenz, insbesondere für die Verkündigung, nicht an eine Ausbildung oder ein Studium.

Ein solches Verständnis theologischer Kompetenz öffnet eine umfassende Perspektive auf die Frage nach der theologischen Deutungs- bzw. Gestaltungsmacht. Die Akteur:innen verstehen diese dezidiert unabhängig von einer theologisch formalen Ausbildung, dies schlägt sich auch in ihrem Verständnis von Leitung und einer Kritik an den Anstellungsbedingungen in den institutionalisierten protestantischen Landeskirchen nieder. In diesem Zusammenhang wird auch das pastorale Amt thematisch relevant, das ambivalent gesehen wird.¹⁰⁴ Die Akteur:innen knüpfen die personale Deutungsmacht auch nicht an eine hierarchische Position oder formale Kriterien.

Von einer Pluralität der Theologien und einer Beteiligung aller Akteur:innen an den theologischen Gesprächen ausgehend, entwerfen die Akteur:innen theologische Deutungen, die den Umgang mit einer solchen Pluralität der Theologien reflektieren. Die herausgearbeiteten Aspekte zeigen die Überlegungen auf, die die Akteur:innen für das Gespräch miteinander angesichts der Bestimmung der Pluralität der Theologien als Wesen der Theologie im Feld anstellen. Sie reflektieren ihre Erfahrungen und nehmen die Pluralität der Theologien aus einer kritischen Perspektive in den Blick. Dies kulminiert insbesondere in der Frage nach der theologischen Deutungshoheit.

104 S. hierzu Abschnitt 4.3.3.1.

4.2.3.2.2 Die Dekonstruktion eines Deutungsmonopols

Die Akteur:innen reflektieren kritisch, welche Bedeutung die Frage nach der *Deutungshoheit* angesichts einer Pluralität der theologischen Deutungen für das gemeinsame theologische Gespräch hat. Sie verbinden dies mit Überlegungen zur Beziehung zwischen den Akteur:innen und einer kritischen Perspektive auf die Machtverhältnisse, die in diesen Überlegungen sichtbar werden. So beschreibt Hezekiah, der afrikanische Pastor der ACC, wie er immer wieder die Haltung der deutschen Gemeinde bzw. einzelner Personen erlebt:

›Wir haben die richtige Theologie; ihr, was ihr macht, das ist Hokuspokus, ja? Das ist – ist ja keine, keine Kirche.« Diese, diese – ich weiss nicht, wie ich das sage, diese, diese, dieses Gefühl, ähm (.), ja, die Hoheitsdeutung, genau, Hoheitsdeutung zu haben. Das ist schwierig. Und das kommt manchmal auch durch gewisse Aussage oder Verhalten, ja? (HH_Int_Hezekiah_11.06.2021, Abs. 64)

Die Absolutheit, mit der die eine Seite die Deutungsmacht für sich in Anspruch nimmt, führt zugleich zu einer Herabsetzung der theologischen Kompetenz der anderen Seite. In der Bewertung der vermeintlich richtigen Theologie der deutschen Gemeinde und entsprechend dazu der vermeintlich falschen Theologie der afrikanischen Kirche (hier der ACC) wird dies deutlich. Die Seite, die die Absolutheit und Richtigkeit ihrer Deutung von Theologie und Kirche für sich beansprucht, propagiert eine Deutungsmachtasymmetrie. In der Konsequenz kann kein Gespräch geführt werden, das an gegenseitiger Verständigung interessiert ist. In der radikalsten Folge kann dies im Beziehungsabbruch resultieren.

Vor diesem Hintergrund konstatieren die Akteur:innen die *Dekonstruktion eines Deutungsmonopols* einer Person oder Gruppe als wichtiges Kriterium für ihre theologische Auseinandersetzung:

[W]ir tauschen uns im christlichen Glauben aus [...], aber dadurch, dass wir die, die, die Interpretationsfähig/Möglichkeiten des andern uns anhören (.) und auch nicht sagen: ›Ja, das ist völliger Quatsch, was du sagst.« Sondern (.) sie auch erstmal akzeptieren (.), dadurch können auch neue (.) Denkanstöße angeregt werden. (HF_Int_Miguel_19.02.2021, Abs. 38)

Die Pluralität der Theologien und das Bemühen um wertgeschätzte, bleibende Unterschiedlichkeit werden an dieser Stelle vor der Machtthematik theologisch gedeutet. Die Akteur:innen betonen, dass eine Pluralität der Theologien und die Wertschätzung dieser Pluralität nicht mit einer singulären Deutungshoheit vereinbar sind. Diese Akzeptanz der Pluralität der Theologien fordert demzufolge auch eine Dekonstruktion der *eigenen absoluten Deutungshoheit* – im Gegenzug wird die Bedeutung der persönlichen Deutungshoheit hervorgehoben.

And the intercultural aspect of the theology that we do in the intercultural in the international service is more based on the on the exchange of the Bible text. People understand the text from their own perspective. And everybody has the right to give his own perspective and NO ONE tend to be superior, and that, I think, is very very theological. That people try to understand what – understand the text in their own context and the expression of their faith and that is very very important, that is very important. (HH_Int_Hezekiah (2)_13.07.2022, Abs. 51)

Die Pluralität der Akteur:innen geht mit einer Pluralität der Theologien einher. In meinem Theoriekonzept der Gestaltungsmacht habe ich die Relevanz einer Definition von Macht hervorgehoben, die eine Pluralität der Akteur:innen miteinschließt.¹⁰⁵ Im aufgezeigten Aspekt der Dekonstruktion eines (beanspruchten) Deutungsmonopols wird daher konkret sichtbar, was ich grundlegend in der Theorie der Gestaltungsmacht bereits herausgearbeitet habe. Gestaltungsmacht versteht Machtverhältnisse als Dynamiken zwischen Akteur:innen in ihrem Umfeld. Dies umfasst mehr als eine einseitige Machtausübung im Sinne der ›Macht über‹, die Asymmetrien zwischen den Akteur:innen hervorbringt. Ein theologisches Prinzip, das Pluralität fundamentaltheologisch reflektiert, spiegelt diese kritische Perspektive auf die deutende Dimension von Gestaltungsmacht. Theologische Deutungsmacht, die einer Pluralität der Theologien verpflichtet ist, muss demzufolge als *potentielle Deutungsmacht aller Akteur:innen* verstanden werden. Damit wird schon im Ansatz der Frage, wie deutende Gestaltungsmacht entsteht und von Akteur:innen ausgeübt wird, eine Engführung auf ein einseitiges Machtverständnis verhindert.

105 S. Abschnitt 3.2.

4.2.3.2.3 Das Spannungsfeld einer plural verstandenen Bibelhermeneutik

//Yeah//yeah, of course our, I think our interpretation of the Bible (.), that that will be the f/the first source of conflict between us in the group, because we have different [...], I don't know, different experience, different (.) system of education, of theological education (.), so it influence the way we understand a text (.). So (.) yeah, that's one of the thing (.). (HH_Int_Heather_14.04.2022, Abs. 58)

Auch das Thema Bibel und Bibelhermeneutik wird im Feld kritisch auf seine Pluralitätsfähigkeit geprüft. Äquivalent zu einer Pluralität der Theologien erfahren die Akteur:innen im theologischen Austausch voneinander, dass sie die Bibel, auf die sie sich beziehen, mittels unterschiedlicher hermeneutischer Lesarten auslegen. Die Akteur:innen deuten jedoch dieses potentielle Konfliktfeld, wie es Heather beschreibt, als einen Reichtum an Verstehensmöglichkeiten, den sie sehr schätzen:

Und sich an diesen Stellen auszutauschen über das, was man glaubt und wofür man eigentlich st/, das finde ich (.) jedes Mal grossartig. [...] [S]ich da auszutauschen und auch so die unterschiedlichen Sichtweisen schon über einzelne Bibelstellen, ja, und zu gucken, wie unterschiedlich kann man das verstehen aus der unterschiedlichen Lebenssituation, aus der unterschiedlichen Kultur (unv. 2 Sek, finde ich absolut...?), das ist GROSSARTIG. (.) Und das versuchen wir ja dann auch in die unterschiedlichen Gemeinschaften zu transportieren. (HH_Int_Hannah_03.06.2021, Abs. 24)

Eine Pluralität der Bibelhermeneutik auf diese Weise als Ressource zu deuten, kann als praktischer Ausdruck der *Haltung der wertgeschätzten, bleibenden Unterschiedlichkeit* verstanden werden. Dies scheint durch einzelne Erfahrungen, in denen die Pluralität der Bibelhermeneutiken auf Kritik oder persönliche Widerstände stösst, nicht aufgehoben zu werden.¹⁰⁶ Denn immer wieder suchen die Akteur:innen das Gespräch und heben genau die Möglichkeit hervor, über

106 Ob diese Pluralität der Bibelhermeneutiken zu grösseren Konflikten führt oder geführt hat und Personen aufgrund dessen nicht mehr ins Gespräch treten, lässt sich aufgrund der Datenlage nicht sagen. Dies betrifft auch z. B. den Ausstieg aus dem Team aufgrund von Konflikten wie im Abschnitt 4.3.5.2 dargestellt. Die Analyse zeigt auf, dass diese konfliktären oder spannungsvollen Erfahrungen nicht zum Beziehungsabbruch führen, sondern innerhalb der Beziehung verhandelt werden.

ihre Uneinigkeiten ins Gespräch kommen zu können. In der Beziehung zwischen den Akteur:innen kann die Unterschiedlichkeit bestehen bleiben und erst später wieder besprochen werden.¹⁰⁷

[L]et me just give one example: (.) There was a day we were preparing about Jesus (.) being in the temple at twelve. And one of the colleagues said: ›Oh, (.) Jesus ist abgehauen.« (beide lachen 2 Sek.) [...] (aufgeregte, immer noch leicht lachende Stimme) For me it was like: WHAT?! Abgehauen? Pff, Jesus (wou (als Laut, der Ungläubigkeit/Unverständnis signalisiert)) you know even of course ›abgehauen‹ for me is a little bit soo negative and i/because even the English word I'm saying if I interpret that right, Jesus run away [...] Run away, so, run away from me is a little bit mild but hearing it the German way, ›abgehauen‹ is like: NOO! The Bible doesn't say he is abgehauen. The Bible said that he stayed behind in the temple. And (lacht 1 Sek.) and the colleague would say: ›Nein, der ist abgehauen. The parents were going home and then he didn't just want the parents, he didn't want to do anything with them so he stayed.‹ So the way he presented it, was, you know, for me then it was a little bit provoking. But then we looked into that and it is always now a point, whenever I sit, you know, we sit with a colleague and the colleague, you know, so, that is one of the highlights of all: ›Ja, Jesus ist abgehauen, ne.‹ (I lacht 1 Sek.) So now now we make fun of that, that that day it was something that it took it took us some TIME to really reconcile that. So when I explain from my understanding what I'm HEARING, not just what HE is saying but what I am hearing and how what I am hearing is DOING something with me, ah, then he was able to understand me. Okay and then also had the patience for, you know, to wait for me to really explain my point because I couldn't just imagine JESUS, you know, (.) running away from the parents. And so so this is I mean of course we, it takes time, you know. Time, patience, you know, is needed in such moments and in such times. Okay, so we, that day we talk about it and we couldn't just resolve it, we put it aside. You know, look at something that could, you know, works together, present it and next time again, we pick it up again until, you know, we are able to understand from which point, different points are we coming together. (HH_Int_David_10.04.2022, Abs. 30–34)

Diese plural verstandene Bibelhermeneutik spiegelt sich auch in anderen Praktiken, die auf die Bibel als zentrales Element für die Theologie im Feld und die

107 Auf den zentralen Aspekt der Beziehung gehe ich im Abschnitt 4.3.4 dezidiert ein.

religiöse Praxis bezogen sind. So ist z.B. ein liturgisches Element, den Bibeltext in mehreren Sprachen zu lesen.¹⁰⁸ Die Bibel ist jedoch auch wichtig für den Austausch in den bereits vorgestellten Vorbereitungstreffen des IGS und die im Feld erzielten theologischen Einigungen (s. Abschnitt 4.2.3.3.2).

4.2.3.2.4 Die Grenze der gelebten Offenheit

Ähnlich der kritischen Perspektive auf die Beanspruchung der einseitigen Deutungshoheit im theologischen Gespräch wird auch die zuvor formulierte wichtige Haltung der Offenheit¹⁰⁹ aus theologischer Sicht reflektiert und hinterfragt.

Diese Haltung der Offenheit braucht aus Sicht der Akteur:innen ein kritisches Korrektiv. Sie formulieren eine *Grenze der gelebten Offenheit*, die sich an der *Fürsorgepflicht für die Teilnehmenden* orientiert. Die Akteur:innen beschreiben, dass die Leitungsverantwortlichen z.T. eine regulierende Rolle einnehmen, wenn sie den Eindruck haben, dass durch ein spezifisches Element einer theologischen Tradition die Teilnehmenden überfordert oder in einer gewissen Form verletzt werden könnten.

[D]ann hast du aber das Problem, dass da irgendjemand (.) aus einem Gemeindekontext X mit Kindern aus einem ganz anderen Gemeindekontext oder, bei den Kindern, da kommt das ja schon viel öfter vor, dass sie gar keinen Gemeindekontext haben und da kommen tatsächlich dann auch mal Leute auf den Berg, die einfach nur aus der Umgebung sind. Und du manchmal so denkst, boah ist das gut, diese Kombi zu haben. Also möchte ich, dass irgendjemand jetzt unbeobachtet mit Kindern jetzt so eine Andacht macht, und weil [das Leitungsteam] irgendwie sagt, lass uns das lieber zusammen machen und (.) und einen Ort finden dafür, wo die Person irgendwie etwas teilen kann, wo das aber nicht so ganz unbeobachtet ist, wo wir das irgendwie zusammen machen können. Also jeder darf sich einbringen und niemand muss seine Konfession rauslassen, aber so ein bisschen zu, zu gucken. (HF_Int_Georg_16.02.2021, Abs. 68)

Aus Sicht der Verantwortlichen gilt mit Blick auf die Gestaltung von Aktivitäten und Programmen für Teilnehmende keine Offenheit, in der alles sagbar ist, sondern eine *Orientierung an dem allgemeinen Wohl aller Teilnehmenden*. Woran genau dieses allgemeine Wohl bemessen wird, bleibt ein wenig unklar. Es lässt

108 S. Abschnitt 5.1.5.

109 S. Abschnitt 4.1.2.1.3.

sich jedoch eine gewisse Einigkeit zwischen den Akteur:innen festhalten: Exkludierendes, Diffamierendes, Verletzendes und Extremes werden dezidiert ausgeschlossen.

B: And (.) we we we watch that no extremists, yeah that is very very important and so when we notice that someone is to an extreme, we have to have a kind of a negotiation and see what is, that is not what we stand for here, everybody is welcome here.

I: [...] And if somebody turns out to be extreme to one side?

B: We will give him a safe blessing for the journey.

(HF_Int_Bishop_04.08.2022, Abs. 30–35)

Diese Grenze der gelebten Offenheit wird primär als Kriterium angelegt, um die Einflüsse zu bemessen, die nicht von den Teams selbst kommen. Die Fürsorgepflicht, die die Akteur:innen in diesem Zusammenhang benennen, zeigt an, dass die Leitungsteams zwar eine grundsätzliche und beinahe bedingungslose programmatische Offenheit für die Forschungsgemeinden und ihren theologischen Austausch untereinander ansetzen. Eine solche radikale Offenheit halten sie aber mit Blick auf die Teilnehmenden, die oft nicht über längere Zeit Teil eines solchen Austausches sein können, nicht immer für umsetzbar oder sinnvoll. Die Offenheit muss *reguliert* und *gesteuert* werden, wenn Teilnehmende d.h. Nicht-Mitarbeitende, am Austausch beteiligt sind. Die interkulturelle Begegnung soll *herausfordern*, aber *nicht überfordern*: »So it's like every good doctor does not give you an overdose.« (HF_Int_Bishop_04.08.2022, Abs. 49).¹¹⁰ Für Einzelne in den Teams der Verantwortlichen kann dies auch bedeuten, öffentlich zu widersprechen – etwas, was sie sonst im öffentlichen Raum eher nicht tun würden.¹¹¹ Vielmehr bleiben üblicherweise die unterschiedlichen Äusserungen unkommentiert stehen.

Die bisherigen fundamentaltheologischen Ausführungen zeigen, dass die Akteur:innen die zentrale Pluralität der Theologien durchaus kritisch reflektieren. Herausforderungen und Konflikte werden dabei nicht übergangen, son-

110 S. hierzu auch den Abschnitt 4.1.5.2.

111 So z.B. in dieser Szene: »Bei BaM [Bibel am Mittag, L. K.] hatte ein externer Referent in seiner kurzen Auslegung zum Bibeltext auf einen weiteren Text verwiesen und vom ›Krieg des Glaubens‹ und den ›Soldaten Gottes‹ gesprochen, dass man Streiter für die Sache Christi sein müsse. Hermann hatte das danach noch kurz kommentiert und gesagt, dass dies seinem Sprachduktus nicht entspreche.« (HF_2020_B_#3, 03.08.20, Abs. 17)

dern als selbstverständlicher Teil der gemeinsamen Arbeit und der theologischen Deutungsprozesse verstanden. In den folgenden Abschnitten werden diese Reflexionen auf das Wesen der Theologie im Feld durch zwei Methoden des Umgangs mit der Pluralität der Theologien ergänzt. Auch diese Methoden stellen fundamentaltheologische Aspekte dar, da sie grundlegend auf die Frage antworten, auf welche Art (Methoden) das zuvor bestimmte Wesen der Theologie im Feld rezipiert wird.

4.2.3.2.5 Die Balance von Trennendem und Verbindendem

Die erste Methode weist auf einen spannungsvollen Umgangsmodus mit konkreten theologischen Themen hin, die die Akteur:innen als *trennend* oder *verbindend* erfahren. Die Akteur:innen reflektieren darin theologische Inhalte in ihrer Funktion für die interkulturelle Gemeinschaft. Die Pluralität der Theologien wird hier also ihrer praktischen Erscheinungsform als Pluralität in manchen Fällen herausgefordert.

In der Analyse konnte ich konkrete Strategien des Umgangs mit solchen trennenden oder verbindenden theologischen Inhalten herausarbeiten, die die Akteur:innen nutzen. Die Akteur:innen vermeiden es, trennende Inhalte zu thematisieren. Zugleich heben sie aber Inhalte hervor, die sie als verbindend verstehen. Diese Strategien der Vermeidung von Trennendem bzw. der Konzentration auf Verbindendes ergänzen sich. Daraus entsteht eine Dynamik, die ich als grundlegenden Umgangsmodus in fundamentaltheologischer Hinsicht verstehe: Ein beständiger Wechsel zwischen Momenten der Vermeidung von Trennendem und der Betonung von verbindenden Gemeinsamkeiten.

So werden konfliktäre Themen, die die Akteur:innen als potentielle Entfremdung und Trennung in der interkulturellen Gemeinschaft, die sie pflegen, auf dem Himmelsfels eher *verschwiegen*:

But I for one (.) I don't think the confession should separate us, (.) that's one thing Himmelsfels is also standing for. We negotiate till we find a common (.) understanding. Because if we go from this theological approaches, we are rather gonna get upset with each other again, that's why we don't talk much about this. (HF_Int_Bishop_04.08.2022, Abs. 63)

Diese Strategie lässt das Trennende unausgesprochen, es soll dadurch keine Wirkkraft erhalten. Anders formuliert: Um der interkulturellen Gemeinschaft willen wird auf eine Thematisierung von Trennendem verzichtet. Dies steht in engem Zusammenhang mit der Haltung der Offenheit, die zuvor thematisiert

wurde. Die Pluralität der Theologien in ihren konfliktären Aspekten wird *toleriert*, aber *nicht thematisiert*.

