

The background of the cover is an abstract, expressive line drawing in shades of blue and white. It features a dense, swirling pattern of lines that create a sense of movement and complexity, resembling a stylized face or a dynamic, organic form. The lines are of varying thickness and direction, contributing to a layered and textured appearance.

Lisa Ketges

MACHT, DIVERSITÄT UND CHRISTLICHE GEMEINSCHAFT

Empirische Rekonstruktionen
für eine praktisch-theologische Ekklesiologie

[transcript] RELIGION IN BEWEGUNG
RELIGION IN MOTION

Lisa Ketges

Macht, Diversität und christliche Gemeinschaft

Editorial

Gegenwärtig befinden sich Religionslandschaften aufgrund von Migrationsbewegungen und Globalisierungsprozessen im Umbruch. Religiöse Felder verzeichnen in europäischen wie auch in weltweiten Kontexten Pluralisierungsprozesse. Einstmals eher homogene Religionstraditionen differenzieren sich aus. Interreligiöse Austausch- und Konfliktbeziehungen gestalten sich neu.

Die Reihe stellt sich solchen Wandlungsprozessen, die sich auf lokalen wie transnationalen Ebenen abspielen, und untersucht sich verändernde theologische Konzepte und religiöse Praxen in verschiedenen Kontexten der Migration. Sie widmet sich solchen Transformationen, indem sie die Agency religiöser Akteur*innen, neue gesellschaftliche Kontexte zu erschließen und sich darin religions- und theologieproduktiv zu bewegen, in den Vordergrund rückt.

Die Reihe wird herausgegeben von Andrea Bieler und Andreas Heuser.

Lisa Ketges (Dr. theol.), geb. 1991, ist Praktische Theologin und angehende Pfarrerin. Ihre Forschungsschwerpunkte sind das Verhältnis von Theologie, Politik und Gesellschaft sowie der Bereich der theologisch-musikalischen Forschung. Sie promovierte 2025 an der Universität Basel, Schweiz.

Lisa Ketges

Macht, Diversität und christliche Gemeinschaft

Empirische Rekonstruktionen für eine praktisch-theologische Ekklesiologie

[transcript]

Die vorliegende Arbeit wurde unter dem Titel »Gelebte Utopie. Beiträge zu einer diversitätssensiblen praktisch-theologischen Ekklesiologie« im Frühjahrssemester 2025 an der Theologischen Fakultät der Universität Basel als Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde angenommen.

Die Open-Access-Ausgabe wird publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de/> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz BY 4.0 lizenziert. Für die ausformulierten Lizenzbedingungen besuchen Sie bitte die URL <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

2026 © Lisa Ketges

transcript Verlag | Hermannstraße 26 | D-33602 Bielefeld | live@transcript-verlag.de

Die automatisierte Analyse des Werkes, um daraus Informationen insbesondere über Muster, Trends und Korrelationen gemäß § 44b UrhG (Text und Data Mining) zu gewinnen, ist ohne schriftliche Zustimmung der Rechteinhaber*innen untersagt.

Umschlagkonzept: Maria Arndt

Umschlagabbildung: Gerd Altmann auf Pixabay

Korrektorat: Lars Osterloh

Druck: Elanders Waiblingen GmbH, Waiblingen

<https://doi.org/10.14361/9783839475157>

Print-ISBN: 978-3-8376-8126-0 | PDF-ISBN: 978-3-8394-7515-7

Buchreihen-ISSN: 2750-0969 | Buchreihen-eISSN: 2750-0977

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Dank	11
Vorbemerkungen und Hinweise	15
1. Einleitung	21
1.1 Thema und Anlass: Diversifizierung des Christentums vor Ort	21
1.1.1 Die Diversifizierung des Christentums als Thema theologischer Forschung	25
1.1.2 Begriffsklärungen	34
1.2 Conviviality in Motion: Empirische Forschung in super-diversen Gemeinden	35
1.2.1 Das Forschungsprojekt »Conviviality in Motion«	36
1.2.2 Mein Forschungsprojekt: »Macht, Diversität und christliche Gemeinschaft. Empirische Rekonstruktionen für eine praktisch-theologische Ekklesiologie«	39
1.3 Ausgangspunkt: Ein praxeologischer Ansatz in theologischer Forschung	41
1.3.1 Praktiken und diskursive Praktiken	41
1.3.2 Praxistheorie und Theologieproduktivität	43
1.4 Anliegen einer praktisch-theologischen Ekklesiologie	45
1.4.1 Konzeption und Durchführung der empirischen Forschung	48
1.4.2 Diversität	51
1.5 Beiträge zu einer diversitätssensiblen praktisch-theologischen Ekklesiologie	55
1.6 Die Struktur der Studie	56
2. Darstellung der Forschungsgemeinden	59
2.1 Der Himmelsfels	60
2.1.1 Konfessionelles Porträt und Selbstverständnis	60
2.1.2 Historische Entwicklung	64
2.1.3 Äussere Bedingungen	65
2.1.4 Innere Bedingungen	73