Ein anderes Beispiel für den Umgang mit trennenden theologischen Inhalten ist der Umgang mit der *Kindertaufe*. In Hamburg wird in zwei der am IGS beteiligten Kirchen die Kindertaufe praktiziert, in der CAMI ist eine Glaubentaufe von Erwachsenen üblich. Die unterschiedlichen Positionen zur Taufe hätten zum Konflikt zwischen den Beteiligten führen können, als ein interkulturelles Paar sein Kind von Pastor Hezekiah im IGS taufen lassen wollte. Stattdessen formulierte der pfingstliche Pastor der CAMI, dass er sich in diesen Teil des Gottesdienstes und die Taufe, für die er nicht zuständig sei, nicht einmische, sondern die Taufe im interkulturellen Miteinander still mittrage:

[Im Interview, das wir nach dem IGS führen, in dem die Taufe stattfand, sagt er:]

[O]kay, like today, you know we we they had this child baptism. (.) I don't do child baptism in MY church. What we do is (.) faith-based baptism that means adult baptism. We bless children in, you know, child dedication, we dedicate children and then when they are ten, eleven, twelve upwards we take them through a time of baptismal classes and then when they now agree and say: ›Yes, I want to be baptized.‹ Then we baptize them. So but here we are and the (.) the partner church is/does child baptism. And so it is also a learning process for me to say: ›Okay no, I don't do it. We don't do it, practice in our church, but if a partner church does that, it's [...] they, it is a, you know, it is their process, it is their part and so they can go a/go along with that.‹ (HH_Int_David_10.04.2022, Abs. 8)

Den dargestellten Umgang mit als trennend wahrgenommenen theologischen Inhalten verstehe ich als *Toleranz*.¹¹² Toleranz bedeutet *Duldung von etwas, das*

112 Toleranz ist ein diffuser Begriff, der sowohl alltagssprachlich wie auch als konzeptioneller Begriff unterschiedlich gebraucht wird, s. Wilhelm Baumgartner: Art. Toleranz, in: Metzler Lexikon Philosophie, 617; Thomas Bedorf: Unversöhnte Anerkennung und die Politik der Toleranzkonflikte, in: Andrea Bieler/Henning Wrogemann (Hg.): Was heißt hier Toleranz? Interdisziplinäre Zugänge, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2014, 15–25, hier 15. Ulrich Dehn/Jan C. Gertz/Oda Wischmeyer/Martin Ohst/Ulrich Kronauer/Michael Germann/Reiner Preul/Karl E. Nipkow: Art. Toleranz/Intoleranz, in RGC⁴ online. Ich nehme im Folgenden keine ausführliche Darstellung von Toleranz vor, sondern beschränke mich auf die für den dargestellten Zusammenhang wesentlichen Aspekte. Zum Konzept Toleranz bei Forst und Bedorf s. Rainer Forst:

aus normativen, hier: theologischen Gründen abgelehnt wird.¹¹³ Entscheidend für die Toleranz, wie sie in den Forschungsgemeinden gelebt wird, sind dabei vier Aspekte:¹¹⁴ Die *Relationalität* der Akteur:innen; eine *Vereinbarung des Nicht-Tolerierbaren*; Toleranz als *persönliche Haltung* sowie die eigene *Positionalität*.

Toleranz erweist sich als *persönliche Haltung*, die gegenüber anderen eingenommen wird. Die Ablehnung der Überzeugungen anderer stellt also nicht nur eine Erfahrung der Verschiedenheit zu den anderen, sondern auch eine Erfahrung der eigenen Positionalität dar.¹¹⁵ Toleranz braucht dabei einen Rahmen, der das Tolerierbare bestimmt. D.h., Toleranz ist nicht unbegrenzt, sondern bedarf einer Verständigung über eine geteilte Überzeugung, innerhalb dessen Toleranz ausgeübt wird.¹¹⁶ Diese geteilte Überzeugung legen die Akteur:innen mit ihrem Verständnis und Vision einer interkulturellen Kirche in Gemeinschaft vor. Die Akteur:innen tolerieren im Rahmen einer Pluralität der Theologien theologische Deutungen, die sie ablehnen, im vorliegenden Fall z.B. David die Kindertaufe. Sie nehmen also in Kauf, dass ihre eigene theologische Überzeugung eine nur *relative* Wahrheit darstellt. Auch wenn die Akteur:innen für sich selbst von der Richtigkeit und Wahrheit ihres Standpunktes überzeugt sind, nehmen sie dies nicht auch für ihr Gegenüber in Anspruch. Damit kann mit Forst hier von einer Toleranz gesprochen werden, die als *Wertschätzung* konzeptualisiert ist: »[D]enn ihr [der Wertschätzungs-Konzeption, LK] zufolge bedeutet Toleranz nicht nur, die Mitglieder anderer kultureller oder religiöser Gemeinschaften als rechtlich-politisch Gleiche zu respektieren, sondern auch, ihre Überzeugungen und Praktiken als ethisch wertvoll zu schätzen.«¹¹⁷

Einleitung, in: Ders. (Hg.): Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend, Frankfurt, New York: Campus Verlag, 2000, 7–25; Rainer Forst: Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft, in: Ders. (Hg.): Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend, Frankfurt, New York: Campus Verlag, 2000, 119–143; Bedorf: Unversöhnte Anerkennung, 2014; Andrea Bieler: Ambiguitätstoleranz und empathische Imaginationen. Praktisch-theologische Erkundungen, in: Andrea Bieler/Henning Wrogemann (Hg.): Was heißt hier Toleranz? Interdisziplinäre Zugänge, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2014, 131–145, hier 131–134.

113 Ich folge damit im Wesentlichen der Konzeption von Rainer Forst.

114 Forst führt sechs Merkmale auf, die Toleranz bestimmen, s. Forst: Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft, 2000, 120–124. Ich schliesse mich dem hier lose an.

115 Hartmut Rosenau: Art. Toleranz II. Ethisch, in: TRE online, 664–668, hier 665–666.

116 S. Bedorf: Unversöhnte Anerkennung, 2014, 16.

117 Forst: Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft, 2000, 129.

Die dargestellten Strategien der Toleranz stellen also eine erste Antwort auf die Frage nach der Methode des Umgangs mit theologisch heiklen Inhalten dar. Die Akteur:innen deuten ihre Strategien vor dem Hintergrund der *wertgeschätzten, bleibenden Unterschiedlichkeit*, die für ihre gelebte interkulturelle Gemeinschaft wichtig ist. Die Orientierung an diesem Kriterium motiviert sie, den Schwerpunkt auf die Beziehung der Akteur:innen zu setzen und nicht auf die theologischen Inhalte, im genannten Beispiel auf die theologische Begründung der Kinder- oder Erwachsenentaufe.

In enger Verbindung zur Vermeidung der trennenden Inhalte steht die Betonung der *Einigkeit*. Diese Einigkeit soll in der interkulturellen Gemeinschaft verbindend wirken. Auch damit orientieren sich die Akteur:innen am Kriterium der interkulturellen Gemeinschaft, für deren Gelingen sie nach dem suchen, was sie zusammenhält:

And so it is even though there are differences in some you know (.) theological and liturgical ways of worship but we have so much coming to a place where we (.) we we look much or MORE on what UNITES us than what divides us. And then we build the strength on that and so it's it's it's come a long way. And (.) there have been some issues which, you know, during the time of preparation theological expressions which came up which: ›Ah, no no no I, NO we can't, we can't do that.‹ But we always find a way, you know, to make sure that such points doesn't divide us but then that we (.) we find a way to say: ›Okay, you know what? At this point we are not the same, so let's go ahead and look for something that we are both of us, you know, can defend.‹ (HH_Int_David_10.04.2022, Abs. 8)

Die Akteur:innen räumen den theologischen Themen, in denen sie sich einig sind und die sie miteinander suchen und finden, einen hohen Stellenwert ein. Sie schreiben diesen Themen eine verbindende Wirkkraft für die fragile und fluide interkulturelle Gemeinschaft zu, die sie als Deutungshorizont entwerfen. Dabei wird Trennendes und Schwieriges zwar nicht negiert, – denn die Akteur:innen nehmen durchaus wahr, dass diese Themen vorhanden sind –, aber sie stellen dieser Erfahrung eine bewusste Entscheidung für das, was sie als verbindend deuten, entgegen.

Die Akteur:innen richten den Umgang mit der Pluralität der Theologien demzufolge auf ein grösseres Ziel hin aus. Sie verschweigen Trennendes und betonen Verbindendes, um die interkulturelle Gemeinschaft, die grundlegende Verständigung auf wertgeschätzte, bleibende Unterschiedlichkeit, nicht zu

gefährden. Die Akteur:innen handhaben auf diese Weise ein Konfliktpotential und zugleich die gemeinschaftsverbindenden oder -trennenden Kräfte, die durch die Präsenz einer solchen Pluralität der Theologien ausgelöst werden können. Die interkulturelle Gemeinschaft, die dadurch aufgerufen wird, ist fragil und vorläufig, situativ und flüchtig, sie muss immer neu hergestellt und ausgehandelt werden. Dennoch ist sie für die Akteur:innen ein hohes Gut.

4.2.3.2.6 Theologische Pluralität im Gespräch

Die zweite Methode des Umgangs, die ich herausgearbeitet habe, bezeichne ich als *Austausch über Theologie im persönlichen Gespräch*. Damit ist eine spezifische Praktik beschrieben, die auf die zuvor formulierte wertgeschätzte, bleibende Unterschiedlichkeit bezogen ist. Diese Praktik hat die Form eines theologischen Gesprächs, das verschiedene Akteur:innen miteinander führen. Dies zeigt auf, in welchem Modus die Akteur:innen diese Pluralität der Theologien ausleben. Theologische Themen werden *miteinander* besprochen. In Hamburg findet im Format der Vorbereitungsgespräche für den IGS diese Praktik der direkten und persönlichen Auseinandersetzung eine verbindliche, regelmässige stattfindende Form, die nicht nur den Austausch über theologische Inhalte, sondern auch die Beziehung zwischen den Beteiligten fördern soll.

I like the preparation group because we we we talk about it, we share our ex/well, our opinion about certain things (.). So I think that is the the best part of bridging differences (.) to talk and to discuss, even though time in the end will say, okay, we have to make a decision (.) but at least there is room for negotiation. (HH_Int_Heather_14.04.2022, Abs. 46)

Theologische Inhalte, die multiperspektivische Auslegung eines Bibeltextes und die Vorbereitung eines gemeinsamen Gottesdienstes haben in diesen Vorbereitungsgesprächen Raum. Für die Beteiligten sind diese Vorbereitungsgespräche der Ort, an dem sie ihre Unterschiedlichkeit in theologischen Fragen zur Sprache bringen können, ohne dass diese inhaltliche Auseinandersetzung notwendigerweise zu einem Konsens oder einer Einigung führen muss. Sie äussern eine hohe Wertschätzung für die Möglichkeit, dass solche Gespräche stattfinden können, und für die Gespräche selbst. Die Gesprächspartner:innen erleben einander als gleichberechtigt und ihre verschiedenen

Theologien als einander ebenbürtig.¹¹⁸ Der Austausch hat für sie primär *informativen* und *lernenden* Charakter. Im IGS, der an diesen Treffen gemeinsam vorbereitet wird, soll zudem gerade die Vielfalt der theologischen Positionen und Deutungen zum Tragen kommen.¹¹⁹ Die Vorbereitungstreffen mit dem dezidiert theologisch-interkulturellen Austausch dienen in diesem Zusammenhang nicht nur der Vorbereitung des gemeinsamen Gottesdienstes, sondern werden von den Akteur:innen als eigenständige Aktivität verstanden und wertgeschätzt. Die Relevanz, die diese Vorbereitungstreffen für die Beziehungen zwischen den Beteiligten haben, spiegelt sich auch in der Beziehungsdimension in Leitungszusammenhängen.¹²⁰

4.2.3.2.7 Zwischenfazit: Die Bedeutung fundamentaltheologischer Themen

Die Akteur:innen reflektieren die explizite Theologie im Feld in *fundamental-theologischer* Hinsicht. Sie deuten das *Wesen der Theologie als plural* und reflektieren kritisch, welche *Konsequenzen* diese Deutung hat. Hier ist insbesondere das *machtkritische Potential* zentral, das in der Deutung der Theologie als Pluralität der Theologien liegt. Indem die Akteur:innen Theologie fundamental-theologisch als *plural* deuten, lenken sie den Blick auf die zugrunde liegenden Machtverhältnisse, die an dieser Stelle auf die theologische Deutungsmacht bezogen sind. Diese Deutungsmacht dürfen und sollen im Sinne der Umsetzung einer Pluralität der Theologien alle Akteur:innen ausüben.

In den Formen des Umgangs mit der Pluralität der Theologien wird deutlich, dass die Akteur:innen die Stärkung bzw. Bewahrung der interkulturellen Gemeinschaft, als die sie sich verstehen, als oberstes Ziel setzen. Die Ausübung von Toleranz, die Vermeidung von Trennendem und die Betonung des Verbindenden, aber auch das persönliche, wertschätzende Gespräch als konkrete Form, in der die Pluralität der Theologien zur Sprache kommen, sind als Momente der Deutungsmacht zu verstehen, die die Akteur:innen ausüben.

Die Theologie der Interkulturalität, die die Akteur:innen als Reflexion auf ihre Erfahrungen und in theologischer Deutung von interkultureller Gemeinschaft und damit verbundenen Prinzipien entwerfen, ist daher mit den zwei zentralen Begriffen *Offenheit* und *Pluralität* zu bestimmen.

118 Bei den Vorbereitungstreffen, an denen ich teilgenommen habe, waren hauptsächlich Theolog:innen beteiligt. Nicht alle sind auch Pfarrer:innen oder Pastor:innen. Ob dies in der Regel so ist, kann ich aufgrund der Datenlage nicht abschliessend sagen.

119 S. hier auch Abschnitt 6.2.3.2.4.

120 S. Abschnitt 4.3.4.

Ich verstehe daher *Pluralität* und *Offenheit* als theologische Konzepte. Die Pluralität der Theologien als Grundmoment interkultureller Kirche hält eine normative Pluralität gegenüber der Singularität (i. S. der Eindeutigkeit) fest. Das normative Zugangskriterium für die interkulturelle Gemeinschaft in der Kirche, das der Pluralität an die Seite gestellt wird, ist daher die Offenheit. Die im Abschnitt 4.1.2.1.3 festgehaltene Haltung der Offenheit wird darin theologisch gedeutet. Eine Haltung der Offenheit im Kontext einer Pluralität der Theologien fordert daher explizit nicht, die eigene theologische Haltung aufzugeben. Im Gegenteil lässt sich eine Dynamik beschreiben, in der der Versuch, gemeinsam etwas Neues zu finden, und die Reflexion, die Bewahrung des Eigenen und dessen Miteinander-Teilens, vorkommen. Damit ist das Wesen der interkulturellen Kirche inhaltlich bestimmt.

Die Offenheit als Haltung und die Pluralität der Theologien zeigen daher auf, dass die theologische Deutung im Feld ein *kollektiver Prozess* ist. Theologie kann nur im *reziproken Miteinander* entwickelt werden. Der Wert dieser Pluralität der Theologien und der ihr korrespondierenden Offenheit besteht einzig in der Pluralität der verschiedenen Beteiligten, die im Gespräch miteinander sind und gemeinsam theologische Aspekte im Feld deuten, diskutieren und zirkulieren lassen.

4.2.3.3 Material-theologische Themen

Neben den fundamentaltheologischen Aspekten, die eine Reflexion über Wesen und methodischen Umgang mit der Theologie im Feld bieten, habe ich in der Analyse auch in Ansätzen Reflexionen zu *material-theologischen* Themen herausarbeiten können.

4.2.3.3.1 Die Uneinigkeit in ethischen Themen

Die Akteur:innen beschreiben an unterschiedlichen Stellen eine Uneinigkeit in ethischen Themen. Darunter werden Homosexualität, Sexualität oder Genderthemen benannt. Es lässt sich kein konkreter Versuch der Lösung erkennen, vielmehr lassen die Akteur:innen die Uneinigkeiten einfach stehen oder schweigen dazu. Manche dieser Uneinigkeiten scheinen sich jedoch über die Zeit zu verändern. Dies zeigt sich am Beispiel des afrikanischen Pastors, der mit dem Pastor, der die HIV-AIDS-Seelsorge versieht, gemeinsam predigt¹²¹

121 S. Abschnitt 4.1.5.1.

oder in der Nutzung gendersensibler Sprache im Rahmen eines Camps auf dem Himmelsfels.¹²²

Im Zusammenhang mit der Deutung, dass interkulturelle Prozesse lange dauern und viel Geduld brauchen,¹²³ lässt sich auch hier eine solche Zeitdimension erkennen. Die verändernde Wirkung, die die Akteur:innen bereits mit Blick auf die Interkulturalität formuliert haben, zeigt sich hier an einzelnen Beispielen im Kontext ethischer Themen. Damit kann jedoch keine grundsätzliche Aussage über den Umgang mit ethischen Konfliktthemen getroffen werden.

4.2.3.3.2 Theologische Einigungen

Es gibt jedoch auch theologische Themen, bei denen sich die Akteur:innen einig sind. Die Akteur:innen führen aus, dass sie trotz der Pluralität der Theologien eine basale Verständigung über die Grundlagen ihres Glaubens miteinander teilen:

Was wir erkannt haben, sind die, die banalen Dinge. Erstmal, dass, dass, dass wir dieselben Texte lesen, das heisst, wir lesen alle dies/, dies/, die Bibel (.), wir akzeptieren Jesus Christus und auch Gott (.), ja [...], bei dem Heiligen Geist wird's ma/manchmal unschlüssig (lacht), das sagen die einen das so, die anderen das so, aber wir haben Gemeinsamkeiten. (HF_Int_Miguel_19.02.2021, Abs. 38)

122 Dort werden als Programm Workshops angeboten, die verschiedene Gaben (Prophet:innen; Evangelist:innen usw.) fördern sollen. Bei der Benennung der Gaben bzw. Rollen, die in den jeweiligen Workshops im Vordergrund stehen, thematisiert eine Person aus dem Team der Verantwortlichen, dass die Verwendung ausschliesslich weiblicher Formen (statt nur männlicher Formen oder einer doppelten Nennung) für jemand anderen eine Provokation und Herausforderung dargestellt habe. S. HF_TnB_B#2_IYSC_02.08.2020, Abs. 14.

Ein relevanter Faktor, der aufgrund der Datenlage jedoch an dieser Stelle nur angedeutet werden kann, könnte die Generationalität in diesem Zusammenhang sein. Insbesondere für die Jugendlichen sind die Themen Sexualität und Gender von grosser Dringlichkeit, die sie in die Begegnung mit anderen Jugendlichen einbringen.

123 S. Abschnitt 4.1.5.4.

Der Glaube an *einen, trinitarischen Gott* stellt für sie das verbindende Moment dar. Trotz aller Unterschiedlichkeiten benennen sie diese Grundlage, die sich auch in der Bibel in ihrer Bedeutung als Heilige Schrift spiegelt.¹²⁴

Diese Glaubensgrundlagen stellen für die Akteur:innen wichtige Orientierungspunkte dar. Daraus folgt für sie ein weiteres Moment. Sie verstehen sich als Gemeinschaft, die *durch Gott* und *in Gott* begründet ist. Damit ist auch der Grund für die ekklesiologisch bestimmte Gemeinschaft näher gedeutet. Die Akteur:innen verstehen sich als *Geschwister*, die in Gott verbunden sind.¹²⁵

I think, the fact that maybe all of us were Christian (.), yeah, was uniting us [...] Everyone is (.) represented in a different nationality (.), but we are now united under Himmelsfels and, and as God's children (.), and we are sisters even if we are (.) coming from different countries and we are different even in appearance (.), but yeah. We just (.) – we're bound by God's love and just this brotherly and sisterly love that (.) – you are my brother even if you are coming from Asia, from Europe, from America. Yeah. (HF_Int_Caroline_05.03.2021, Abs. 22)

Zentral für diese Erfahrung von Gemeinschaft ist das Motiv »different but united«, wie es Caroline formuliert. Darin wird das Prinzip der bleibenden, wertschätzenden Verschiedenheit als Erfahrung und Charakteristikum der Gemeinschaft der Christ:innen *in Gott* formuliert. Ähnlich prägnante Formulierungen sind »we are all in one body« (Matthew), »nicht Einheit, aber ein Geist« (Hezekiah) oder »we are one in the Spirit, we are one in the Lord«¹²⁶ (Matthew, Caroline). Die Geistkraft als verbindendes Moment der Freiheit kommt ebenfalls zum Ausdruck.¹²⁷ Diese Formulierungen teilen einen dop-

124 Die Bibel wird als Grundlage selten und wenig explizit erwähnt. Sie wird vielmehr als relevanter Faktor für den persönlichen Glauben und die Alltagsbezogenheit des Glaubens und der Spiritualität genannt.

125 Dies zeigt sich auch in der Ansprache als »Bruder/brother« (17 Mal) und »Schwester/sister« (14 Mal), im englischen Sprachgebrauch ist diese Verwendung m.E. nicht ungewöhnlich. Das Bild der *Familie* für die Kirchen/die Gemeinschaft wird hingegen lediglich vereinzelt aufgerufen (4 Mal).

126 Matthew und Caroline spielen damit auf ein Lied an, das auf dem Himmelsfels häufig gesungen wird: »We are one in the Spirit, we are one in the Lord«. Darin wird die Hoffnung auf eine Einheit der Christ:innen in der Zukunft ausgedrückt (»and we pray that our unity may one day be restored.«).

127 Die Verbindung der verschiedenen christlichen Kirchen durch Taufe und Abendmahl wird demgegenüber so gut wie nie angesprochen. S. hierzu auch den entsprechenden

pelten deklaratorischen Charakter. Zum einen haben sie *visionären* Charakter, das Einssein gilt es anzustreben. Im Indikativ formuliert haben die Formulierungen zum anderen einen *präsentischen* Charakter, da sie bereits erfüllt sind. Die Gemeinschaft aller Christ:innen ist in Gott begründet und wird jetzt erfahren. Diese Zugehörigkeit zu Gott verbindet die Christ:innen weltweit.

Die Nennung dieser zwei sehr allgemeinen Grundlagen steht in engem Zusammenhang mit der oben entfalteten Dynamik der Strategien, potentiell Trennendes nicht zu thematisieren und Verbindendes hervorzuheben.

Und trotzdem aber dann immer zu sagen okay, das ist unsere Basis und jetzt integrieren wir mal noch hier die Liturgie, oder den, den, den Worship, ja, das darf alles mit rein, aber das ist nicht das, was es ausmacht. [...] Das, was es eigentlich ist, das ist, das ist viel banaler. Und wo auch alle sagen, ja da kann ich mit, ja, Jesus ist okay. Ja, ja hier Liebe und gut zueinander sein, das, das, das nehmen wir alle mit. Ich habe zwar meinen Fokus ganz woanders, aber das ist die, die kleine Schnittfläche. Wenn man sich auf DIE beruft, dann geht es. (HF_Int_Georg_16.02.2021, Abs. 40)

Die sehr offene Formulierung einer geteilten Basis des Glaubens an Gott, Jesus und den Heiligen Geist soll es vielen Beteiligten ermöglichen, die je eigene Theologie auf der nur allgemein formulierten Basis des Bekenntnisses zu Gott in einer Art *summarischer Trinität* zu deuten. Mit dem Begriff *summarische Trinität* möchte ich ausdrücken, dass zwar alle drei Gestalten der Trinität im Feld genannt werden, aber nicht unbedingt in einer trinitarischen Formel oder von ein und derselben Person (jede Person gewichtet die Gestalten der Trinität in ihrer Relevanz für sich ein wenig anders). Trinitarische Formeln kommen nicht oft vor, scheinen aber gewissermassen nicht zu stören.¹²⁸ Diese Grundlagen bleiben insgesamt etwas vage und uneindeutig. Darin spiegelt sich die bereits benannte Verschiedenheit. Diese bewusste Offenheit der theologischen Grundlagen hat aber nicht nur eine grösstmögliche Inklusivität zur Folge. Die Betonung der Offenheit und Pluralität der Theologien kann aber nicht nur *inklusiv* (im Sinne der Zustimmung und Übereinstimmung), sondern auch

Hinweis im folgenden Abschnitt. Auch biblische Motive, die nahe liegen, werden nur vereinzelt genannt (Bsp. 1Kor 12 (1-mal konkret, 2-mal indirekt ohne Verweis auf 1Kor 12)).

128 S. z.B. die trinitarische Formel, die im liturgischen Kontext keine grosse Rolle spielt (Abschnitt 6.2.3.2).

exklusiv wirken. Wer dem nicht zustimmt oder gar die eigene Deutung als einzig gültige durchsetzen möchte, kann nicht Teil der gesuchten und gelebten Gemeinschaft sein.¹²⁹

Die Offenheit der beiden theologischen Grundbekenntnisse und die o.g. Strategien, im Miteinander Trennendes auszulassen und Verbindendes zu betonen, zeigen zusammengenommen auf, dass die Akteur:innen nicht danach streben, eine grundlegende theologische Einigung zwischen allen Beteiligten zu erreichen.¹³⁰ Vielmehr zeigt sich darin, dass das Hauptinteresse der Akteur:innen darin besteht, die in diesem Moment *erfahrene und gelebte interkulturelle Gemeinschaft* zu betonen. Die Pluralität der Theologien, verbunden mit dieser Basis, bietet eine möglichst weite Grundlage, auf die sich alle berufen können. Miteinander gelebte interkulturelle Gemeinschaft wird hier erneut als das zentrale Kriterium sichtbar. Auch die performative Deklaration des Gemeinschaft-Seins kontrastiert und rahmt auch negative Erfahrungen der erfahrenen Differenzen und Konflikte, der Beziehungsabbrüche und Herausforderungen.

129 Dies spiegelt sich im Eindruck, den ich im Vergleich der Interviews und den Teilnehmenden Beobachtungen gewonnen habe. So scheinen die kritischen Stimmen sich weniger im Miteinander und eher im Gespräch mit mir als Aussenstehender zu äussern. Das hat auch Resonanz mit der zuvor formulierten Grenze der gelebten Offenheit. Nichtsdestotrotz sind auch die Personen, die sich kritisch äussern, nach wie vor in den Forschungsgemeinden aktiv.

130 Dass aufgrund der Organisationsstruktur in beiden Forschungsgemeinden – wenn überhaupt – nur bedingt ein fester Zusammenschluss als Gemeinde gewünscht ist, trägt mit Sicherheit auch dazu bei.

4.2.3.3.3 Die Konsensfähigkeit traditionsgeprägter Elemente¹³¹

Anders gestaltet sich der Prozess der material-theologischen Aushandlungen mit Blick auf die Verwendung traditionsgeprägter Elemente, v.a. im liturgischen Vollzug. Die Verwendung solcher Elemente haben die Akteur:innen bzw. die Teams der Verantwortlichen in gemeinsamen Überlegungen abgewogen und über ihre Verwendung entschieden. Die *Konsensfähigkeit traditionsgeprägter Elemente* beschreiben die Akteur:innen als ambivalent. Während sie das *Vater Unser* als durchaus interkulturell nutzbar nennen, schliessen sie eine solche Verwendung der altkirchlichen *Glaubensbekenntnisse* (genannt werden das Nicäno-Konstantinopolitanum und das Apostolikum) dezidiert aus.¹³²

Und wir haben allerdings bewusst verzichtet auf das Glaubensbekenntnis [...], weil wir davon ausgingen, das kennen nicht so viele Leute (.), das ist auch sehr formalistisch (.) und wir möchten ja auch grade Leute und mochten von Anfang an grade Leute erreichen, die auch abständig so zu/kirchlichen Tradition sind, die kennen das Glaubensbekenntnis schon mal gar nicht und hätten auch echt (4) berechnigte Anfragen an den Inhalt des Glaubensbekenntnisses. (HH_Int_Gerd (2)_21.07.2022, Abs. 4)

Die Akteur:innen schreiben demgegenüber dem *Vater Unser integrative Kraft* zu – im Bewusstsein, dass es für einige Teilnehmende und auch Personen

131 Ob es eine Einigung bezüglich weiterer Elemente gegeben hat, lässt sich auf Grundlage der vorhandenen Daten nicht eindeutig sagen. Z. B. werden einzelne Aussagen über das *Kyrie* gemacht, weil es in einer Auswertungsgruppe zum IGS zur Sprache kam, es zeigte sich aber im weiteren Verlauf der Feldteilnahme und auch in den Interviews keine Aufnahme des Themas über die Situation hinaus. Ein anderer Hinweis kann lediglich die offensichtliche Abwesenheit von liturgischen Elementen sein, z.B. kam auf dem Himmelsfels das *Abendmahl* nie zur Sprache oder wurde im Gottesdienst gefeiert. In Hamburg kam das *Abendmahl* als Teil verschiedener Gottesdienste vor, häufig im Zusammenhang mit dem Konfi-Kurs. Es wurde auch im Konfi-Kurs als Thema besprochen. Über die Gründe hierfür lässt keine definitive Aussage treffen, da sich auch zu diesem Thema keine Bezugnahme in einem Interview feststellen lässt. S. hierzu auch die kurzen Ausführungen im Abschnitt 6.2.3.

132 Ich vermute, dass hier primär die Form der traditionellen Glaubensbekenntnisse – als vorformulierte, fixierte, nicht-individuelle Texte das Irritationspotential ausmachen. Eine Form des öffentlichen Bekenntnisses des persönlichen Glaubens ist ja in vielen, insbesondere den pfingstlich-charismatisch orientierten Kirchen, ein wichtiger Bestandteil der Glaubenspraxis und der Theologie. Diese Bekenntnisse erfüllen dort eine andere Funktion, i.d.R. die Formulierung eines einmaligen Bekenntnisses zu Christus statt der Bekräftigung i. S. der Wiederholung.

in den Teams der Verantwortlichen nicht zum gewohnten Repertoire ihrer religiösen Praxis gehört:

I: [...] And which role do (.) traditional parts like Our Father, praying Our Father plays for that?

B: [...] That's a big question because that's something that from every tradition we all know but it's how we applied it to the liturgy, that matters. 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. 20–27)

Diese integrative Kraft, die die Akteur:innen für das *Vater Unser* in Anspruch nehmen, spiegelt sich auch in der liturgischen Aufnahme des Gebets, wenn es in gemeinsamen Gottesdiensten und Gebetszeiten multilingual zur Sprache kommt.¹³³

Eine *theoretische Betrachtung* der Konsensfähigkeit traditioneller liturgischer Elemente im innerchristlichen Dialog erweist sich als komplex. Die oben dargestellten Analyseergebnisse sind Resultate der Beziehungs- und Aushandlungsprozesse der Akteur:innen vor Ort. Die Einigungen, die sie getroffen haben, sind auch für die konkrete liturgische Praxis in den Forschungsgemeinden gültig. Gleichzeitig sind diese Einigungen nicht ewig oder unveränderlich, sondern fluide.

Als kontrastierenden Vergleichspunkt zu einer solchen Verständigung vor Ort möchte ich den strukturell organisierten innerchristlichen Dialog aufnehmen, wie er z.B. im *Ökumenischen Rat der Kirchen* (ÖRK) gepflegt wird. Im ÖRK spielt die theologisch-inhaltliche Auseinandersetzung eine wichtige Rolle. Dies zeigt sich z.B. im Dokument *Baptism, Eucharist and Ministry* (1982), in dem die erarbeiteten Verständigungen über Taufe, Abendmahl und Amt zwischen den Mitgliedern aufgeführt werden. Einhergehend mit diesem Text erarbeitete eine Gruppe des ÖRK die sog. *Lima-Liturgie*, die einen Versuch darstellt, die getroffenen Konvergenzen liturgisch zu reflektieren.¹³⁴ Die Lima-

133 S. Abschnitt 5.1.5.2.1. Dort zeige ich auch die Ambivalenz auf, die mit der Verwendung des *Vater Unser* z.T. verbunden wird.

134 S. zur Lima-Liturgie, dem Erarbeitungsprozess und ihrer Relevanz z. B.: Hans-Christoph Schmidt-Lauber: Art. Liturgiewissenschaft/Liturgik, in: TRE online, 383–401, hier 395; Etzelmüller: Was geschieht beim Gottesdienst?, 2014, 12–13.

Liturgie hat jedoch keinen allgemein gültigen Charakter, da sie nie offiziell von der verantwortlichen Kommission angenommen wurde. Sie soll dezidiert nicht den Charakter einer Lehrverständigung haben.

Though written by Faith and Order commissioners and staff, the Lima Liturgy – unlike BEM itself – has never been officially »adopted« by Faith and Order. Nor does it claim to solve the ecclesiological problems (especially concerning ordained ministry) which prevent all Christians from joining together at the Lord's Table.¹³⁵

In der Liturgie werden sowohl das *Vater Unser* als Teil der Abendmahlsliturgie gebetet als auch eines der traditionellen Glaubensbekenntnisse (Nicäno-Konstantinopolitanum oder Apostolikum) gesprochen. Diese sollen an die Einheit aller Christ:innen durch die Taufe in Christus erinnern (*Vater Unser*) bzw. als »a résumé of the history of salvation«¹³⁶ fungieren (Glaubensbekenntnis). Im Rahmen der Lima-Liturgie scheint also der Bezug auf das *Vater Unser* und die historisch geprägten Glaubensbekenntnisse wenig(er) problematisch.

Die ökumenische Verständigung, wie sie in der Lima-Liturgie zum Ausdruck kommt, ist in erster Linie für die Kirchen relevant, die ÖRK-Mitglied sind und sich der gemeinsamen theologischen Auseinandersetzung damit verpflichten. Dem Bestreben einer solchen Einigung, wie es zum Charakter des ÖRK gehört, steht z.B. seitens der Pfingstbewegung eher eine Distanz zur Form des ÖRK entgegen.¹³⁷ In diesem Zusammenhang wurde in engem Kontakt, aber unabhängig vom ÖRK, das sog. *Global Christian Forum* (GCF) gegründet, das sich selbst als »unique gathering of global Christian churches and organisations bringing together all the major streams of world Christianity« versteht. Dezidiert wird die *Partizipation* als Organisationsform gegenüber der Mitgliedschaft (wie es beim ÖRK der Fall ist) hervorgehoben.¹³⁸ Das GCF

135 Ökumenischer Rat der Kirchen: The Eucharistic Liturgy of Lima, <https://www.oikoumene.org/resources/documents/the-eucharistic-liturgy-of-lima>, zuletzt aufgerufen am 28.06.2024.

136 Ebd.

137 Evangelische Kirche in Deutschland: Pfingstbewegung und Charismatisierung. Zugänge – Impulse – Perspektiven eine Orientierungshilfe der Kammer der EKD für Weltweite Ökumene, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2021, 50–58. Zum ökumenischen Gespräch mit pfingstlich-charismatischen Kirchen s. weiter Hinsenkamp: Game-Changer, 2021.

138 »Since many of churches who gather in the Forum could not be members of the same body, there is no membership, only participation.« Global Christian Forum: Guid-

nimmt daher auch Abstand von Versuchen, theologische Einigungen zu erzielen. »The Forum is focused more on birthing, extending, and deepening relationships between churches than on theological dialogue producing consensus texts. Its theological mode is more testimonial and doxological than theoretical and analytical.«¹³⁹

Diese beiden Beispiele zeigen deutlich die Herausforderungen und Schwierigkeiten in der theologischen Auseinandersetzung zwischen Kirchen auf. Sowohl der ÖRK als auch das CGF gehen ihrem Anliegen auf einer organisationsstrukturellen Ebene nach. Personen als Repräsentant:innen der einzelnen Kirchen sprechen und verhandeln miteinander. Die Frage, ob und auf welcher Grundlage und mit welcher Verbindlichkeit theologische Diskussionen geführt werden, beginnt daher schon bei der Frage, unter welchen Kriterien Gesprächsteilnehmende überhaupt beteiligt sein können oder dürfen. Beim ÖRK gibt es differenzierte theologische Grundlagen, zu denen sich die Mitglieder bekennen, das CGF hat ein sehr weites Verständnis der notwendigen Übereinstimmung.¹⁴⁰ Die Beteiligung am Gespräch ist daher v.a. ekklesiologisch bestimmt. Wer ist Kirche und unter welchen Bedingungen? Demgegenüber beginnt die *grounded ecclesiology*, die ich hier in Ansätzen entwickle, die Bestimmung der Kriterien für die Teilnahme an solchen Auseinandersetzungen an einem anderen Punkt.¹⁴¹ Die Akteur:innen treten *als sie selbst* ins Gespräch ein, sie vertreten dabei immer nur bedingt eine Kirche oder Gemeinde. Zudem ist das erhoffte Resultat theologischer Gespräche eher offen gehalten, die Akteur:innen haben so die Möglichkeit, auch unterschiedliche Hoffnungen und Erwartungen einzubringen, unabhängig davon, ob diese erfüllt werden.¹⁴²

ing Purpose Statement, <https://globalchristianforum.org/guiding-purpose-statement/>, zuletzt aufgerufen am 28.06.2024.

139 Ebd.

140 »[A] broad range of Christian churches and inter-church organizations, which confess the triune God and Jesus Christ as perfect in His divinity and humanity«, Global Christian Forum: About Us, <https://globalchristianforum.org/about-us/>, zuletzt aufgerufen am 28.06.2024.

141 Dieser Aspekt wurde bereits in Abschnitt 4.1.2.1.3 in Zusammenhang mit der wertschätzenden, bleibenden Verschiedenheit angerissen.

142 Hannah beispielsweise formuliert einmal den Wunsch, ein gemeinsames Glaubensbekenntnis formulieren zu wollen. Dies ist angesichts der sonstigen theologischen Verständigungen eher ungewöhnlich, s. HH_Int_Hannah (2) 14.07.2022, Abs. 38.