2.1.5	Externe Wahrnehmung des Himmelsfels	76
2.1.6	Graphische Darstellung	78
2.2	Hamburg: Die Kooperation zwischen St. Georg-Borgfelde und dem Afrikanischen Zentrum Borgfelde	79
2.2.1	Konfessionelles Porträt und Selbstverständnis	79
2.2.2	Historische Entwicklung	82
2.2.3	Äussere Bedingungen	84
2.2.4	Innere Bedingungen	91
2.2.5	Externe Wahrnehmung	94
2.2.6	Graphische Darstellung	96
2.3	Religionssoziologische Überlegungen	97
2.3.1	Die Entwicklung der Forschungsgemeinden aus religionssoziologischer Perspektive	97
2.3.2	Organisationsformen und Mitgliedschaft	100
2.3.3	Konfessionalität und Frömmigkeitsstile	104
2.4	Fazit	108
3.	Gestaltungsmacht als Analysewerkzeug	109
3.1	Gestaltungsmacht als neues Theoriekonzept	110
3.2	Macht als Potentialität	112
3.3	Die zwei Dimension der Gestaltungsmacht	115
3.3.1	Handlungsmacht	115
3.3.2	Deutungsmacht	116
3.4	Gestalten als Begriff	118
3.5	Der Einfluss von Bedingungen und Relevanz von Materialität	119
3.6	Gestaltungsmacht	120
4.	Materialkapitel I: Gelebt und Erhofft	123
	Die Vision einer interkulturellen Kirche als Gemeinschaft	123
4.1	Normative des Zusammenlebens: Interkulturalität und Gemeinschaft	124
4.1.1	Einleitung: Normativität und Praxis	124
4.1.2	Kernbegriffe der Konvivialität	126
4.1.3	Formulierte Bedingungsfaktoren	144
4.1.4	Normative Bestimmungen: Handlungsbedarf und Ressourcen	147
4.1.5	Reflexion der Praxis	151
4.1.6	Fazit: Interkulturelle Gemeinschaft als praxeologische Dynamik der Konvivialität	168
4.2	Die Vision einer interkulturellen Kirche als Gemeinschaft	169

4.2.1	Einleitung: Theologie aus der Erfahrung	170
4.2.2	Die Vision einer interkulturellen Kirche	170
4.2.3	Theologische Deutungen als Reflexion von erlebter interkultureller Gemeinschaft	179
4.2.4	Fazit: Theologie der Konvivialität und Vision einer interkulturellen Kirche als Gemeinschaft	207
4.3	Zwischen Funktion, Beziehung und Charisma: Leitung und Verantwortung als Dimension der Konvivialität	208
4.3.1	Einleitung: Leitung, Organisation, Verantwortung und Partizipation	209
4.3.2	Formale Leitung, Macht und Ressourcen	212
4.3.3	Partizipation und formale Leitung	213
4.3.4	Beziehung als Grundlage	223
4.3.5	Das Selbstverständnis der Teams	227
4.3.6	Fazit: Gemeinsame Verantwortung als Ausdruck der Vision einer interkulturellen Kirche als Gemeinschaft	239
5.	Materialkapitel II: Sprechen und Sprechen lassen	
	Sprache, Raum und Erzählen	241
5.1	Dabeisein ist nicht alles: Sprache und Verstehen als Dimension von Konvivialität	242
5.1.1	Einleitung: Sprache als Erleben, Gebrauch und Modi	242
5.1.2	»So, die Sprache ist ein grosse Herausforderung«	243
5.1.3	Bilingualität und Multilingualität	247
5.1.4	Verständigung ist die Basis von Interkulturalität	251
5.1.5	Die liturgische Multilingualität: Abbildung und Partizipation	252
5.1.6	Multilingualität und Musik	259
5.1.7	Fazit	263
5.2	An Ort und Stelle: Verräumlichung als Dimension von Konvivialität	264
5.2.1	Einleitung: Raum, Ressource und Macht	264
5.2.2	Ambivalente Deutungen des Raumes: zwischen Leere und Fülle	267
5.2.3	Der religiöse Raum	268
5.2.4	Der Raum der Begegnung	275
5.2.5	Die Umkehrung der Verhältnisse: Aus Gästen werden Gastgeber:innen	277
5.2.6	Ein Freiraum für Entfaltung und Identifikation	282
5.2.7	Verräumlichungsprozesse: materiale Gestaltung und ihre Deutung	285
5.2.8	Fazit	289
5.3	Nur eine Geschichte? Erzählen als Dimension von Konvivialität	290
5.3.1	Einleitung: Die Relevanz des Erzählens und des Erzählten	290