Vor dem Hintergrund dieser beiden Beispiele wird mein Ansatz der *Grounded Theology* noch einmal deutlich. Ausgehend von den unterschiedlichen liturgischen und theologischen Traditionen bemühen die Akteur:innen sich in Orientierung an dem Grundsatz, möglichst *inklusiv* bzw. möglichst *wenig exklusiv* zu sein, darum, die Elemente zu bewahren, die ihrem Ziel einer interkulturellen Gemeinschaft am besten dienen. Dabei sind nicht die dogmatische Relevanz oder traditionsgeschichtliche Bedeutung der einzelnen Elemente ausschlaggebend, sondern die Frage, ob ein Element eine *Erfahrung interkultureller christlicher Gemeinschaft* (im Gottesdienst) stärken kann. Theologische Einigung wird hier also an der *Praxis* und der Gemeinschaft statt an Kriterien wie Wahrheit und Dogmatik (i. S. des Dogmas) ausgerichtet. Solche Einigungen haben sich in der Rückschau als relativ stabil erwiesen, da sie bereits längere Zeit bestehen und keine grösseren Konflikte auftraten, die zu einem Abbruch oder einer Trennung geführt hätte. Zugleich sind die Einigungen aber auch fluide, da sie auf Praxis und Konstitution der Gemeinschaft orientiert sind, die bewusst flexibel und anpassungsfähig verstanden und gestaltet werden.

4.2.3.3.4 Zwischenfazit: Die Bedeutung material-theologischer Themen

Ich habe drei material-theologische Themen dargestellt und auf ihre Bedeutung für die Pluralität der Theologien hin analysiert. Es wurde deutlich, dass die Akteur:innen in ihren Bemühungen um eine theologische Einigkeit durch das gleichzeitige Bemühen um eine grösstmögliche Offenheit und Vielfalt sehr vorsichtig sind. Manches ergibt sich über die Zeit, anderes bleibt unausgesprochen. Die Prämisse ist immer, dass die reale und fragile Gemeinschaft, die miteinander erlebt wird, fortgeführt wird. Die Pluralität der Theologien wird material-theologisch reflektiert und umgesetzt, so wird bei konkreten Themen stärker auf offene Formulierungen gesetzt als auf Aushandlung konkreter theologischer Inhalte. Spezifische Lehrinhalte oder auch Bibelverweise werden fast nie genannt. Auch daran wird die Orientierung an der Gemeinschaft und die individuelle theologische Deutungsmacht deutlich. Die Einigung ergeht nicht zulasten der individuellen Theologien, da für die Akteur:innen die Pluralität der Theologien Ausdruck der interkulturellen Kirche ist. Vor diesem Hintergrund sind auch Kompromisse oder Toleranz möglich.

4.2.4 Fazit: Theologie der Konvivialität und Vision einer interkulturellen Kirche als Gemeinschaft

Im vorliegenden Teilkapitel habe ich die Kernbegriffe Interkulturalität und Gemeinschaft in ihrer ekklesiologischen Qualität dargestellt. Es wird deutlich, dass die Vision einer interkulturellen Kirche erhofft und im eigenen Verständnis bereits jetzt erprobt und gelebt wird und so zum Mitmachen und Nachmachen einladen soll. Spannungen und Herausforderungen gehören genuin dazu und fordern aus Sicht der Akteur:innen zu einem stark inklusiven Charakter einer solchen Ekklesiologie heraus. Die vorangegangenen Ausführungen zeigen den Charakter einer Ekklesiologie auf, die in der produktiven Spannung zwischen präsentisch und futurisch situiert begriffen wird. Ihre Basis hat sie in der Erfahrung und Deutung der Gemeinschaft durch und in Gott. Eine solche Ekklesiologie muss für die Zukunft gehofft und in der Gegenwart gelebt werden.

Ich habe gezeigt, dass die fundamentaltheologischen und material-theologischen Fragen und Themen, die aufgeworfen werden, im Rahmen der Vision einer interkulturellen Kirche als Gemeinschaft zu verstehen sind.

Ein zentraler Aspekt zeigt sich darin, dass die Theologieproduktivität ein Deutungsprozess in einem kollektiven Zusammenhang ist. Die Reflexionen, die die Akteur:innen einbringen, sind dem Primat der Gemeinschaft unterworfen, d.h. dem *Wesen* ihres Zusammenseins. Eine daran anschließende praktisch-theologische Ekklesiologie hat daher immer *relationale* und *reziproke* Qualität.

Eine zweite Reflexion zeigt auf, inwiefern Interkulturalität als *Wesensmerkmal* von Kirche zu verstehen ist. Eine responsive Pluralität der Theologien, die die jeweils anderen anerkennt, erfordert einen sensiblen, selbstkritischen Umgang mit theologischen Themen und muss aufmerksam für Machtasymmetrien sein. Eine solche *Ekklesiologie interkultureller Kirche als Gemeinschaft* existiert daher nur in einem Spannungsverhältnis. Dieses balanciert die Freude über Neues, das im gemeinsamen Raum entsteht, und die Wertschätzung des Gewohnten, die auch im Rückzug aus der Begegnung und der interkulturellen Auseinandersetzung erfahren wird.¹⁴³

Auch die *Gestalt* der Gemeinschaft ist aus fundamentaltheologischer und material-theologischer Sicht differenziert worden. Gemeinschaft entsteht

143 S. Abschnitt 4.1.5.2.

nicht von allein, sondern muss gestaltet und gepflegt werden. Die Akteur:innen reflektieren dies in verschiedenen Aspekten, die ihre eigene Rolle und ihre innere Bewegung mit einbeziehen. Die Gemeinschaft hat in diesem Sinne Anforderungen an die Einzelnen, die notwendig sind, damit das Zusammensein gelingt. Die Gemeinschaft kann also nur dort erfahren werden, wo die Einzelnen hinter die Gemeinschaft zurücktreten.¹⁴⁴ Eine praktisch-theologische Ekklesiologie, die dies aufnimmt, muss daher immer sowohl die Einzelnen als auch die Gemeinschaft insgesamt im Blick haben.

Die Dimension der Theologie der Konvivialität in den Forschungsgemeinden ist damit reflektiert und gedeutet. Die herausgearbeitete Vision ist als Normativ den weiteren Dimensionen der Konvivialität im Feld zugrunde gelegt. Die Forschungsgemeinden verstehen ihr Zusammenleben dezidiert als christliche Gemeinschaft. Eine interkulturelle Gemeinschaft zu sein, bedeutet für sie, interkulturelle *Kirche als Gemeinschaft* sein zu wollen. Zugleich leben sie auch in der Überzeugung, interkulturelle *Kirche in Gemeinschaft* zu sein. Das Erfahrungsmoment der Gemeinschaft, das in den Abschnitten 4.1.5.4 und 4.1.5.5 hervortrat, zeigt sich im präsentischen Zusammenleben der Forschungsgemeinden.

Vor dem Hintergrund der hier dargestellten Problematisierung zwischen der Realität der Kirche und der Vision einer anderen Kirche stelle ich im folgenden Teilkapitel 4.3 die Organisation der Forschungsgemeinden im Kontext realer kirchlicher Strukturen und Bezüge dar.

4.3 Zwischen Funktion, Beziehung und Charisma: Leitung und Verantwortung als Dimension der Konvivialität

In diesem Teilkapitel gehe ich dem Thema der organisatorischen und inhaltlichen Gestaltung der Forschungsgemeinden nach. Dieses Thema ergibt sich aus den beiden vorangegangenen Teilkapiteln. Die Vision der interkulturellen Kirche als Gemeinschaft und dem darin enthaltenen Charakter der Gemeinschaft der Verschiedenen haben aus Sicht der Akteur:innen notwendige Kon-

144 Dies erscheint besonders interessant angesichts der hohen Relevanz, die die Akteur:innen den Einzelnen zuvor eingeräumt haben (s. Abschnitt 4.1.2.2.3). Daran wird deutlich, dass die herausgearbeiteten Aspekte oft in dynamischen, durchaus auch spannungsvollen Verhältnissen zueinanderstehen.

sequenzen. Sie beschäftigen sich v.a. mit der Organisation der Forschungsgemeinden und den Rollen, die die unterschiedlichen Akteur:innen innehaben.

Dazu stelle ich zunächst die begrifflichen Grundlagen dieses Teilkapitels dar und gebe einen kurzen Überblick über die relevanten Leitungs- und Verantwortungsebenen (4.3.1). Dann führe ich aus, wie die Akteur:innen die Themen Ressourcen und Gestaltungsmachtverhältnisse deuten (4.3.2). Ich stelle dar, wie sie in diesem Zusammenhang Fragen nach formaler Leitung und struktureller Partizipation, aber auch nach Rollen und Ämtern Einzelner reflektieren. Die Akteur:innen erfahren dies als Spannung mit den umgebenden kirchlichen (formalen) Leitungsstrukturen (4.3.3). Die Beziehung, die sie in den Teams der Verantwortlichen miteinander pflegen, hat für sie einen hohen Stellenwert (4.3.4). Das Selbstverständnis dieser Teams und die Zugehörigkeit zu ihnen differenziere ich in verschiedenen Aspekten (4.3.5).

4.3.1 Einleitung: Leitung, Organisation, Verantwortung und Partizipation

Vier Begriffe sind notwendig, um die Zusammenhänge im folgenden Teilkapitel eingehend darstellen zu können: Leitung, Organisation, Verantwortung, Partizipation.

Leitung (I) verstehe ich als *formale Leitung* der Forschungsgemeinden. Zur formalen Leitung gehören Aspekte der Verwaltung von Ressourcen, rechtliche Verpflichtungen und Hierarchien.¹⁴⁵ Im vorliegenden Teilkapitel stellt für

145 *Leitung* wird als Thema v.a. in der *Kirchentheorie* behandelt. Es erhält seit den 1990er Jahren vermehrt Aufmerksamkeit (s. Peter Burkowski/Lars Charbonnier: Leitungsschulung, in: Ralph Kunz/Thomas Schlag (Hg.): Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2014, 479–486, hier 480–481; Jan Hermelink: Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011, 219–220). Leitung als Thema der Kirche wird in einer doppelten Gestalt verstanden. Sie ist zum einen auf die Institution Kirche bezogen und betrifft Fragen nach der strukturellen und organisatorischen Leitung. Zum anderen hat sie inhaltlich das Evangelium (bzw. die Kommunikation des Evangeliums) als wesentlichen Bezugspunkt (s. Uta Pohl-Patalong: Leitung in der Volkskirche, in: Bernd-Michael Haese/Uta Pohl-Patalong (Hg.): Volkskirche weiterdenken. Zukunftsperspektiven der Kirche in einer religiös pluralen Gesellschaft, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2010, 77–91, hier 78–79; Hermelink: Kirchliche Organisation, 2011, 223–227). Der Begriff *Leitung* wird oft synonym mit Führung/Führen verwendet. Die Unterscheidung zwischen den Termini ist nicht trennscharf, es lässt sich aber tendenziell feststellen, dass Leitung primär mit *strukturellen* Aufgaben und Führung mit Aufgaben, die *interaktional und per-*

den Himmelsfels der Gästebetrieb die formale Leitung dar, in Hamburg ist es vornehmlich der Kirchengemeinderat, der die Kirchengemeinde innerhalb der presbyterial-synodalen Verfassung der Landeskirche leitet.¹⁴⁶ Als Synonym zu *formaler Leitung* verwende ich gelegentlich den Ausdruck *Leistungsstrukturen*. Mit *Organisation* (II) bezeichne ich demgegenüber das Handeln der Akteur:innen, wenn sie z.B. Aufgaben ausführen, die die reale Gestaltung der Aktivitäten in den Forschungsgemeinden betreffen. Die Organisation funktioniert in der Regel ohne explizite formale Aufgabenzuordnung. Beispielsweise wird der IGS von einem Team vorbereitet und durchgeführt, das nicht dem formalen Leitungsgremium entspricht. Mit dem Begriff *Verantwortung* (III) bezeichne ich die Verpflichtung, die jemand z.B. für die Organisation einer Aktivität übernommen hat. Verantwortung kann jemandem übertragen werden und muss dann von der entsprechenden Person übernommen oder abgelehnt werden. Verantwortung kann auch abstrakt ohne konkrete Mitarbeit z.B. an der Organisation einer Aktivität übertragen und übernommen werden. Ich verstehe Verantwortung daher weiter gefasst als formale Leitung. Zugleich kann Verantwortung auch eine formale Komponente haben, wenn die Übernahme der Verantwortung zur Stellenbeschreibung gehört (= formale Leitung). *Partizipation* (IV) ist auf die Beteiligung an den formalen Strukturen und der Leitung be-

sonal sind, verbunden ist, s. Detlef Dieckmann/Daniel Dietzfelbinger/Kristina Kühnbaum-Schmidt/Christoph Meyns: Ein Handbuch als Lernbuch – Einleitung der Herausgeber:innen, in: Dies. (Hg.): Führen und Leiten in der Kirche. Ein Handbuch für die Praxis, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2023, 8–10, hier 8; Yvonne Anders/Hans-Dieter Daniel/Bettina Hannover/Olaf Köller/Dieter Lenzen/Nele McElvany/Tina Seidel/Rudolf Tippelt/Karl Wilbers/Ludger Wößmann: Führung, Leitung, Governance: Verantwortung im Bildungssystem, Waxmann Verlag, 2021, 28–30; Böckel: Führen und Leiten, 2014, 58–59. Dennoch unterscheidet Holger Böckel in seiner grundlegenden Monographie über ein »evangelisches Führungsverständnis« die Begriffe nicht in konzeptioneller Hinsicht. Unter Führung sei ein »Interventionsgeschehen« zu verstehen, das »die unter Leitung und Management betrachteten Phänomene mit subsumiert«. In der Fussnote fährt Böckel fort: »Die im Titel und im Verlauf der Untersuchung öfters gewählte Formulierung ›Führen und Leiten‹ setzt dieses Verständnis voraus und ist der Annahme geschuldet, dass eine sachlich zureichende Beschränkung auf den Begriff Führen im Sinne der reduzierten und wie gesehen fachlich unstringenten Bedeutung ›personaler Führung hätte missverstanden werden können.« (Böckel: Führen und Leiten, 2014, 62). Aus Gründen der Begriffsklarheit habe ich mich daher für den Begriff *Verantwortung* als Komplementärbegriff zu *Leitung* entschieden.

146 S. hierzu die Erläuterungen in Kapitel 2.

zogen und bedeutet erstens die grundsätzliche *Möglichkeit der Beteiligung* und zweitens die *tatsächliche aktive Beteiligung*.

Das Bild von Kirche, das der organisatorischen und inhaltlichen Gestaltung der Forschungsgemeinden zugrunde liegt, ist die *Vision einer interkulturellen Kirche als Gemeinschaft*. Aus der Vision einer interkulturellen Kirche als Gemeinschaft leiten die Akteur:innen Themen und Grundsatzentscheidungen ab, die sie in praktisches Handeln überführen. Sie richten also die Organisation der Forschungsgemeinde und die Übernahme von Verantwortung an der Vision einer interkulturellen Kirche als Gemeinschaft aus. Die Verantwortlichen deuten dies als *gemeinsame Aufgabe* und bemühen sich daher in ihrem eigenen Verständnis darum, die in 4.1.4 festgestellten Handlungsbedarfe und konstatierten Lösungen reflektiert umzusetzen.

4.3.1.1 Gegenstandsbestimmung: Formale Leitungsebenen in den Forschungsgemeinden und personale Verantwortlichkeiten

Die Organisation der Leitungsteams in beiden Forschungsgemeinden wurde bereits in Kapitel 2 dargestellt. Es sei daher an dieser Stelle daran erinnert, dass die Aktivitäten des Himmelsfels formal durch den Gästebetrieb durchgeführt werden.¹⁴⁷ Der Stiftung kommt eine finanzielle Rolle zu. Das Alltagsgeschäft der Aktivitäten und die Geländepflege verantwortet ein Kernteam, das primär aus den hauptamtlich Beschäftigten zusammengesetzt ist, die dauerhaft vor Ort sind. Dazu kommen in Erweiterung dieses Kernteams gelegentlich Ehrenamtliche,¹⁴⁸ die in unterschiedlichem Masse Verantwortung übernehmen. Diese *erweiterten Teams* kommen in der Regel zu einer spezifischen Veranstaltung dazu. Die Mitarbeit dieser Personen ist somit auf diese Zeit beschränkt.¹⁴⁹ Die rechtliche und finanzielle Verantwortung trägt ausschliesslich das Kernteam des Himmelsfels. In Hamburg ist die finanzielle und rechtliche Verantwortung, zu der auch z. B. die Verwaltung des Geldes und der Gebäude

147 Ich halte es für notwendig an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass die selbstverständene und gefühlte Verantwortung, die verschiedene Personen, die auf dem Himmelsfels mitarbeiten, für sich festhalten oder die in der aktiven Beteiligung erkennbar wird, nicht unbedingt dieser eher schematischen Aufteilung entspricht, die hier zunächst v.a. nach formalen Zuständigkeiten fragt.

148 In wenigen Ausnahmen werden auch Personen gegen Vergütung beauftragt; in der Regel sind dies Selbstständige, die für diese Aufgabe die erforderliche Fachexpertise mitbringen.

149 Beispielsweise für die Durchführung eines Camps. Im Abschnitt 4.3.5.2 nehme ich die Zugehörigkeit zu den Teams genauer in den Blick.

gehört, der presbyterial-synodal organisierten Leitung der Kirchengemeinde St. Ge-Bo mit einem gewählten Kirchengemeinderat zugeordnet. Anders verhält es sich bei der aktiven Beteiligung an der Organisation verschiedener Aktivitäten. So wird der IGS in gemeinsamer inhaltlicher Verantwortung des Vorbereitungsteams gestaltet, dessen Mitglieder nicht alle eine Anstellung o.Ä. bei der Kirchengemeinde oder dem Kirchenkreis haben. Die organisatorische Verantwortung z.B. für Veröffentlichungen im Gemeindebrief oder den Druck der Gottesdienstprogramme liegt beim Pastor des AZB.

4.3.2 Formale Leitung, Macht und Ressourcen

Das Thema Gestaltungsmacht spielt in diesem Teilkapitel eine wichtige Rolle, da es sowohl eine Analysekategorie darstellt als auch explizit von Akteur:innen als Thema mit Blick auf formale Leitung und Organisation formuliert wird.

Ausgehend von einem Ungleichgewicht der Verfügbarkeit von unterschiedlichen, v.a. materiellen und finanziellen Ressourcen, formulieren die Akteur:innen eine Notwendigkeit, Ressourcenfragen als Fragen der Macht zu behandeln.¹⁵⁰ Ressourcenfragen werden damit für die Akteur:innen zum zentralen Thema mit Blick auf die formale Leitung, Organisation, Verantwortung und Partizipation in den Forschungsgemeinden.

In 4.3.4 führe ich aus, dass die Akteur:innen ihre Beziehung zueinander als Grundlage für die gemeinsame Verantwortung verstehen. Diese Beziehung, in der sie einander in ihrer Verschiedenheit wahrnehmen und wertschätzen, muss sich in der Überzeugung der Akteur:innen auch auf einer strukturell-organisatorischen Ebene in einer gegenseitigen finanziellen Unterstützung und Solidarität ausdrücken.¹⁵¹

Das, eh – weil, das muss man auch sagen, die RESSOURCENFRAGE spielt auch eine wichtige Rolle. Die Kirchengemeinde St. Georg verfügt über bessere Struktur, bessere Ver/Vermögen, sag ich mal, als wir, ja? Aber destotrotz haben wir das Gefühl, das unser Wort werden gerne angehört. [...] Die nehmen das ernst, ja, und versuchen, das zu tun, was sie tun können. Und das, das belebt auch diese Zusammenarbeit. Diese vor Ort. Die Bereitschaft,

150 Die Akteur:innen sprechen natürlich von Macht und nicht von Gestaltungsmacht, daher habe ich diese Formulierung hier aufgegriffen.