5.3.2	Entstehungserzählungen als Rekonstruktion und Kontextualisierung	292
5.3.3	Das Narrativ des Himmelsfels als verdichtete Erzählung	295
5.3.4	Öffentlicher Raum zum Erzählen	302
5.3.5	Wir-Rede	304
5.3.6	Fazit	310
6.	Materialkapitel III: Gemeinsam lernen, beten und singen	313
6.1	Voneinander lernen miteinander umzugehen: Das Handlungsfeld der Arbeit mit Jugendlichen	314
6.1.1	Einleitung: Christliche Jugendarbeit	314
6.1.2	Die gemeindepädagogische Konzeption der Jugendarbeit	318
6.1.3	Aktivitäten in der Jugendarbeit	326
6.1.4	Die Strategie des Interkulturellen Lernens	334
6.1.5	Die Erfahrung der Jugendlichen	337
6.1.6	Fazit	344
6.2	Gemeinsam beten: das Handlungsfeld der gemeinsamen religiösen Praxis	345
6.2.1	Liturgik und Interkulturalität	346
6.2.2	Liturgieformen	351
6.2.3	Die Liturgische Theologie	360
6.2.4	Die Erfahrungsperspektive	374
6.2.5	Fazit	376
6.3	Gemeinsam Gott loben: Musik als Handlungsfeld	378
6.3.1	Einleitung: Christliche Musik und Kirchenmusik	378
6.3.2	Musik als Handlungsfeld	381
6.3.3	Dynamiken des Musicking	390
6.3.4	Theologie und religiöse Erfahrung	401
6.3.5	Die Erfahrungsperspektive	409
6.3.6	Fazit	413
7.	Beiträge zu einer diversitätssensiblen praktisch-theologischen Ekklesiologie	415
7.1	Katholizität: Partikularität und Universalität	415
7.1.1	Räumliche Dynamiken	416
7.1.2	Zeitlichkeit: historisch, präsentisch, futurisch	417
7.1.3	Bleibende Verschiedenheit	418
7.1.4	Fragile Gemeinschaft als Form des Zusammenseins	421
7.2	Gestaltungsmacht in ekklesiologischer Konkretion	423
7.2.1	Die interkulturelle Kirche gestaltungsmachttheoretisch reflektiert	423

7.2.2	Kirchentheoretische Einordnung	425
7.2.3	Gestaltungsmacht als kritische Perspektive	428
7.3	Partizipation und Dynamisierung	429
7.3.1	Partizipation als ekklesiologisches Grundmoment	429
7.3.2	Lernorte und Lerngemeinschaft	433
8.	Fazit	437
8.1	Rückblick	437
8.2	Ausblick	441
	Schlusswort	443
	Literatur- und Quellenverzeichnis	445

Dank

Die vorliegende Studie wurde im Frühjahrssemester 2025 an der Universität Basel unter dem Titel »Gelebte Utopie. Beiträge zu einer diversitätssensiblen praktisch-theologischen Ekklesiologie« als Dissertation im Fach Praktische Theologie angenommen. Für die Publikation wurde sie geringfügig überarbeitet. Die Studie ist das Resultat einer intensiven Dissertationszeit, die im Frühsommer 2020 unter Schwierigkeiten begann, als die Covid-19-Pandemie die Welt beinahe zum Stillstand brachte. Empirisch zu arbeiten und das Zusammenleben von Menschen in den Blick zu nehmen, erschien damals beinahe unmöglich. Trotzdem konnte ich dank viel Flexibilität und Einfallsreichtum aller Beteiligten in den folgenden zwei Jahren eine lange und intensive Zeit an meinen »Forschungsorten« mitleben und arbeiten. Hier beginnt mein Dank an die Menschen, ohne die diese Dissertation nicht möglich gewesen wäre.