151 S. z.B. auch praktisch das Engagement des Himmelsfels während der Covid-19-Pandemie in zwei Solidaritätsfonds: Stadt Spangenberg: Solidaritätsfonds; Werner Pfetzing Stiftung Himmelsfels: Solidaritäts-Fonds, 2021, <https://himmelsfels.de/solidaritaet/>.

Ressourcen zu, zu, zu teilen, ja, miteinander zu teilen. Das ist wichtig, ja.
(HH_Int_Hezekiah_11.06.2021, Abs. 20–26)

Vor diesem Hintergrund kommt der Beteiligung in formalen Leitungsstrukturen eine zentrale Bedeutung zu. Dem Ungleichgewicht der Ressourcen wollen die Teams der Verantwortlichen durch das Teilen der Ressourcen und die gemeinsame Verantwortung für Ressourcen begegnen. Ihr Ziel ist also eine umfassende interkulturelle Partizipation an den Ressourcen, die in den Forschungsgemeinden unterschiedlichen Gruppen zur Verfügung stehen.

Gemeinsame Leitung wird damit zum Ort der expliziten Gestaltungsmacht, die sich in der Verteilung der vorhandenen Ressourcen manifestiert. Auch die Teilhabe am Systemwissen, das eine aktive Partizipation in den Strukturen ermöglicht, kann unter diesem Gesichtspunkt verstanden werden: »Aber ich – dann ich weiss nicht, wie läuft mit Bürokratie. Und das ist mein Problem. Weil ich kennt nicht viel wie das funktioniert in Deutschland.« (HF_Int_Dtarso_26.02.2021, Abs. 131) Nur wer die Strukturen kennt und über das damit verbundene Systemwissen verfügt, kann sich überhaupt an und in ihnen beteiligen. Die Gestaltungsmacht ist also bedingt durch Partizipationsmöglichkeiten und den Zugang zu notwendigem Wissen und zeigt sich in der Partizipation an finanziellen und anderen materiellen Ressourcen.

Auf die praktische Umsetzung und die Erfahrung mit der Suche nach einem produktiven Umgang mit der Asymmetrie, wie sie die Akteur:innen konstatieren, gehe ich im Folgenden unter dem Stichwort *Partizipation* genauer ein. Ein konkretes Beispiel, wie die Ressource der Gebäude gemeinsam verwaltet und gestaltet wird, zeige ich in 5.2.5 in Zusammenhang mit Praktiken der Verräumlichung auf.

4.3.3 Partizipation und formale Leitung

Die Teams der Verantwortlichen suchen nach Möglichkeiten, die Machtasymmetrien zwischen den verschiedenen beteiligten Gruppen zu minimieren. Sie erfahren dabei die formale Leitungs- und Organisationsarbeit in den Forschungsgemeinden in Spannung zu den sie mitbedingenden Strukturen der Landeskirchen. Die Lösung besteht für die Akteur:innen darin, *Partizipation* und *gemeinsame Verantwortung* als Gestaltungsformen in die formalen Strukturen einzutragen. Die konkrete Umsetzung unterliegt jedoch auch Spannungen.

4.3.3.1 Das Spannungsfeld zwischen kirchlichen Strukturen und der Leitung in den Forschungsgemeinden

In der Analyse konnte ich drei Aspekte herausarbeiten, an denen sich für die Akteur:innen das Spannungsfeld zwischen kirchlichen Leitungsstrukturen und der Leitung und gemeinsamen Verantwortung in den Forschungsge-meinden zeigt.

Die beiden Forschungsgemeinden stehen in einem direkten (Hamburg) und in einem weiter gefassten (Himmelsfels) Verhältnis zu landeskirchlichen Leitungsstrukturen. Dieses Verhältnis ist spannungsvoll. In Hamburg rahmen diese Leitungsstrukturen die interkulturelle Arbeit und geben nicht nur *rechtliche* Bedingungen und Formen für die Leitung vor (z.B. Die Leitung der Kirchengemeinde mit einem gewählten Kirchengemeinderat). Sie haben auch durch die einzelnen Personen einen gewissen Einfluss auf die formale Leitung und Organisation der interkulturellen Arbeit. Diese haben unterschiedliche Status innerhalb des kirchlichen Anstellungs- und Dienstsystems (angestellte Mitarbeitende, Pastor:innen, Ehrenamtliche) und damit verschiedene Anforderungen, Rechte und Pflichten in Zusammenhang mit der formalen Leitung der Forschungsgemeinde. Auf dem Himmelsfels kommt das Verhältnis zu den landeskirchlichen Leitungsstrukturen primär durch die Finanzierung einzelner Arbeitsstellen auf dem Himmelsfels zustande. Dort ist daher v.a. das Verhältnis zum *landeskirchlichen Anstellungs- und Dienstrecht* ein Reibungspunkt. Für die weitere Leitung spielen die landeskirchlichen Strukturen jedoch keine Rolle.

Das *Gefühl der Zugehörigkeit* zur Landeskirche, das mit einer solchen Verhältnisbestimmung verbunden sein kann, ist für die Akteur:innen daher ambivalent. Auf der einen Seite gibt es strukturelle Verbindungen, die den Forschungsgemeinden gewisse (finanzielle) Möglichkeiten bieten, auf der anderen Seite ist ihnen inhaltliche Freiheit und Unabhängigkeit wichtig. In Hamburg durchmischt sich die Frage nach einer kirchenrechtlichen Bestimmung von Zugehörigkeit i. S. der Mitgliedschaft in der Landeskirche zudem mit der empfundenen Zugehörigkeit. Dieses doppelte Verständnis von Zugehörigkeit als Selbstpositionierung und als kirchenrechtlich definierte Zugehörigkeit zeigt sich z.B. auch in Situationen, wenn Pastor Hezekiah sich darum bemüht, die formale und emotionale *Zusammengehörigkeit* der Gemeindeglieder von St. Ge-Bo und der ACC zu vermitteln:

Und ich möchte nochmal einen Hinweis auf eine Sache machen und zwar den Gemeindebrief. Wir sind Teil der Kirchengemeinde St. Georg-Borg-

felde. 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)

Das spannungsvolle Verhältnis zu den strukturellen Bedingungen der Landeskirchen erfahren auch die einzelnen Personen, die dadurch bedingte Funktionen oder Rollen innehaben. Die Akteur:innen stellen diesbezüglich eine Spannung heraus. Obwohl sich die afrikanischen Pastoren¹⁵² auch auf der mittleren Leitungsebene wertgeschätzt fühlen, spiegelt sich dies nicht in einer *strukturellen Anerkennung und Bezahlung* wider.

Das ich nicht als vollwertige Pastor angesehen wird, weil ich eine andere Ausbildung hab. Ja? Von der Kirche (räuspert sich), ja? Obwohl sie mir den Titel geben ›Pastor‹, aber ich werde als Mitarbeiter behandelt. Ja? Das sind so Dinge, die (hustet) – sorry – die manchmal (trinkt einen Schluck) ja, die, die manchmal auch verletzend sein. Weil ich werde nicht anerkannt, werde nicht akzeptiert, wie ich bin. (HH_Int_Hezekiah_11.06.2021, Abs. 36)

Für die Akteur:innen besteht eine Art *Klassenunterschied*¹⁵³ zwischen den beteiligten Pastor:innen durch die Strukturen der Kirche, der das Selbstverständnis der Teams vor Ort nicht spiegelt. Die Akteur:innen äussern sich zu diesem Umstand sehr kritisch und bemängeln, dass innerhalb der landeskirchlichen Strukturen nur *qualifikationsorientiert* anstelle von *fähigkeitsorientiert* über die Anstellung einer Person als Pastor:in entschieden werde. Zum Ausdruck

152 An dieser Stelle folge ich ihrer Selbstbeschreibung.

153 So formuliert es Bernd dezidiert: »Also wir haben einen, (.) ein, ein, eine, (.) eine Verklammerung von Anstellungsrecht und Berufsdefinition, die innerkirchlich greift, aber im Aussenverhältnis unterlaufen wird. Also eigentlich ein Paradox. Das finde ich ganz schwierig und eigentlich gar nicht zu vermitteln und dabei liesse es so, liesse es sich so leicht lösen, indem man einfach sagt, okay, ne wir erkennen an, die einen haben sich tausendmal um die Achse gedreht, um ihre Anstellung zu kriegen und haben auch andere vielleicht Qualitäten und Kompetenzen, die sie mitbringen, denn da//gibt es eine kompetenzorientierte Bezahlung. (.) Und dann, dann hast du natürlich aber Pastoren zweier Klassen. Also erster Klasse und zweiter Klasse. So what, ne, also das gibt's an anderen Stellen auch. Aber dann hätte man das Problem gelöst, dass die einen Pastoren sind und die anderen nicht.« (HH_Int_Bernd_15.04.2021, Abs. 31)

kommt dies auch in der Ansprache als *Pastor*, wie es Hezekiah beschreibt. *Pastor* wird im Feld als Berufsbezeichnung für eine bestimmte Art der Tätigkeit verwendet, sprich: der pastoralen Tätigkeit, wie sie auch Hezekiah im AZB ausübt. Formal gesehen ist Hezekiah aber ein angestellter Mitarbeiter. Eine rechtliche, strukturelle und damit auch finanzielle Gleichstellung mit Pastor:innen, die in der Landeskirche im pastoralen Dienst verpflichtet sind, erfährt er nicht. Im interkulturellen Miteinander stellt dies für die Betroffenen hinsichtlich der Frage der Anerkennung und Wertschätzung ihrer Arbeit und Leistung, aber auch ihrer Person, eine frustrierende Erfahrung dar, die sie als Missachtung erfahren. Nichtsdestotrotz betonen die Akteur:innen zugleich, dass sie von anderen Leitungspersonen in der Kirche sehr wohl Anerkennung und Wertschätzung erfahren. Die Diskrepanz besteht hier zwischen einer *strukturellen* und einer *persönlichen* Anerkennung und Wertschätzung.

Die dargestellten Spannungen verstehe ich vor dem Hintergrund der *Anerkennungsthematik*.¹⁵⁴ *Anerkennung* wird im Diskurs vielfältig definiert.¹⁵⁵ Für meine Einordnung ist relevant, dass Anerkennung auf einer *sozialen Beziehung* basiert, *als Person* erfahren, aber zugleich auch durch einen *strukturellen Bezugsrahmen* beeinflusst wird. Der Gegenbegriff zu Anerkennung ist *Missachtung*.¹⁵⁶

-
- 154 Anerkennung stellt ein wichtiges Thema mit Blick auf *Ehrenamt in der Kirche* dar, (s. z.B. Hagen Fried/Thomas Popp: Wechselseitige Anerkennung. Ein Schlüsselthema für haupt- und ehrenamtlich Engagierte, in: Cornelia Coenen-Marx/Beate Hofmann (Hg.): *Symphonie – Drama – Powerplay. Zum Zusammenspiel von Haupt- und Ehrenamt in der Kirche*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2017, 220–227; Ralph Charbonnier: Für eine Anerkennungskultur zwischen ehrenamtlich und beruflich Mitarbeitenden. Impulse aus Axel Honneths Theorie der Anerkennung für eine Anerkennungskultur in der evangelischen Kirche, in: Cornelia Coenen-Marx/Beate Hofmann (Hg.): *Symphonie – Drama – Powerplay. Zum Zusammenspiel von Haupt- und Ehrenamt in der Kirche*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2017, 200–214), der *Pastoraltheologie* (s. z.B. Regina Polak: Anerkennung: Eine Herausforderung für Kirche und Pastoral. Ein Versuch, in: Thomas Krobath/Andrea Lehner-Hartmann/Regina Polak (Hg.): *Anerkennung in religiösen Bildungsprozessen. Interdisziplinäre Perspektiven*, Göttingen: V&R Unipress, 2014, 315–344; Florence Häneke: *Queer leben im Pfarramt. Über Selbstwahrnehmung und pastorale Identität*, Bielefeld: transcript, 2025, 210–214) oder der *Diakonie* (s. z.B. Tobias Braune-Krickau: *Religion und Anerkennung*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014) dar.
- 155 S. als Beispiele die Ausführungen bei Braune-Krickau, der zwischen einer alltags sprachlichen Verwendung und neun Merkmalen der sozialphilosophischen Bestimmung von Anerkennung unterscheidet, s. Braune-Krickau: *Religion und Anerkennung*, 2014, 69–72. Ähnlich Polak: *Anerkennung*, 2014, 323–324.
- 156 S. hierzu Häneke: *Queer leben im Pfarramt*, 2025, 212.

Fried/Popp formulieren im Anschluss an die Anerkennungstheorie Axel Honneths¹⁵⁷ für die Kirche drei Ebenen, auf denen Personen Anerkennung erfahren können: die Beziehungsebene (Nächstenliebe), die Sachebene (rechtlicher Rahmen) und die Organisations- bzw. institutionelle Ebene (solidarische Kooperation).¹⁵⁸ Diese Unterscheidung von drei Ebenen der Anerkennung zeigt sich auch im vorliegenden Beispiel. Die Akteur:innen formulieren Anerkennung in der persönlichen Beziehung (*Beziehungsebene*) und thematisieren die Missachtung in struktureller Perspektive, v.a. mit Blick auf Anstellungs- bzw. Dienstverhältnisse (*Sachebene*). Sie nennen ausserdem Erfahrungen von Anerkennung und Missachtung als Thema in der Beziehung zu übergeordneten Leitungsebenen und in der Aussenwahrnehmung (mittlere Leitungsebene, Anerkennung der Arbeit der Forschungsgemeinden über den direkten kirchlichen Kontext hinaus, s. im Folgenden) (*institutionelle Ebene*).

Im vorliegenden Fall besteht die Spannung darin, dass die Akteur:innen zwar *persönliche Anerkennung* (d.h. auf der Ebene der Nächstenliebe) und eventuell *solidarische Anerkennung*,¹⁵⁹ aber keine *rechtliche Anerkennung* erfahren. Dort, in den Leitungsstrukturen der Kirche, zeigt sich eine starke *Missachtung* der interkulturellen Leitungspersonen und ihrer Kompetenzen. Dies spiegelt sich, wie gerade aufgezeigt, in der Anstellung und Betitelung der Pastor:innen. Regina Polak verweist darauf, dass Anerkennung in Verbindung mit Macht innerhalb von Kirche zum Thema der pastoraltheologischen Reflexion werden müsse.¹⁶⁰ Die Aufmerksamkeit für die Verbindung der Themen Anerkennung und Macht erscheint mir besonders zentral. Konkret nennt Polak die Verbindung von Anerkennung und pastoraler (theologischer) Deutungsmacht. Dies hat Resonanz mit den vorgestellten Beispielen, wenn die theologische Kompetenz einzelner Akteur:innen nicht oder weniger anerkannt wird und ihnen

157 Soweit ich es überblicken konnte, greifen die theologischen Ansätze allesamt auf Axel Honneth zurück. In der Regel flankieren sie diese grundlegende Bestimmung der drei Anerkennungssphären mit weiteren Theorien der Anerkennung. Honneth bestimmt drei Anerkennungssphären: Liebe, Recht und Solidarität, die jeweils auch eine Gegenform der Missachtung haben. S. hierzu die Darstellungen bei Häneke: *Queer leben im Pfarramt*, 210–214; Braune-Krickau: *Religion und Anerkennung*, 2014, 67–72; Charbonnier: *Anerkennungskultur*, 2017, 205–207; Polak: *Anerkennung*, 2014, 326–327; Fried/Popp: *Wechselseitige Anerkennung*, 2017, 221.

158 Fried/Popp: *Wechselseitige Anerkennung*, 2017, 221.

159 So formuliert z.B. Hezekiah, dass er den Superintendenten des Kirchenkreises als einen Unterstützer der interkulturellen Arbeit im AZB wahrnimmt.

160 S. Polak: *Anerkennung*, 2014, 318–322; 330–331.

kein geistliches Leitungsamt als Pastor:in zuerkannt wird, obwohl sie dieses de facto in ihrer Arbeit ausüben. Demgegenüber agieren die Akteur:innen mit einem Verständnis theologischer Deutungsmacht, die dezidiert nicht an eine theologische Qualifikation oder ein Amtsverständnis gebunden ist.¹⁶¹ Die Ausübung des pastoralen Dienstes ist ebenso bereits als Ausübung von konkreter Gestaltungsmacht zu verstehen.

Die Akteur:innen reflektieren das Verhältnis der Forschungsgemeinden zur Landeskirche zudem in einem dritten Punkt kritisch. Die Akteur:innen heben eine notwendige Sensibilisierung der Landeskirchen für interkulturelle Fragen hervor. Dies sei notwendig für die Zukunft der Kirche. Ob das z.T. ausgerufene Programm einer »Interkulturellen Öffnung«¹⁶² in verschiedenen Landeskirchen allerdings tatsächlich eine ehrliche Bemühung zu einer solchen Öffnung und Sensibilisierung darstellt, wird mindestens skeptisch gesehen. Insbesondere die Diskrepanz zwischen einer Darstellung von Interkulturalität nach aussen und einer nicht umgesetzten interkulturellen Repräsentation und Beteiligung in den Entscheidungsstrukturen wird von den Akteur:innen stark bemängelt.

If I can talk about it, not Kirche, I realized for the past five years or more they have been talking about intercultural opening, intercultural opening. The question is, you are opening to who (.)? Who is opening to who (.)? You understand? And (.) and how far are they willing to open, because to open and at the end of the day, the decision, on the decision-making table from the Bischof, bishops and all what not, there is no (neck?), if I look left and I look

161 S. Abschnitt 4.2.3.2.

162 Mit diesem und ähnlichen Schlagworten wird ein solches Anliegen in Handreichungen und Arbeitspapieren verschiedener Landeskirchen und der EKD formuliert, s. z.B. Ad-hoc-Kommission des Rates der EKD zur Zukunft der Arbeit mit Gemeinden anderer Sprache und Herkunft: Gemeinsam Evangelisch, 2014, 31–33; Ev. Kirche von Westfalen/Ev. Kirche im Rheinland (Hg.): Gemeinden anderer Sprache und Herkunft, 2011, 25. Aus praktisch-theologischer Perspektive ordnen kritisch z.B. Bendix Balke, Florence Häneke und Andrea Bieler dieses Anliegen ein, s. Balke: Interkulturelle Öffnung, 2020; Häneke/Bieler: Interkulturelle Öffnung, 2017. Weitere Stimmen von Nehring und Kahl: s. Andreas Nehring: Interkulturelle Öffnung von Theologie und Kirche, in: Ulrike Link-Wieczorek/Wilhelm Richebächer/Olaf Waßmuth et al. (Hg.): Die Zukunft der theologischen Ausbildung ist ökumenisch: Interkulturelle und interkonfessionelle Herausforderungen in Universität und Schule, Kirche und Diakonie, 2020, 58–67; Werner Kahl (Hg.): Interkulturelle Öffnung von Kirche. Dokumentation der Tagung »Kirche in der Interkulturellen Gesellschaft«, Hamburg: Missionsverlag, 2015.

right, the person sitting next to me is as white as my body, so is that really intercultural opening? (HH_Int_Adel_11.04.2022, Abs. 36)

Dennoch wird auch die Initiative einzelner übergeordneter Leitungspersonen innerhalb der kirchlichen Strukturen betont, die sich mit den Beteiligten um eine Form der strukturellen Anerkennung, z.B. anhand einer finanziellen Absicherung, bemühen. Diese Bemühungen sehen die Akteur:innen bereits als grossen Fortschritt.

Because the work we are doing here, it's very important work for the society, ja, and I am happy that the church recognizes that and people, you know, totally they recognize what we are doing, and they are giving us the support we need for that. There are talks about reduction in many areas of our church nowadays but my Vorgesetzter told me some time ago/I don't know/ Yes, ›Ihr müsst eine schützende Hand auf euch haben‹. Weil keiner denkt irgendwie hier irgendwas zu machen, abzukürzen oder so weiter/and I say yes, that's good, it's a sign, it's a sign that the church is talking about intercultural opening and it is a place where that has been experienced, so for them, too, it's important. It's important. Now we also have the opportunity of, ja, INFLUENCING the process our own way. (HH_Int_Hezekiah (2)_13.07.2022, Abs. 81)

In der Analyse wurde zudem deutlich, dass die Forschungsgemeinden als Pioniere für interkulturelle Arbeit innerhalb der Kirche angesehen werden.¹⁶³ Die Akteur:innen stehen dennoch einer solchen Pionierrolle eher skeptisch gegenüber. Die erfahrene Aufmerksamkeit bewerten die Akteur:innen grundsätzlich als positiv, da sie auch Aufmerksamkeit für die Bedeutung ihrer Arbeit und ihres Anliegens, der Aufnahme von Interkulturalität in die kirchlichen Zusammenhängen, bedeutet. Dennoch wollen sie ihre Arbeit nicht als Modell verstanden wissen, das sich in gleicher Form auf jeden anderen Ort übertragen lässt. So erklärt Lukas auf die Nachfrage, wie er die Einschätzung von aussen, der Himmelsfels sei ein Pionier für interkulturelle Arbeit in der Kirche, sieht:

Die sollen's mal selbst machen. (beide lachen) Ja, also wenn wenn das ne Ausrede ist, dann machen wir's schon, dann ist das scheisse. (9 Sek.) Ja wir

163 Die hohe Bekanntheit und Wertschätzung der Arbeit der Forschungsgemeinden habe ich auch in den Abschnitten 2.1.5 und 2.2.5 als Ergebnis aus der Dokumentenanalyse aufgezeigt.

können können – also das sagen wir ja ständig, wir können sozusagen diese Rolle am Ende an keinem anderen Ort übernehmen, wir können sie HIER übernehmen aber auch wieder da/darin, dass wir nicht stark als Himmelsfels vor Ort auftreten, sondern (.) mal dazu geholt werden [...] in anderen Orten können wir das auch nur in dem Sinne wie wir eingeladen werden, vielleicht mal beraten, aber am Ende Leute zusammen führen, die das dann SELBST machen [...] von da her hat diese Pionierrolle immer so ne Sache, ja (.) wenn sie denken, dass das hilft, dass wir denen was erzählen (lacht .) und sie das auch hier erleben dürfen, dann ist das GUT (.) (Geräusche im Hintergrund) aber nur dann wenn wenn das inspirierend ist und die das selbst auch vor Ort machen, weil nur dann funktioniert's (6 Sek.) (lacht .) Ja weil – das man irgendwie da als Pioniere wirkt und ist, ja das ist irgendwie – das hört man. (HF_Int_Lukas_04.08.2022, Abs. 99)

Vor dem Hintergrund dieser Spannungen, die die Akteur:innen für das Verhältnis zu den formalen landeskirchlichen Leitungsstrukturen ausführen, und dem zuvor aufgezeigten Missverhältnis der Gestaltungsmacht heben die Akteur:innen die Bedeutung von *Partizipation* hervor.

4.3.3.2 Partizipation ist Beteiligung innerhalb der formalen Leitungsstrukturen

Partizipation, verstanden als aktive Beteiligung innerhalb der formalen Leitungsstrukturen, wird zum wichtigen Element, das die Akteur:innen fördern, um ihr Anliegen der gemeinsamen Leitung und Verantwortung für die Forschungsgemeinden zu erreichen.

Partizipation bedeutet demnach erstens, dass Beteiligungsmöglichkeiten grundsätzlich offenstehen. Zweitens erfordert die Partizipation jedoch auch von den Einzelnen, *aktiv Verantwortung zu übernehmen* und sich z.B. an der Entscheidungsfindung und -umsetzung zu beteiligen.¹⁶⁴ Partizipation ist also ein beidseitiger Prozess. Es braucht die Bereitschaft, die Verantwortung zugänglich zu machen und zu teilen und auch die Bereitschaft, diese zu übernehmen.

164 Diese doppelte Bestimmung von Partizipation zeigt sich mit etwas anderem inhaltlichen Schwerpunkt auch im Abschnitt 6.2. Dort stelle ich dar, inwiefern die doppelte Bestimmung von Partizipation im liturgischen Zusammenhang konstitutiv für das (Selbst-)Verständnis der feiernden Gemeinden ist.

Jetzt so 'n bisschen zurückgetreten, von aussen betrachtet, (.) das ist natürlich wichtig, also für die innerliche Entwicklung einer sich interkulturell aufstellenden Gemeinde. Aber die Frage, die auch da wieder so stehen bleibt, ist, (.) wenn man (.) im Zuge dieser Entwicklung bereit ist, Ressourcen zu teilen, darum ging das, ich habe auch immer (.) dafür (.) – einen Anteil zu bekommen an den Ressourcen unserer verfassten Kirchlichkeit über die klassischen Gremien. Und das ist der Weg, nicht über 'ne Anstaltsgemeinde oder so, wo man dann 'ne Zuweisung kriegt, sondern man muss in die Gremien rein und man muss die Strukturen besetzen. (HH_Int_Bernd_15.04.2021, Abs. 29)

Eine solche gemeinsame Verantwortung umfasst dann Rechte und die Verfügung über Ressourcen, aber auch die Pflichten, die damit einhergehen.

Dies stellt sich v.a. in Hamburg als eine komplexe Herausforderung dar, da die formale Leitung, wie oben dargestellt, in die Hierarchien der Landeskirche eingebettet ist. Für die Hauptverantwortlichen in Hamburg bedeutet es, dass sie Möglichkeiten zur Beteiligung schaffen müssen, die *niedrigschwellig* sind. Ein grosses Problem stellen dabei die »formalistischen Strukturen« dar, wie es Hannah beschreibt:

[U]nd die Leute aus dem Afrikanischen Zentrum wenn jetzt Frances, die kennst du ja auch (.), ich weiss, die verbrennen wir wenn wir die in den KGR holen, so toll wie's wäre, ne, weil dann ist es besser wir haben andere Leute da und (.) müssen irgend'ne Struktur schaffen, dass wir die Verbindung haben und wissen was deren Themen sind und die einfach oft einladen oder wie auch immer, also unsere Sitzungen [des Kirchengemeinderates, LK] SIND ja öffentlich [...], das finde ich total wichtig (.) aber mit unserer deutschen formalistischen Struktur verbrennen wir die Leute und VERGRAUELN sie eher (.) (B hustet). Und das war auch was, was ich befürchtet hatte schon bei Foly Show und Adel (.), dass uns das nicht gelingen wird und es hat sich bewahrheitet (.). Da sind wir einfach nicht, mit dieser Struktur nicht flexibel genug (.), beweglich, ich weiss es nicht, es läuft einfach da nicht gut. (HH_Int_Hannah (2)_14.07.2022, Abs. 36)

In Hamburg haben die Akteur:innen bereits vor einigen Jahren einen Versuch unternommen, die dargestellten Überlegungen zur Partizipation und Leitung

konkret umzusetzen.¹⁶⁵ In besonderem Masse bemüht man sich um die Wahl von Mitgliedern des KGR, die aus der ACC kommen.

Und an ander Sachen habe ich jetzt vergessen, was zu gucken, wie können wir Verantwortung auch übertragen bekommen von der Kirchengemeinde? So war bei der letzten KGR-Wahl, Kirchengemeinderatwahl, drei von unsere Mitglieder hier im Zentrum wurde GEWÄHLT. In, in Kirchengemeinderat und wir sind aktiv dabei und ja. Natürlich unsere Interessen finden hier Platz auf (unv. 1Sek.). Und das ist schon erstmal wirklich eine grosse Sch/Schritt auch, ja? Von 2004 Nebeneinander, dann International Gospel Gottesdienst, dann Konfirmationsgottesdienst, gemeinsame KGR mit mehr Menschen afrikanischer Herkunft und so weiter. Dass wir auch an die Entscheidung auch mit, mit BETEILIGT sind. Ja? Ist auch wichtig. (HH_Int_Hezekiah_11.06.2021, Abs. 22)

Dies bedeutet auch, dass die Mitglieder der ACC – insofern sie in die Landeskirche eingetreten und damit Glieder der Kirchengemeinde St. Ge-Bo sind – aktiv an der Wahl teilnehmen können und diese Gelegenheit auch wahrnehmen.¹⁶⁶

Dass Partizipation alleine aber noch keine Lösung des Grundproblems darstellt und die Ressourcen- und Machtfrage ein bleibendes und beständiges Thema in der Zusammenarbeit ist, zeigt sich jedoch in den für manche Akteur:innen ernüchternden Erfahrungen der letzten Jahre:

So (.), i/if I want to say (.) maybe there are decisions that are taken that are not so pleasing (.). I remember when we had to renovate the Café Mandela [gemeint ist das Gemeindehaus, in dem Café Mandela stattfindet, LK], 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

165 In Bezug auf die Gesamtleitungsebene wurde dort ein Konzept entwickelt, dass den Kreis der Mitarbeitenden deutlich erweitert und darin enthalten insbesondere die interkulturelle Beteiligung (haupt- und ehrenamtlich) fördern soll, s. Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde: Gemeindeleitung; Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde: Gemeindeleitung, 2020.

166 S. Abschnitt 2.2.3.3.

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)

Mit diesen Bemühungen, Verantwortung zu teilen, ist der besondere Kooperationsmodus, der bei der Nutzung des Kirchengebäudes der Erlöserkirche mit angrenzendem Gemeindehaus gepflegt wird, eng verbunden. Anstelle von Vermietern und Mietern oder Gastgebern und Gästen sollen die beteiligten Parteien einander als *Partner* verstehen. Dies führe ich im Abschnitt 5.2.5 aus.

4.3.4 Beziehung als Grundlage

Die Konflikte um Macht und Ressourcen und im Spannungsfeld zu den umgebenden kirchlichen (Leitungs-)Strukturen sind aus Sicht der Akteur:innen besonders problematisch, da sie im Kontrast zu der Beziehung stehen, die sie miteinander pflegen. Diese Beziehung hat für die Akteur:innen einen hohen Stellenwert, da diese Beziehung nicht nur persönliche Relevanz hat, sondern aus ihrer Sicht auch die *gemeinsame Verantwortung* für die Forschungsgemeinden trägt. Gemeinsame Verantwortung bedeutet organisatorische und inhaltliche Gestaltung unabhängig von formaler Zuständigkeit Einzelner. Verantwortung zu übernehmen, findet gerade unter Absehung formaler Bedingungen von Leitung statt. Verschiedene Personen können dann auch punktuell Verantwortung übernehmen oder übertragen bekommen, z.B. nur für eine konkrete Aktivität oder einen Zeitraum. Die gemeinsame Verantwortung kennt damit unterschiedliche Grade und Modi der Beteiligung.

Dieser Beziehungscharakter, wie ich ihn in der Analyse herausgearbeitet habe, ist vor dem Hintergrund der bereits dargestellten zentralen Normative zu verstehen. So gilt auch für die Teams der Verantwortlichen, dass die in ihnen mitarbeitenden Personen einander *als Verschiedene* verstehen. Die Akteur:innen formulieren zudem das tragende Motiv der *wertgeschätzten, bleibenden Verschiedenheit* als grundlegenden Charakter für ihre Beziehung. Die theologische Deutung dieses Motives vor dem Hintergrund der *Gemeinschaft in Gott* ist dabei stets mitzudenken. Auch ist darin das kritische Moment aufgenommen, dass *Offenheit* und *Pluralität der theologischen Deutungen* für eine interkulturelle Kirche wichtig sind.

4.3.4.1 Die Beziehung ist die Grundlage für die gemeinsame Verantwortung

Die Akteur:innen beschreiben besondere Qualitäten der Beziehung, die sie miteinander pflegen. Diese konsolidiert sich in einem ersten Schritt darin, dass es *Teams* gibt, die gemeinsam Verantwortung in den Forschungsge-meinden übernehmen. Die Beteiligten deuten die Beziehung der Mitglieder untereinander aus. In einer Atmosphäre der Wertschätzung der bleibenden Verschiedenheit zeigt sich ihrer Meinung nach, dass eine solche Beziehung tragfähig ist und auch Uneinigkeiten oder Unstimmigkeit sie nicht gefährden (können).

Am besten ist, man hat jemanden bei der Seite (lacht) und versteht sich vorher schon mit jemanden gut also man ist nicht nicht alleine, sondern man hat jemanden (.) mit dem man bisschen auch Streit und so aushalten kann (.) und man ist sozusagen als Teamwork im Grunde, reflektiert man sich gegenseitig immer auch in der Rolle, in der man sich gerade befindet und findet dann mit mit dem was dann passiert auch gemeinsam nen Weg. (HF_Int_Lukas_04.08.2022, Abs. 30)

Deshalb sei es wichtig, beschreiben die Akteur:innen, dass die persönliche Beziehung gut sei. Daher spielt auch die Langzeitperspektive eine wichtige Rolle. Über die Zeit wüchsen Vertrauen und gegenseitige Wertschätzung:

There is more understanding (.) from both context yeah more understanding, the reflexions are more now and more sens/sensible to each other because I I feel (.) it is very easy to push things to culture (.) but now we are sensitive to this (.) how you communicate (.) things changed. And because the, I I will call it in my own words: ›There is more VALUE for each other, we value each other in this work.« (.) Yeah. (HF_Int_Bishop_04.08.2022, Abs. 18)

Vertrauen erweist sich als fundamentale Basis für die gemeinsame Arbeit. Eine *vertrauensvolle* Beziehung ist für die Akteur:innen eine *verlässliche* Beziehung. Dazu kommt *Humor*, den die Akteur:innen als wichtigen Bestandteil ihrer Beziehung verstehen.¹⁶⁷

167 Als Randnotiz sei hier angemerkt, dass die gemeinsame Agende zur Einführung von Kirchengemeinderäten/Kirchenvorständen/Presbyterien der UEK und der VELKD eine Fürbitte vorschlägt, in der um Humor im Umgang miteinander gebeten wird. S. Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands/Union Evangelischer Kirchen: Be-

Miguel behauptet, dass er an Hermanns Lachen erkennen könne, dass etwas schlimmes/schlechtes passiert sei; »so« (er macht ihn nach und zeigt, als er »so« sagt, mit dem Finger auf Hermann und lacht dabei. Hermann und Georg lachen auch) würde er dann immer lachen. Er würde ihn so lange kennen, er könne das unterscheiden. Überhaupt sei Humor für alles wichtig. Es gäbe hier verschiedene Arten von Lachen und Witzen, er zählt einige auf. Irgendwann käme man dann bei den politischen Witzen an... (HF_TnB_D#1_IYSC_31.07.2021, Abs. 8)

Humor deute ich in diesem Zusammenhang als Ausdruck von Nähe und Vertrautheit in einer Beziehung: Die Akteur:innen vergewissern sich ihrer verlässlichen Beziehung, spielen mit ihrer Vertrautheit und bauen manchmal auch Spannungen ab, wenn sie humorvoll über Themen sprechen, die emotional belastet sind.¹⁶⁸

In der Analyse habe ich herausgearbeitet, dass auch Konflikte und Unstimmigkeiten in den Teams aufkommen und verhandelt werden. Dies gestaltet sich jedoch unterschiedlich.¹⁶⁹ Manche Konflikte werden direkt zur Sprache gebracht oder in der Interaktion konkret sichtbar, andere hingegen bleiben eher im Verborgenen und werden nur bedingt überhaupt thematisiert. So werden theologische Uneinigkeiten, wie im Abschnitt 4.2.3.2.5 dargestellt, nach innen (innerhalb der Teams) diskutiert und nach aussen (gegenüber den Teilnehmenden) nicht thematisiert. Anderes wird um der Gemeinschaft willen toleriert und verschwiegen. Neben Konflikten über die Zuständigkeit von Aufgaben, wie es im Folgenden im Umgang mit den Ehrenamtlichen deutlich werden wird, äussern manche Akteur:innen auch Unzufriedenheit über die nicht vollständig umgesetzte geteilte Verantwortung und Ressourcen.

4.3.4.2 Die geistliche Gemeinschaft der Verantwortlichen

Für die Akteur:innen spielt jedoch auch eine Dimension geistlicher Gemeinschaft im Team derer, die gemeinsam Verantwortung tragen, eine zentrale

rufung, Einführung, Verabschiedung (= Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, 4, Teilbd. 1), Hannover: Luth. Verl.-Haus, 2012, 239.

168 Ein Beispiel habe ich im Abschnitt 4.1.2.1.2 ausgeführt.

169 Aufgrund der Datenlage lassen sich hierzu nur wenige Beobachtungen anstellen. Es wurde deutlich, dass die einzelnen Personen sich sehr unterschiedlich überhaupt zu diesem Thema äussern möchten. Während es für manche wichtig war, auch diesen Aspekt in der gemeinsamen Arbeit zu benennen, wichen andere der Frage nach Unstimmigkeiten aus.

Rolle. Vor dem Hintergrund der Deutung der Gemeinschaft in Gott schätzen die Akteur:innen den persönlichen religiösen Austausch und das gemeinsame Gebet als Formen geistlicher Gemeinschaft. Insbesondere ein Gebet, das als Rahmung der gemeinsamen Arbeit gesprochen wird, spielt eine wichtige Rolle für sie. Die Akteur:innen verstehen diese gemeinsame religiöse Praxis als Ausdruck ihrer Beziehung zueinander und zugleich als Ausdruck ihres gemeinsamen Grundes in der Gemeinschaft in Gott:

Ich glaube (.) in unserem Team, ES IS für diejenigen, die da gar keinen Bezug zu haben, ist das kompliziert bei uns, [...] weil es auch viel einfach damit zu tun hat, dass man diesen Ort auch als so nen Ort wahrnimmt, wo man/wo man geistlich, spirituell auch irgendwie auftanken kann, vor allem CHRISTLICH spirituell. [...] Ja (.) das ist jetzt sozusagen im Rahmen unseres/unseres Sommers jetz' nicht ganz so intensiv weil man/man kann ja mitsingen und so weiter und das ist/das ist nicht so intensiv aber im Winter ist das halt ne ganz andere Frage, weil man sozusagen auf einfache Arbeiten zurück geworfen ist, auf die Gemeinschaft, die man miteinander hat und da grade die geistliche Zeiten, die Zeiten sind, wo man einfach auch Zeit hat, miteinander zu reden. (HF_Int_Lukas_04.08.2022, Abs. 50–62)

Diese Besinnung auf die geteilte Gemeinschaft in Gott bestärkt zum einen den Beziehungscharakter der Leitungsteams, wenn die gemeinsame religiöse Erfahrung dezidiert Raum erhält. Die Praxis des gemeinsamen Gebets lässt sich zum anderen als Ausdruck der *geistlichen Leitung* verstehen. Mit dem Begriff *geistliche Leitung* wird in der Theorie dezidiert die Leitung in der Kirche bezeichnet, die in ihrem Inhalt auf Kirche bezogen ist und sich durch den »Göttlichen Geist« eingesetzt versteht.¹⁷⁰ Die Akteur:innen besinnen sich in diesem Sinne auf den Zusammenhang und den Grund für ihre gemeinsame Verantwortung und Organisation, nämlich die Vision einer interkulturellen Kirche

170 Peter Böhlemann/Michael Herbst: Geistlich leiten. Ein Handbuch, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, 22. S. auch Hauschildt/Pohl-Patalong: Kirche, 2013, 396–400. Böhlemann und Herbst haben gemeinsam mit Hans-Jürgen Abromeit das Konzept der Geistlichen Leitung maßgeblich entwickelt und geprägt, s. Böhlemann/Herbst: Geistlich, 2011; Hans-Jürgen Abromeit: Evangelisation, Spiritualität und Leitung (= Runder Tisch für Evangelisation 2018), Kloster Volkenroda, 2018. Die Schreibweise mit Grossbuchstaben wählen die Autoren aus konzeptionellen Gründen, s. Böhlemann/Herbst: Geistlich, 2011, 11.

als Gemeinschaft und die Gemeinschaft in Gott, in der sie sich verbunden fühlen.