Eine empirische Studie lebt davon, dass es Orte und Menschen gibt, die sich auf einen solchen Prozess einlassen. Daher danke ich von Herzen den Menschen in den beiden Gemeinschaften in Hamburg und auf dem Himmelsfels, die ihre Türen, Ohren und Herzen für mich geöffnet, mich willkommen geheissen und mich mit viel Interesse, aufrichtiger Neugierde und einer grossen Bereitschaft, ihre Zeit mit mir zu teilen, begleitet haben. Ohne Euch gäbe es diese empirische Studie nicht und ohne Eure Arbeit, in der ihr Euch unermüdlich, mit viel Herz und Energie umeinander und um ein gutes Miteinander bemüht, wäre meine Untersuchung gegenstandlos.

Ich danke Prof. Dr. Andrea Bieler für die Betreuung der Arbeit und das Erstgutachten und Prof. Dr. Kristian Fechtner für die Übernahme des Zweitgutachtens. Meiner »Doktormutter« Andrea Bieler gebührt ein grosser Dank für eine Begleitung, wie ich sie mir nicht besser hätte wünschen können. Ich danke Dir von Herzen für Deine fachliche Expertise, Deine wertschätzende und sorgfältige Begleitung meiner wissenschaftlichen Arbeit und Deine Fürsorge, die immer auch mich als Person im Blick hatte. Du hast mir Freiheit

und Unterstützung gegeben, wann immer ich sie brauchte. Ich danke Kristian Fechtner für seine wertschätzende Begleitung und hilfreichen Rückmeldungen sowie für die Einladung in das Kolloquium nach Mainz, das mich sehr freundlich aufgenommen hat.

Aus gutem Datenmaterial eine wissenschaftliche Untersuchung zu machen, ist eine lange, oft auch einsame Arbeit vor dem Bildschirm. Umso dankbarer bin ich für viele kleine Begegnungen und Ermutigungen, Durchhaltewünsche und kurze Gespräche, die mich immer wieder angespornt haben. Besonders Silke Radosh-Hinder, Matthias Stracke-Bartholmai und Florence Häneke haben mich oft ermutigt und waren mir Vorbilder und Begleiter:innen auf dem langen Weg meiner wissenschaftlichen Arbeit, die eigentlich schon in Wuppertal (mit Euch!) begonnen hat.

Meine Dissertation steht im Zusammenhang mit dem Forschungsprojekt »Conviviality in Motion«, das von 2020 bis 2024 unter der Leitung von Prof. Dr. Andrea Bieler an der Universität Basel angesiedelt war. Im Team, konvivial, haben wir geforscht, gedacht, gelacht und als Resultat viele Ergebnisse herausgearbeitet, die für eine Person allein nicht möglich gewesen wären. Ich bin stolz darauf, Teil dieses Teams gewesen zu sein und danke Euch für die vielen fachlichen Gespräche, persönlichen Momente und kreativen Denkanstösse: Andrea Bieler, Claudia Hoffmann, Luca Ghiretti, Esther Maria Meyer und Rebekka Eugster.

Ganz praktisch haben mich zahlreiche Menschen unterstützt, indem sie mir Gesprächspartner:innen waren und mit fachlichem Blick kritisch auf meine Texte geschaut haben. Mit grosser Selbstverständlichkeit und Freude habt ihr mir dabei geholfen, an den Texten zu feilen und manchem Gedankendreher auf die Spur zu kommen: Florence Häneke, Georg Kalinna, Eva Kames, Jan Ketges, Julian Ketges, Karin Ketges, Paul Ketges, Barbara Matt und Timm Siering. Für die zahlreichen kleinen Korrekturen und den genauen Blick zwischendurch und zum Schluss danke ich herzlich Leila Thöni und Anja Gensthaler, für die Unterstützung bei der Datentranskription auch Francesca Buldo und Bettina Lehmann. Für die Umsetzung der Publikation danke ich der Begleitung durch Johanna Tönsing und Linda Mönnikes vom transcript Verlag sowie Lars Osterloh für das Lektorat. Dem Schweizerischen Nationalfonds (SNF) danke ich für die grosszügige Finanzierung meiner Arbeit als Open-Access-Publikation.

Ein besonderer Dank geht an Daniel Wolfgarten, der sich, ohne zu zögern, bereit erklärt hat, meine ganze Arbeit vollständig zu lesen und mit mir zu dis-

kutieren. Dein wertschätzender Blick und Deine theologische Expertise waren für mich von unschätzbarem Wert – von Herzen Danke!

Lea Stolz und Rahel Weber sind und waren meine theologischen Wegstreiterinnen und Unterstützerinnen. Tausend Dank für jedes Korrekturlesen und Mitdenken, Eure Zuversicht, Offenheit und Freundschaft, die mich durch diese Zeit getragen haben – ich könnte mir keine besseren »Buddies« vorstellen.

Ein Dank geht auch an meine Freund:innen, die an mich geglaubt haben und an meine Basler »WG-Familie«, die mich immer wieder geerdet und in Basel heimisch gemacht hat: Sereina, Marc, Bruce, Tobi und Berrin.

Zum Schluss gilt meine zutiefst empfundene Dankbarkeit meiner Familie, die mir immer den Rücken stärkt und mir immer zugetraut hat, diese Arbeit zu einem guten Ende zu bringen, meinen Eltern Karin und Paul und meinem Bruder Julian. Meinem Mann Jan danke ich für seine Unerschütterlichkeit, mit der er alle Berge und Täler mit mir durchlebt hat.

Basel/Dissen am Teutoburger Wald, Herbst 2025

Vorbemerkungen und Hinweise

1. Sprache

Ich bemühe mich explizit um eine *genderinklusive Sprache*. Daher verwende ich den Doppelpunkt in Pluralbildungen, der auch von Leseprogrammen für sehingeschränkte Menschen gelesen werden kann. Wo möglich, verwende ich inklusive Formen (Teilnehmende). Nur in Einzelfällen, wenn es für den Sinn des Textes oder den Inhalt erforderlich ist, nutze ich einen Singular, den ich der Sprecherin bzw. dem Sprecher anpasse. In den Fällen, in denen ich einen männlichen oder weiblichen Plural gebrauche, bezieht sich dies auf eine konkrete rein männliche/weibliche Gruppe von Personen.

Ich thematisiere auch *Rassismus und Diskriminierung*. An den Stellen, an denen es für das sachbezogene Verständnis erforderlich ist, schreibe ich Weiss und Schwarz gross, um hervorzuheben, dass es sich um konstruierte Begriffe handelt, die mit gesellschaftlich-politischen Zuschreibungen und Positionierungen verbunden sind und für Schwarze Menschen häufig mit Rassismuserfahrungen verbunden sind. Ich verwende diese Begriffe als Fremdbezeichnung und bin mir bewusst, dass ich damit möglicherweise nicht die Selbstbezeichnung dieser Personen verwende. In manchen Fällen bezeichnen sich verschiedene Personen selbst als z.B. *afrikanisch*. Dann übernehme ich diese Selbstbezeichnung und weise darauf hin.

2. Orthographie

Ich verwende Schweizer Orthographie und Anführungszeichen. Alle Abkürzungen entsprechen, sofern sie nicht angegeben sind, dem Abkürzungsverzeichnis nach RGG⁴.

3. Begrifflichkeiten

Ich verwende z.T. Kunstbegriffe, um verschiedene Personengruppen und Individuen zu beschreiben.