4.3.4.3 Die fähigkeitsorientierte Arbeitsweise

Die Akteur:innen beschreiben ihre gemeinsame Arbeitsweise vor dem Hintergrund der Beziehung, die sie miteinander pflegen, als eine Form des *fähigkeitsorientierten Arbeitens*.

[U]nd Hezekiah bringt in die KonfirmandInnen-Arbeit eine ganz spezielle (.) mir bis dato fremde Spiritualität mit ein (.), also nochmal so 'n (.), so 'n gelebtes, weisst du, so 'n gelebtes (.) aus der Erfahrung gespeistes spirituelles Verständnis (.) und das finde ich total (.) wertvoll, weil es mein eigenen, häufig wie ich merke oder gemerkt habe (.) sehr gerahmten Blick auf manches ziemlich aufrecht, ja, also ich musste mich total daran gewöhnen, dass Hezekiah eben keine Pläne macht für ein Konfer, ne, so (beide lachen kurz, 2 Sek.) das sieht er anders total lockerer und es wird schon (4), da (.) lernen wir glaub ich voneinander so [...] und er bringt (.), er bringt eben ganz selbstverständlich etwas ein was (.) was ich nicht habe, so ja. Das das das ergänzt sich glaub ich klasse und ich meine oder ich glaube, dass auch die Konfis das spüren (.) [...] es ergänzt sich gut und ich glaube das ist wirklich so, es ergänzt sich irgendwie (.) und so in unser kompletten Unterschiedlichkeit kommen wir da gut miteinander zurecht (.). Ja das ist vielleicht (.) einf/vereinfacht. (HH_Int_Hannah (2)_14.07.2022, Abs. 2)

In dieser Deutung spiegelt sich das vertrauensvolle Verhältnis, das die Akteur:innen für die Teams beschreiben. Im Vertrauen aufeinander können die einzelnen Personen dezidiert ihre Fähigkeiten einbringen und dadurch gemeinsam arbeiten. Ein zweites wichtiges Moment in dieser Deutung weist wiederum auf die Wertschätzung der bleibenden Vielfalt hin. Die Akteur:innen erfahren ihre Fähigkeiten als *einander ergänzend*, ihre gemeinsame Organisation profitiert demnach von der Verschiedenheit der beteiligten Akteur:innen.

4.3.5 Das Selbstverständnis der Teams

Die Akteur:innen formulieren verschiedene Aspekte, die das Selbstverständnis der Teams beschreiben. Dazu zählen die Bedeutung unterschiedlicher Rollen oder Funktionen innerhalb der Teams, die Konstitution des Leitungsteams, die Formulierung einer gemeinsamen Haltung, die nach aussen hin vertreten

wird, und die Relevanz von Netzwerken für das erfolgreiche Arbeiten in den Forschungsgemeinden.

4.3.5.1 Schlüsselpersonen

In Kapitel 2 wurde ersichtlich, dass in beiden Forschungsgemeinden ein Initialmoment entscheidend war, das die interkulturelle Arbeit begründete. Dieses Initialmoment hat eine stark personale Komponente. Die Initiativpersonen haben eine längere Geschichte mit den Forschungsgemeinden und stellen für die Teams wichtige Personen dar – sie sind nicht nur in der Gegenwart Ideengeber:innen und Ausführende, sondern haben bereits viel Erfahrung, auch im Umgang mit Rückschlägen und Schwierigkeiten.

Die Bedeutung dieser Personen für die Forschungsgemeinden wird von den Akteur:innen zwar als hoch eingeschätzt, ihre stark zentrierende Rolle wird aber durchaus auch ambivalent wahrgenommen. An der Beteiligung der Schlüsselpersonen wird zunächst die *zeitliche Perspektive* deutlich. Mittlerweile hat ein Generationswechsel in den Teams der Verantwortlichen begonnen (Himmelsfels) bzw. stattgefunden (Hamburg).¹⁷¹ Dieser Generationswechsel wird von vielen Seiten begrüßt – während er zugleich mit der Sorge verbunden ist bzw. war, ob die gemeinsame Arbeit auch ohne diese wichtigen Personen bestehen könne. Die schrittweise Ablösung von den Schlüsselpersonen wurde auf dem Himmelsfels durch einen kurzfristigen Ausfall einer Schlüsselperson schon zu einem früheren Zeitpunkt unfreiwillig erprobt. Sie führte zu einer positiven Erfahrung der Tragfähigkeit:

Als eine Person aus dem Leitungsteam länger gesundheitlich ausfiel. Das war (6 Sek. Verbindungshänger) das war ein krasser Moment, glaube ich, für den Berg. Weil er auf einmal ohne diese Person funktionieren musste und das hätte, das hätte auch schiefgehen können, ist es aber nicht. Und ich glaube das ist halt so ein – dadurch ist es halt sehr gestärkt wieder rausgegangen. Auch in der Zeit dann natürlich wieder mit Leuten, die total intensiv auch in das Loch gesprungen sind, ne, [...] Also es gibt dann so Leute, die springen irgendwie in die Löcher (.) und das weiss der Berg jetzt auch ein Stück weit immer mehr. Also es ist immer mehr Selbstbewusstsein, dass Dinge, die nicht

171 Es fand in Hamburg bereits ein vollständiger Wechsel der zentralen Personen, die noch der ursprünglichen Generation angehört haben, statt. Auf dem Himmelsfels hat ein Wechsel einer zentralen Person vor kurzer Zeit stattgefunden (Herbst 2022), zuvor gab es Phasen, in denen einzelne Leitungspersonen aus verschiedenen Gründen auch über längere Zeiten abwesend waren.

funktionieren, (.) auch nicht funktionieren müssen unbedingt und dass es irgendjemanden gibt, der es vielleicht auffängt. (HF_Int_Georg_16.02.2021, Abs. 76)

Die Akteur:innen deuten die Erfahrungen mit dem Generationswechsel so, dass es mittlerweile geglückt sei, Organisations- und Verantwortungsstrukturen zu etablieren, die eher personenunabhängig funktionierten.

And that is also, I think, it's also a story. That even if I'm not there, even if David is not there, it's going on. People are coming in, you know? If Gerd is not there, you have people coming in. It lives. From the structure and that is – how do you say it? Nachhaltig. That's really important. (HH_Int_Hezekiah (2)_13.07.2022, Abs. 61)

Ein zweiter wichtiger Aspekt ist die Rolle von Einzelnen als Brückenbauer:innen zwischen verschiedenen Personen oder Gruppen.

Yeah, then of course it is something that of course (.) as the the the chairman of the African Christian Council, like we see it to the not all the African pastors in Hamburg. I mean we have over 80 African churches in Hamburg (.) who are somewhere having their services now and while others already had their services, so i/it is of course that I am part of the IGS team and participates in it, encourages the pastors as well WHO CAN. You know to say: ›Okay, you know what? If our chairman is part of it, then it is a good thing. And we can do that.‹ And also the community as well, it gives a good a good image of what we are doing. And it creates, it makes, it opens doors for (.) other (.) Christians, you know, from other communities, from other churches, who also you know wants to participate in the service. Because what happens is also that sometimes you also have African (.) believers who are from other church probably because of one appointment or the other, who couldn't go to the regular service, they can come over here and then have the service and that's it. So of course it helps them to know, that if our pastor is participating, then it is ok, is is ok. (.) Yeah and that's is (.) yeah, no it helps, it helps, it helps (.) it helps. Because it is now not just something that THEY are doing, it's something that WE are doing. (.) You know, like today during the service (.) some of the members, some of our members who came, of course (.) after the service: ›Wow it was great, it was good.‹ And [...] yeah, it helps them to know that it is ok. (.) You know, it is okay because though it is not (.) how we do our service, but it's ok. (HH_Int_David_10.04.2022, Abs. 58)

Solche Brückenbauer:innen nehmen eine zentrale Rolle ein – sowohl innerhalb der Teams als auch nach aussen in der Beziehung zu anderen Gemeinden, Personen oder anderen Organisationsstrukturen. Oft leisten sie eine Art interkultureller Übersetzungsarbeit und vermitteln zwischen verschiedenen Seiten, die sich möglicherweise sonst schlecht(er) verstehen, indem sie z.B. für eine gelingende Kommunikation sorgen.¹⁷² Wie im Beispiel oben beschrieben, kann sich diese Brückenfunktion auch in einer konkreten Mitarbeit an interkulturellen Aktivitäten äussern, wodurch Vorbehalte abgebaut werden. Als Personen, die mit vielen in Kontakt stehen, sind sie häufig auch für die Beziehungen innerhalb des Teams wichtig.

In Hamburg wird diese Ablösung von den Initiativpersonen und dem Projektcharakter zudem dadurch gestützt, dass mittlerweile von der mittleren Leitungsebene (dem Kirchenkreis) eine längerfristige strukturelle und finanzielle Anerkennung gewährleistet wird.¹⁷³

Die vorangestellten Deutungen der Akteur:innen zur Rolle verschiedener Personen in den Teams lassen sich im Kontext des Charisma-Begriffs vertiefen. Mit *Charismen* werden ursprünglich (im neutestamentlichen Zusammenhang v.a. paulinischer Texte) von Gott geschenkte Begabungen Einzelner und

172 Diesen Punkt betont auch Kahl, s. Werner Kahl: Zur Praxis von Gottesdiensten in interkultureller Begegnung, in: Woldemar Flake/Fritz Baltruweit (Hg.): Wege zu interkulturellen Gottesdiensten. Impulse für die Entwicklung von Gottesdiensten: Dokumentation, Reflexion, Hannover: Haus Kirchlicher Dienste der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers, 2016, 27–39, hier 31.

173 So erklärt es z.B. Hezekiah: »Because the work we are doing here, it's it's very important work for the society, ja, and I am happy that the church recognizes that and people, you know, totally they recognize what we are doing, and they are giving us the support we need for that. There are talks about reduction in many areas of our church nowadays but my Vorgesetzter told me some time ago/I don't know/Yes, ›Ihr müsst eine schützende Hand auf euch haben‹. Weil keiner denkt irgendwie hier irgendwas zu machen, abzukürzen oder so weiter.« (HH_Int_Hezekiah (2)_13.07.2022, Abs. 81)

der Gemeinde als Ganze bezeichnet.¹⁷⁴ Zentral ist der Bezug der Charismen auf die Gemeinde.¹⁷⁵

Charismen in ihrer Relevanz für die Gemeinschaft leisten an dieser Stelle einen Beitrag zum Selbstverständnis der Teams der Verantwortlichen in ihrem Verhältnis zu den Initiativ- und Schlüsselpersonen. So ist die Rolle dieser Personen i. S. einer *gemeinschaftsorientierten Funktion* zu verstehen, die auf eine Befähigung der *Einzelnen* und der *Gemeinschaft* zielt.¹⁷⁶ In der Ablösung von diesen Schlüsselpersonen lässt sich das Zurücktreten dieser Förderung der Charismen erkennen, wenn die Gemeinschaft beginnt, sich selbst zu tragen.¹⁷⁷ Das Charisma der Initiativ- und Schlüsselpersonen kann dann als Befähigung verstanden werden, die im Sinne eines Dienstes für die Gemeinschaft wirken. Die Forschungsgemeinden haben von den Charismen der Initiativ- und Schlüsselpersonen profitiert und sind als Gemeinschaften in ihrem eigenen Charisma konstituiert und gestärkt worden.

Das Moment der *Verstetigung*, das aus diachroner Perspektive an den Schlüsselpersonen sichtbar wird, zeigt sich auch in der Deutung der Entwicklung der Forschungsgemeinden, die die Akteur:innen zum Ausdruck bringen.¹⁷⁸ Für die Akteur:innen auf dem Himmelsfels ist diese Entwicklung in einer Ambivalenz *zwischen Stabilität und Flexibilität*, zwischen Sicherheit und

174 S. Sabrina Müller: Amt und Charisma. Von den Charismen in der Gemeinde und dem Charisma der Gemeinde, in: Stefan Krauter/Matthias D. Wüthrich (Hg.): *Ordination: Grundfragen und Impulse aus reformierter Perspektive*, Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich, 2023, 87–100, hier 87–90; John H. Schütz: Art. Charisma IV. Neues Testament, in: TRE online, 688–693; Michael N. Ebertz: Art. Charisma II. Neues Testament und älteres Christentum, in: RGC⁴ online.

175 Kellner führt in einer vergleichenden Studie aus, dass Charisma im Kontext des Gemeindeaufbaus (Kellner: *Oikodomik*) in den letzten Jahrzehnten als Begriff wiedergewonnen worden sei, s. Kellner: *Charisma*, 2011, 81–185; resümierend: 185.

176 »Zum einen in einem individuellen und innergemeindlichen Sinne als Beauftragung, die individuellen Charismen in der Gemeinde zu erkennen und zu fördern, mit dem Ziel die theologische Alltagskommunikation und die gelebte Theologie diverser Christ:innen zu unterstützen. Zum anderen aber in einem gemeinschaftlichen Sinn als Beauftragung, das Charisma einer Gemeinde zu fördern und gemeinsam weiterzuentwickeln.« S. Müller: *Amt*, 2023, 93.

177 Auf eine ähnliche Entwicklung weist Müller in zwei Beispielen hin, s. aaO., 95–97.

178 Die Entstehungserzählungen habe ich in den Abschnitten 2.1.2 und 2.2.2 kurz umrissen. Im Abschnitt 5.3.2 gehe ich noch einmal auf sie ein und analysiere ihre Funktion für die Forschungsgemeinden.

Freiheit begriffen. Zum einen haben sich allmählich Strukturen der Organisation ausgebildet, die dem Himmelsfels eine gewisse Stabilität verschaffen. Dies wird durch die zunehmende finanzielle Absicherung und die formalen Regelungen möglich, die sich aus der Zunahme von Netzwerkarbeit und Aktivitäten ergeben haben. Diese Verstetigung bedeutet für die Akteur:innen zum einen Stabilität und Sicherheit in ihrer Arbeit, die es ihnen möglich macht, sich wieder ihrer eigentlichen Aufgabe zu widmen: die Arbeit mit Menschen.

[D]a wird halt die Frage sein, ist da immer die Kontinuität an, an Personal da, auch jetzt, wo es zum Beispiel diese ganzen Bürgerarbeiter und so nicht mehr in der Masse gibt, wird, wird man das von der Bausubstanz gut halten können? Und wie viel, wie viel Kraft werden solche Prozesse fressen? Wenn man sich eigentlich auf etwas ganz anderes konzentrieren will, nämlich Menschen zusammenbringen. (HF_Int_Georg_16.02.2021, Abs. 80)

Zum anderen äussern sie auch eine gewisse Zurückhaltung über den Nutzen solcher Verstetigung. Die programmatisch gewollte Verschiedenheit der Menschen brauche auch eine gewisse Flexibilität und Offenheit, damit diese Verschiedenheit nicht nivelliert wird. Ein gewisses Oszillieren zwischen Struktur und Öffnung dieser Strukturen ist für sie daher wichtig.

[U]nd, und das sind dann so Sachen, mit denen musst du dealen, die machen es ja auch irgendwie spannend. Ne, also du musst ja die ganze Zeit irgendwie reagieren und, und so arbeiten und von der Hand in den Mund und ich glaube (.) mit diesen Veränderungen und mit der, mit der Struktur, mit den Leuten, die halt auch standardmässig da sind, du musst nicht immer gucken, wer ist denn nächste Woche da und würde uns bei dem Camp helfen. Wen können wir denn – wer hat denn dieses Jahr Abi gemacht und hat jetzt bis zum Studium drei Monate Zeit, den können wir jetzt immer ehrenamtlich hier anfragen, bis er keinen Bock mehr hat, uns zu helfen. All diese Sachen sind halt nicht mehr so notwendig, weil es diese Strukturen gibt. (HF_Int_Georg_16.02.2021, Abs. 66)

Aus Organisationsentwicklungsperspektive zeigt sich in der teilweisen Ablösung der Verantwortung von den Gründungsmitgliedern in beiden Forschungsgemeinden, die jeweils als Projekte begonnen haben, ein erstes Moment der Verstetigung der Arbeit und ihrer Organisation. Ein zunächst zeitlich begrenztes Vorhaben mit Projektcharakter ohne gefestigte Form hat sich über die Zeit seit der Gründung verstetigt. Mittlerweile können ordnende

(soziale) Strukturen ausgemacht werden, insbesondere auf der Ebene der formalen Leitung.¹⁷⁹ Dies bietet sowohl Stabilität und Sicherheit, stellt aber zugleich eine Begrenzung der Unabhängigkeit dar. Mit der erfolgten Ablösung der Initiativpersonen hat sich gezeigt, dass Leitungs- und Ordnungsstrukturen in den Forschungsgemeinden *eher funktional als personal* ausgerichtet sind. Das Charismatische in seiner Rolle als gemeindekonstitutives Element ist stärker zurückgetreten. Dies ist ein Zeichen dafür, dass in beiden Forschungsgemeinden der Übergang von einem zeitlich begrenzten Projektcharakter zu einer Organisation bzw. einer stärker strukturierten Organisationsform stattgefunden hat.

4.3.5.2 Die Konstitution der Teams der Verantwortlichen

Die Konstitution des Teams der Verantwortlichen lässt sich an verschiedenen Punkten festmachen, die sowohl die Konstituierung als beständig wiederkehrenden Prozess als auch die Konstitution im Sinne der Verfasstheit beschreiben.

Wer alles Mitglied des Teams der Verantwortlichen ist und in welcher Funktion und Rolle, wird zunächst im *Selbstverständnis* der Teams festgelegt. Zwar gibt es aus Sicht der Akteur:innen eine grundsätzliche Offenheit, in der erst einmal alle mitmachen dürfen; dennoch formulieren sie auch Kriterien, die die Mitgliedschaft in den Teams begrenzen. Auf dem Himmelsfels wird thematisiert, dass es gewisse weiche Kriterien für die Zugehörigkeit zum Team der Verantwortlichen gibt.

Wir sind (.) glaub ich nicht mehr so, dass wir JEDEN in unser Team hineinnehmen, auch wenn manchmal das Gefühl ist, (lacht) [...] einfach weil weil es da schon irgendwie (.) auch ein fragiler Haufen ist, der wir sind (lacht .) [...] und da ist es glaub ich (4 Sek.), was wir gegenseitig voneinander am meisten brauchen, ist 'ne gewisse LOYALITÄT also zu sagen: ›Hey Mann, auch wenn was schief geht, sind wir bereit noch miteinander zu reden, weil nur das die Basis ist von dem, was man miteinander (?) klären kann‹ (.) (HF_Int_Lukas_O4.08.2022, Abs. 38)¹⁸⁰

179 Insofern stellt schon die Ausführlichkeit, in der die Akteur:innen die Strukturen, Leitung, Organisation und Verantwortung thematisieren, einen Hinweis auf die Langfristigkeit und Entwicklung der beiden Forschungsgemeinden dar.