- *Forschungsgemeinden* = Himmelsfels und die Zusammenarbeit zwischen verschiedenen Akteurinnen in Hamburg.¹
- *Aktivitäten* = alle regelmässigen Veranstaltungen, Angebote etc., die die Forschungsgemeinden anbieten und durchführen.
- *Akteur:innen* = Akteur:innen im Sinne eines Kunstbegriffs, den ich, im Bewusstsein einer kleinen grammatikalischen Ungenauigkeit bei der gendersensiblen Pluralbildung, gebildet habe, um alle Personen zu bezeichnen, die für die Forschungsgemeinden sprechen, agieren oder sie repräsentieren. Akteur:innen fungiert als Überbegriff, der nichts mit konkreten Handlungsformen zu tun hat, sondern die (sehr unterschiedlichen) Verbindungen der Personen zur Forschungsgemeinde ausdrückt. In Einzelfällen nenne ich Personen und ihre Funktion in den Forschungsgemeinden, wo es für das Verständnis notwendig ist.
- Wo erforderlich, unterscheide ich zwischen *Verantwortlichen/Teams der Verantwortlichen* und *Teilnehmenden*, um die unterschiedlichen Rollen dieser Personen als kollektive Gruppen hervorzuheben. Mit diesen Bezeichnungen entsteht automatisch eine Spannung zwischen der distanzierten Rekonstruktion, die ich damit vornehme, und der Sichtweise der Beteiligten, die sich selbst, ihre Rollen oder die Differenzierungen, die ich vornehme, nicht notwendigerweise so sehen würden.

4. Anmerkung zu den dargestellten Datenauszügen

Bei den Datenauszügen handelt sich um *wörtliche Transkripte* der Interviews, die aus methodischen Gründen nicht geglättet wurden und daher

1 Ich habe mich für diesen Kunstbegriff entschieden, da die beiden Forschungsgemeinden in ihrem Profil und ihrer Organisationsstruktur sehr unterschiedlich sind. Mit *Forschungsgemeinden* bemühe ich mich daher darum, diese spezifischen Formen als Entitäten zu erfassen und sie für das Verständnis der Analyseergebnisse leicht fassbar zu machen. Der Zusatz mit *Forschung* soll hervorheben, dass ein solcher Blick auf die in einem gewissen Sinne konstruierten Entitäten aufgrund methodologischer und forschungspraktischer Erwägungen erfolgt. S. hierzu auch Kapitel 1.

im Schriftbild das tatsächlich Gesprochene abbilden. Auch die *Protokolle* der Teilnehmenden Beobachtung wurden nicht im Nachhinein inhaltlich angepasst. Das heisst, die aufgeführten Datenauszüge können grammatikalische oder sprachliche Fehler aufweisen. Pausen im Sprechen sind mit (.) (Dauer 1–3 Sek.) oder (4) (Dauer über 3 Sek.) angezeigt. Abbrüche in Wörtern sind mit / gekennzeichnet. Auslassungen sind mit [...] angegeben. Betonungen sind durch Versalien gekennzeichnet.

Alle Interviewpartner:innen und Schlüsselpersonen in der Teilnehmenden Beobachtung haben ein *Pseudonym* erhalten. Es handelt sich dabei lediglich um Vornamen, die die Personen i.d.R. selbst gewählt haben. Die Datenauszüge sind über ihre Benennung identifizierbar:

Bsp.: HF_Int_Bishop_04.08.2022, Abs. 25 = Forschungsgemeinde_Interview_Pseudonym_Datum des Interviews, Nummerierung im Transkript (Absatznummer).²

Bsp.: HH_TnB_B#6_Konf_11.09.2021, Abs. 25 = Forschungsgemeinde_Teilnehmende Beobachtung_Dokumentengruppe_#Nummerierung_Aktivität_Datum der Beobachtung, Nummerierung im Transkript (Absatznummer).

5. Datenschutz und forschungsethische Offenlegung

Das Vorgehen in der empirischen Forschung, die Behandlung der erhobenen Daten sowie der Umgang mit persönlichen Daten von Partner:innen aus dem Feld wurden vorab datenschutzrechtlich und forschungsethisch sorgfältig abgewogen und geprüft. Allen Beteiligten wurden formale Einverständniserklärungen und weitere Informationen vorgelegt. Über den Forschungsprozess bestand jederzeit Transparenz gegenüber allen Forschungspartner:innen.

Die Datensätze liegen aus datenschutzrechtlichen Gründen lediglich der Erstgutachterin und dem Zweitgutachter vor.

2 Das etwas ungewöhnliche Pseudonym »Bishop«, das sich mein Interviewpartner ausgesucht hat, behandle ich im Folgenden wie einen Eigennamen äquivalent zu den übrigen Pseudonymen.

Die forschungspraktische und -ethisch notwendige Selbstreflexion wurde methodisch angeleitet und kontrolliert.³ Im Sinne der Transparenz lege ich an dieser Stelle meine Selbstpositionierung offen.

Ich bin eine Weisse Frau und werde auch von anderen so wahrgenommen. Ich habe einen deutschen Pass, stamme aus einem akademisch geprägten Haushalt und biographisch spielen keine prägenden Migrationserfahrungen eine Rolle. Ich habe eine bilinguale gymnasiale Schulausbildung genossen und an verschiedenen Universitäten in Deutschland und im Ausland studiert. Ich bin mir bewusst, dass ich dadurch viele Privilegien genieße. Durch die lange ehrenamtliche Mitarbeit in kirchlichen Vertretungsorganen und der Jugendarbeit in der Evangelischen Kirche im Rheinland habe ich einige Kenntnisse über institutionskirchliche Strukturen. Ich habe Evangelische Theologie primär an staatlichen Fakultäten studiert. Meine Studienorte und meine akademische Ausbildung weisen deutlich auf eine liberal-theologische Prägung hin, dazu gehört auch mein Verständnis von Bibelhermeneutik, das von historisch-kritischer Exegese und von feministischen und sozioethischen bzw. politischen Perspektiven geprägt ist.

Meinen Forschungspartner:innen gegenüber habe ich meine Positionierung stets offengelegt, mich gleichzeitig aber um Offenheit, Neugierde und Unvoreingenommenheit bemüht. Meine Forschungspartner:innen spiegelten mir, dass sie an mir eine offene, wertschätzende Haltung ihnen gegenüber wahrnehmen würden. Um meine eigene Positionierung nicht zur Verengung meiner Sicht werden zu lassen, habe ich besonders mit denen das Gespräch

3 S. für den folgenden Abschnitt die Darstellungen der Rolle der Forscherin in der Ethnographie bzw. der Teilnehmenden Beobachtung bei: Uwe Flick/Ines Steinke/Ernst von Kardorff: Was ist qualitative Forschung? Einleitung und Überblick, in: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steinke (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, Reinbek bei Hamburg: rowohlt enzyklopädie im Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2017, 13–29, hier 21: Schon die Datenerhebung hat einen »kommunikativen, dialogischen Charakter«; Cornelia Helfferich: Messen, Rekonstruieren, Verstehen. Begründungen und Reichweite von Forschungsmethoden, in: Tabitha Walther/Claudia Hoffmann/Andreas Heuser (Hg.): *Erfassen – Deuten – Urteilen. Empirische Zugänge zur Religionsforschung*, Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich, 2013, 73–85, hier 82–84 Helfferich diskutiert die Frage der Subjektivität im Zusammenhang von Objektivität und Reproduzierbarkeit als Gütekriterien von Forschung; Stodulka et al. beleuchten das Thema im Zusammenhang mit der Frage nach dem Umgang mit der eigenen Emotionalität und Affektivität in: Thomas Stodulka/Samia Dinkelaker/Ferdianyah Thajib: *Fieldwork, Ethnography and the Empirical Affect Montage*, in: Antje Kahl (Hg.): *Analyzing Affective Societies. Methods and Methodologies*, London: Routledge, 2019, 279–295.

gesucht, die eine dezidiert andere akademische und theologische Positionierung haben. Dabei waren insbesondere die Personen, die nicht evangelische Theologie an deutschen staatlichen Universitäten studiert haben, zentrale Gesprächspartner:innen für mich.

1. Einleitung

So, I hope in future, coming back to your question, the the working together (.) should really continue, because there is no way we can now see with are dealing only with Africans or deal only with Germans, the world has become a global village through media and why not through our day-to-day activities. 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 ›wahre Definition von Kirche‹, die Adel hier ausmalt, beschreibt eine Spannung zwischen der Hoffnung und Überzeugung, dass in der Kirche als dem Leib Christi alle Christ:innen zusammen gehören, und der Erfahrung, dass dies in der Realität bislang erst in Ansätzen erfüllt ist. Wie diese ekklesiologische Spannung im Zusammenleben von Gemeinden sichtbar wird, zeige ich in dieser Arbeit exemplarisch auf.