180 Am Rande wurde erzählt, dass es auch gescheiterte Versuche gab, andere ins Team aufzunehmen bzw. Einzelne nach einiger Zeit (aus verschiedenen Gründen) wieder gingen.

Verbindlichkeit und Verlässlichkeit sind für das bestehende Kernteam von grosser Bedeutung. Ähnlich zeigt sich auch in Hamburg, dass Verbindlichkeit und Verlässlichkeit auf Dauer wichtige Werte sind.¹⁸¹ Aber auch die im Abschnitt 4.2.3.2.4 formulierte *Toleranz* und v.a. im Umkehrschluss die *Begrenzung des Tolerierbaren* nennen die Akteur:innen als Kriterien der Zugehörigkeit.¹⁸² Konkret heisst dies: Wer der theologischen Offenheit und Toleranz, die konstitutiv für die gemeinsame Arbeit sind, nicht zustimmt, kann nicht Teil des Teams sein. Aber auch umgekehrt gilt: Wer den Grenzen des Tolerierbaren nicht zustimmt, muss ebenfalls ausgeschlossen werden.

Ne, wobei, das muss ich auch sagen (.), also wir hatten mal, wir hatten über diese Jahre (.) mal den einen oder anderen der da auch versuchte mitzumachen (.) und die dann eher so eng gewesen sind, weisst du, die so ihr Ding dann auf jeden Fall da drinnen haben wollten, wie zum Beispiel diese litu/also stark liturgischen Musik oder so [...] oder auch so Geschichten, wie oder was, und das kam dann jetzt vom einem Pfingstler (4), ein a/ein Ruf zum Altar (.), ne, also [...], as an invitation for the people to (.), wie sagt man so schön (.), to give their life to Christ oder so, weisst du (I lacht kurz), das ist was Typisches von vielen Pfingstkirchen. Dann haben wir aber gesagt so im im Team (.), dass – also das war jemand, der immer mal eingeladen hat zum zum Gottesdienst/Ne, das wollen wir nicht, ne (.), »weil wir möchten keine Leute unter Druck setzen im Gottesdienst.« (.) Dann hat der gesagt: »Dann komme ich auch nicht.« (HH_Int_Gerd (2)_21.07.2022, Abs. 14)

Eine weitere Dynamik, die die Zugehörigkeit zum Team zum Inhalt hat, zeigt sich in einer Praktik des Erzählens, die ich im Abschnitt 5.3.5.2 darstellen werde.

In beiden Forschungsgemeinden kristallisierte sich zugleich heraus, dass die organisatorische und dauerhafte Verantwortung v.a. durch die Hauptamt-

181 So gibt es z.B. durchaus auch kritische Rückfragen innerhalb des IGS-Vorbereitungsteams, weil eine Person sich über längere Zeit nicht zu den Vorbereitungssitzungen abmeldete.

182 Insgesamt lassen sich über das Thema des Ausschlusses aus dem Team nur bedingt Aussagen machen, da über Konflikte v.a. aus der Retrospektive berichtet wurde. Häufig waren dann die anderen Beteiligten nicht mehr als Gesprächspartner:innen erreichbar. Bei einzelnen Gelegenheiten wurde mir in Feldgesprächen berichtet, dass es auch Teammitglieder gab, die gebeten wurden zu gehen oder freiwillig gingen bzw. nicht wiederkamen, diese Entwicklungen konnte ich jedoch nicht nachverfolgen.

lichen wahrgenommen wird. Für Hannah ist dies sowohl eine Stärke als auch eine Schwäche:

Das nehme ich aber als sehr bereichernd wahr, tatsächlich. Weil es zum einen (.) die Leute entlastet, ja, die sich Kirchengemeinde verbunden fühlen. Ich muss nicht sagen, ihr müsst Woche für Woche da sein. Und WIR (.) von uns, also vom hauptamtlichen Standpunkt aus, wir wissen, wen wir ansprechen können für bestimmte Projekte, weil wir die Leute kennen, weil wir wissen, wer wo seine Fähigkeiten, Stärken und vor allen Dingen auch seine Lust hat (HH_Int_Hannah_03.06.2021, Abs. 6)

[U]nd es braucht (.) Leitung. [...] Und zwar Leitung in dem Sinne, dass es gelingt, Menschen miteinzubinden mit all ihren Kompetenzen, und auch dem, was sie mitbringen. (.) Aber eben an gewissen Stellen (.) auch vorzugeben. Also das haben wir immer wieder gemerkt, dass die Sehnsucht danach, dass, so blöd das auch klingt, ja, wir wollen ja weg von dieser Pastorenkirche, sondern wir wollen, ja, das Priestertum aller Gläubigen und (6 Sek.) aber [...] dann doch diese Sehnsucht danach besteht, dass was vorgegeben wird, dass Menschen (.) ja, die, die warten auf Ideen, die warten auf Ideen und dass man sagt: ›Jetzt versuchen wir mal diesen Weg und wir bitten euch, da mitzugehen.‹ Ja. (HH_Int_Hannah_03.06.2021, Abs. 26)

Hauptamtlichkeit wird nicht dezidiert als Kriterium für die Mitarbeit genannt, zeigt sich aber de facto häufig als Begleiterscheinung in der Zusammensetzung der Teams. Für Ehrenamtliche kann es u.U. schwierig sein, die zeitliche Flexibilität und Kapazitäten zu schaffen, die für die Mitarbeit notwendig sind.¹⁸³

183 Dies zeigt sich z.B. in der Szene in einem Vorbereitungstreffen für den IGS, bei dem ein Auswertungstreffen vereinbart werden soll. »Nun soll noch ein neuer Termin für die zweite Runde der Evaluation gefunden werden. Es geht ein bisschen hin und her: Samstag? – ich kann keinen im Mai oder Juni – Hm, Freitag? – eher schwierig... schliesslich schlägt jemand vor, einen Termin über Mittag zu machen. Alle nicken. Dann sagt Hannah aber: ›Wir müssen noch mal überlegen – beim letzten Mal waren viele mit dabei, die können dann alle nicht mitmachen, wenn wir über Mittag und nicht am Abend uns treffen. Ich fände es eigentlich schön, alle können wieder dabei sein.‹ Hezekiah stimmt ihr zu: ›Ja, das wäre wichtig. Die waren alle so gut dabei.‹ Trotzdem findet sich kein anderer Termin – man einigt sich darauf, dass doch der Mittagstermin angefragt werden soll. Gerd sagt: ›Vielleicht haben wir ja Glück, Hannah, und sie können.‹ » (HH_TnB_B#2_Vb IGS_24.03.2022_online, Abs. 15)

Auf dem Himmelsfels ruft das Verhältnis zwischen dem stehenden Kernteam, das ständig vor Ort ist, und dem erweiterten Kreis der (ehrenamtlichen) Mitarbeitenden immer wieder Konflikte hervor. Diese entzündeten sich v.a. an den Graden der Verantwortung und Zuständigkeiten der Einzelnen und als Gesamtteam und an misslingender Kommunikation.

Während eines Camps entsteht ein Konflikt zwischen Teilnehmenden. Lukas, Georg und ein Team von Bobs vertreten unterschiedliche Meinungen, wie damit umzugehen sei:

Bobs und Lukas und Georg diskutieren – entscheiden tun letztlich Lukas und Georg. Lukas sagt später: ›Das ist ja auch der Punkt, wo wir das machen müssen, das ist für die Bobs zu viel.‹ Georg und Lukas wollen eine offene Aussprache, Georg versucht, Perspektiven zu vermitteln (das, würde ich [LK] sagen, gelingt nur bedingt). Lukas sagt später, man müsse auch bereit sein, sich andere Meinungen anzuhören und sich auch ›belehren‹ zu lassen. Und in diesem Fall sei auch klar gewesen, dass die Bobs die Position des Teams/des Himmelsfels nicht mittragen würden. Man müsse im Prozess auch aus der Leitungsposition darüber reflektieren, was passiert. (HF_TnB_E#5_HC_21.10.2021, Abs. 6)

Mit der Fluidität und den daraus entstehenden Herausforderungen verbinden die Akteur:innen nun eine Kommunikationsaufgabe. Es gibt die wichtige Aufgabe der *Moderation innerhalb des Teams*, um die Verschiedenheit und die unterschiedlichen Rollen auffangen zu können und produktiv werden lassen:

Also findet sich die Person, die sagt, ich stelle mich hier rein und ich bremsenach allen Seiten aus und ich schütze die ganze Zeit immer die eine Seite vor der anderen und halte die Prügel aus und GLEICHZEITIG bin ich der Verbindende, der, der dafür sorgt, dass die Seiten sich auch gegenseitig beschenken. Ich weiss nicht, ob das – das ist kein natürliches, menschliches Verhalten. Da musst du jemanden haben, der es, der es lenkt. Also da kann man so viel ›Ja, das ist Jesus, das ist Jesus hier an diesem Ort‹ (.), wuah, ich bin da, ich bin da, glaube ich, zu viel Realist. Ich, ich würde wünschen, dass das so wäre, aber ich erlebe das halt nirgendwo anders, deshalb bin ich da ganz vorsichtig. [...] Ja, das ist ganz viel Jesus, es ist aber auch ganz viel moderierter Jesus. (HF_Int_Georg_16.02.2021, Abs. 80)

Dies zeigt sich in praxeologischer Hinsicht z.B. in der Aufmerksamkeit der Akteur:innen für eine ausgewogene Kommunikation, in der alle zu Wort kommen sollen.¹⁸⁴

Die flexible Zugehörigkeit zu den Teams, die offen und zugleich durch Kriterien bedingt ist, weist auf. Zum einen können so auch punktuell Kräfte mobilisiert und damit die hauptamtlichen Mitglieder des (Kern-)Teams entlastet werden, zum anderen müssen der unterschiedliche Wissensstand und die unterschiedlichen Grade an Verantwortung, die häufig mit Haupt- und Ehrenamtsstatus verbunden sind, beständig moderiert werden.

4.3.5.3 Die Sichtbarkeit der gemeinsamen Verantwortung

Die gemeinsame Verantwortung und das dahinter stehende interkulturell-kritische Moment zeigen sich schliesslich in der Überzeugung der Akteur:innen, dass die gemeinsame Organisation und Verantwortung auch *nach aussen hin* erkennbar sein sollen.

Dies bedeutet für die Akteur:innen, eine gemeinsame inhaltlich(-theologische) Haltung nach aussen gegenüber anderen Gruppen oder Personen zu vertreten:

But we always find a way, you know, to to make sure that such points doesn't divide us but then that we (.) we find a way to say: ›Okay, you know what? At this point we are not the same, so let's go ahead and look for something that we are both of us, you know, can defend.‹ And de/use that to encourage the people to hear us and then also to (.) one was to understand that ICS, you know, is a combination of churches. And therefore (.) it will be wrong for any pastor to, you know, impress what he (.) believes or what the church believes because they are not just your members. These are communities of membr/of members coming from – so nobody can now, you know, it would be wrong for anybody to say: ›No, it MUST be this.‹ (HH_Int_David_10.04.2022, Abs. 8)

Hier zeigt sich erneut, dass um der Gemeinschaft und in diesem Fall um der gemeinsamen Organisation und Verantwortung willen darauf verzichtet wird, eine, hier: theologische, Deutungshoheit auszuüben und lediglich eine einzige Deutung darzustellen. Die gemeinsame Verantwortung der Teams wird hier in einer gemeinsam vertretenen Haltung oder Meinung ausgedrückt. Es wird auf das Gemeinsame abgehoben – auch wenn im Team intern noch um eine

184 Beispielsweise in Fragerunden, in denen alle ihre Meinung äussern dürfen, aber auch durch gezielte Nachfragen.

gemeinsame Haltung gerungen wird. Im Abschnitt 4.2.3.2.5 habe ich bereits aufgezeigt, dass sich eine solche gemeinsame Haltung auch in einer stillen Toleranz ausdrücken kann.

Die gemeinsame Leitung wird auch praktisch sichtbar.¹⁸⁵ So wird der Konfi-Kurs in Hamburg explizit im Team gestaltet. Hezekiah und Hannah treten stets zu zweit auf. Auf einem Elternabend für eine neue Konfigruppe stellen sie den Plan für die Konfirmand:innenzeit vor:

Hezekiah und Hannah wechseln sich i.d.R. ab, manches scheint in der Zuständigkeit abgesprochen, Hannah fragt Hezekiah auch manchmal: ›Willst du noch was ergänzen?‹ Oder sie verweisen auf die jeweils andere Person, dass sie eine Frage beantworten soll. Beide sprechen Deutsch. Thematisch möchten sie einen kurzen Überblick darüber geben, was überhaupt in der Konfi-Zeit passiert und fragen nach Befürchtungen und Wünschen. (HH_TnB_B#2_Konf_05.08.2021, Abs. 18)

Sie zeigen durch ihr gemeinsames Auftreten und ihre kommunikative Praxis, dass sie organisatorisch und inhaltlich den Kurs gemeinsam leiten und gestalten.

4.3.5.4 Netzwerke

Die Akteur:innen beschreiben Netzwerke als eine wichtige Ressource für ihre Arbeit. Zum einen geht es dabei um die Kontakte und Beziehungen, die als Ressource dienen können. Zum anderen haben diese Netzwerke selbst eine gewisse gesellschaftliche Relevanz, weil sie zu einer Stabilität im sozialen Miteinander beitragen. Dies findet auch bei anderen gesellschaftlichen Akteuren Resonanz, wie sich in folgender Szene zeigt:

In Hamburg veranstaltet das SCHORSCH im Sommer 2022 ein Fest in einem Park, das als Ersatzveranstaltung für die erneut abgesagte Stadtteilstadtteilfreizeit auf Sylt gedacht war und daher ein explizites Fest für den ganzen Stadtteil sein sollte:

Ziemlich früh, schon kurz nach 14.00 Uhr, sehe ich jemanden in Polizeiuniform und wundere mich kurz: ob sie wohl kontrollieren kommt? [...] Die

¹⁸⁵ In einem weiter entfernten Schritt ist auch die liturgische Konzeption des IGS, in dem immer im Dialog gepredigt wird, ein öffentlicher Ausdruck dieses gemeinsamen Leitungshandelns. S. auch Abschnitt 6.2.3.2.4.

Polizistin kommt herübergeschlendert, stellt sich dazu und beginnt ein Gespräch mit Hannah. Sie ist sehr interessiert, fragt nach der Freizeit und erzählt lange darüber, wie sie ihre Arbeit als Stadtteilmopolizistin versteht, wie wichtig sie die Vernetzung mit allen Playern im Stadtteil findet und dass sie die Situation in St. Georg als sehr angenehm und wohlwollend untereinander wahrnimmt – wenig Konflikte, obwohl es ja doch Konfliktpotential gebe. Sie bemühe sich um Präsenz und ein gutes Verhältnis zu den verschiedenen Gruppen, nehme wahr, dass diese aufsuchende und offene Art der Präsenz auch positive Erlebnisse und Ansprechbarkeit der Polizei im Stadtteil schaffe. (HH_TnB_B#9_Schorsch_12.07.2022, Abs. 7)

In dieser Deutung der hohen Relevanz von Netzwerken spiegelt sich erneut das Verhältnis zwischen kirchlichen Akteur:innen bzw. Kirche und Gesellschaft im Sinne einer Öffentlichen Theologie. Die Netzwerke vor Ort erweisen sich auch in der Leitungs- und Organisationsperspektive als ein relevanter Faktor in dieser Verhältnisbestimmung. Die Beteiligung in solchen Netzwerken mit verschiedenen Akteur:innen im gesellschaftlich-sozialen Nahbereich hat von dort her verstanden eine Funktion für die Ordnung des sozialen Zusammenseins jenseits von konkreten sozial-karitativen Aktivitäten oder (religiösen) Bildungsangeboten. Kirche tritt in diesem Zusammenhang als Akteurin im gesellschaftlichen Zusammenhang auf.

4.3.6 Fazit: Gemeinsame Verantwortung als Ausdruck der Vision einer interkulturellen Kirche als Gemeinschaft

Im vorliegenden Teilkapitel habe ich dargestellt, wie die Akteur:innen in den Forschungsgemeinden ihre Leitung und Verantwortung in den Forschungsgemeinden verstehen, organisieren und ausführen. Dies zeigt auf, wie die strukturellen Bedingungen als Dimension von Konvivialität in den Forschungsgemeinden gedeutet werden. Die Akteur:innen tun dies vor dem Hintergrund der Vision einer interkulturellen Kirche als Gemeinschaft und nehmen darin aus ihrer Sicht einen kritischen Impetus auf, der nach der Verteilung von Gestaltungsmacht und gemeinsamer Verantwortung fragt. Die Akteur:innen haben verschiedene Herangehensweisen entwickelt, um ihr visionäres Anliegen praktisch umzusetzen. Dazu gehören die Verstärkung von Partizipationsmöglichkeiten und die Öffnung der Verantwortung und Organisation. Die Akteur:innen bringen ihr Anliegen jedoch auch in Deutungen der gemeinsam gepflegten Beziehung ein und in der Weise zum Ausdruck, wie sie das Team

der Verantwortlichen konstituieren und gestalten. Dabei wurden auch Spannungen sichtbar. Es zeigte sich, insbesondere auf dem Himmelsfels, ein Ringen um Bewahrung von Flexibilität und Nutzen von Sicherheit der Strukturen, während in Hamburg primär das spannungsvolle Verhältnis zur Anerkennung innerhalb der Strukturen das bewegende Thema ist.

Die Vision einer interkulturellen Kirche als Gemeinschaft hat also Einfluss auf die Konvivialität in den Forschungsgemeinden. Die strukturellen Bedingungen (nach aussen) sowie die Organisation der Forschungsgemeinden (nach innen) werden auf die Vision ausgerichtet. Die vorliegende Darstellung der Deutung der Akteur:innen weist also noch einmal auf den grundlegenden Zusammenhang zwischen einem *Leitbild* und einer *Vision* und der Umsetzung in der praktischen kirchlichen Arbeit hin. Aus ekklesiologischer Sicht ist es wichtig, dieses Verhältnis immer wieder auf seinen Zusammenhang zu befragen. Auf diesen Punkt gehe ich in Kapitel 5 noch einmal ein.

An den dargestellten Dynamiken und Entwicklungen wird das grundsätzliche Moment der Entwicklung von Kirche sichtbar. Von der losen Bewegung hin zu einer organisierten Form, die Strukturen gegeben hat und sich von den charismatischen Führern (teilweise) gelöst hat. Dies geschieht auch im Sinne des Charismas, wie es z.B. Müller als Befähigung der Einzelnen und der Gemeinde beschreibt.¹⁸⁶

Die aufgezeigten Dynamiken, die sich zwischen den Polen *formale Leitung* und *Verantwortung* entfalten, können in verschiedener Hinsicht weitergedacht werden. Interessant ist, dass insbesondere mit Blick auf die Idee der gemeinsamen Leitung und Verantwortung z.B. keine biblischen Referenzen herangezogen werden, wie sie sich z.B. mit Röm 12,3-8 anbieten. Auch die verschiedenen biblischen Ämter werden nicht genannt. In mehreren Landeskirchen werden schon seit Längerem Modelle multiprofessioneller Teams entwickelt. An dieser Stelle könnten ggf. die Spannungen zwischen landeskirchlichen Strukturen und den Bedarfen und Bedürfnissen vor Ort in den Blick genommen werden.

186 S. Müller: Amt, 2023, 95–98.