1.1 Thema und Anlass: Diversifizierung des Christentums vor Ort

In den letzten Jahrzehnten ist eine Pluralisierung der Gesellschaft in Deutschland zu beobachten. Damit geht eine deutliche Diversifizierung des Christentums in Deutschland einher. Die Pluralisierung und Diversifizierung gehen zum einen auf Einflüsse der Globalisierung und zum anderen auf Migrations-

und Fluchtbewegungen zurück.¹ Zugleich ist entgegen den Annahmen keine Säkularisierung der Menschen festzustellen.² Während sich die Landeskirchen leeren, erleben v.a. die neueren pfingstlich-charismatischen Kirchen weltweit, aber auch in Deutschland erheblichen Zuspuch.³

Personen, die nach Deutschland immigrieren, waren aus kirchlicher Sicht lange Zeit nur als Empfangende von diakonischen Unterstützungsangeboten im Blick.⁴ Seit wenigen Jahren beginnt sich in grösserem Ausmass in den Landeskirchen das Bewusstsein durchzusetzen, dass die Angekommenen Geschwister im Glauben sind, die in die sonntäglichen Gottesdienste kommen und gekommen sind, um zu bleiben.⁵ Während die religiöse Pluralisierung und der interreligiöse Dialog breit rezipierte Themen sind,⁶ wird die innerchristliche Diversifizierung jedoch bislang weniger thematisiert. Die

-
- 1 Ich spreche im Folgenden von »Migration« und »Migrant:innen« und meine damit die Bewegung von Personen aus ihrem Heimat- oder Herkunftsland in ein anderes, um sich dort dauerhaft niederzulassen. Damit möchte ich keine Aussagen über die Motive dieser Personen dafür tätigen.
 - 2 S. z.B. Hartmut von Sass: Von Deutungsmächten wunderbar geborgen. Habermas, Taylor und die Metakritik der Säkularisierungstheorie, in: Irene Dingel/Christiane Tietz (Hg.): Säkularisierung und Religion, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019, 11–38, hier 11–12.
 - 3 S. Jörg Haustein/Giovanni Maltese: Pfingstliche und charismatische Theologie. Eine Einführung, in: Dies. (Hg.): Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 15–68, hier 15. Hinsenkamp verweist auf die Folgen, die dies für die Ökumene hat, s. Maria Hinsenkamp: Neues Spiel? Die pfingstlich-charismatische Bewegung als Game-Changer des Christentums und Herausforderungen für die Ökumene, in: Rebekka A. Klein/Lisane Teuchert (Hg.): Ökumene in Bewegung. Neue Perspektiven der Forschung, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2021, 211–226. Da die dieser Arbeit zugrunde liegende empirische Untersuchung auf dem Gebiet der Bundesrepublik Deutschland durchgeführt wurde, beschränke ich mich in meinen Ausführungen politischer und gesellschaftlicher Kontexte auf die deutschen Verhältnisse.
 - 4 S. z.B. Florence Häneke/Andrea Bieler: Interkulturelle Öffnung evangelischer Gemeinden, in: Pastoraltheologie 106 (2017), 87–99, hier 92; 97.
 - 5 S. z.B. Heike Ernsting: »Kommen die jetzt immer?!«. Christliche Migration als Herausforderung für pastorales Handeln, in: Gregor Etzelmüller/Claudia Rammelt (Hg.): Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2021, 641–664; Gudrun Mawick: Visionär und praktibel. Flüchtlinge im evangelischen Gottesdienst – auf dem Weg zu einer interkulturellen Öffnung, in: ZeitZeichen (2018).
 - 6 Beispielsweise bietet Silke Radosh-Hinder einen knappen, aber umfassenden Überblick, s. Silke Radosh-Hinder: Konstruierte Gleichheiten. Von interreligiöser Kommuni-

Veröffentlichungen der EKD oder einzelner Landeskirchen nehmen primär das Verhältnis zwischen den Landeskirchen und den internationalen Gemeinden in den Blick.⁷ Unter dem Stichwort *Interkulturelle Öffnung* werden dabei die Bemühungen der Landeskirchen und der EKD um eine positive Aufnahme der Vielfalt des Christentums vor Ort verhandelt.⁸

Zugleich verweisen die Akteur:innen in der sog. interkulturellen Arbeit der Kirchen, die auf diese christliche Diversifizierung eingeht, mehr und mehr

kation zu politischer Freundschaft (= Religion in Bewegung), Bielefeld: transcript, 2021, 15–17.

- 7 Beispielsweise Evangelische Kirche von Westfalen: Gemeinsam Kirche sein. Gottesdienst feiern mit internationaler Beteiligung. Materialien für den Dienst, 2016; Ad-hoc-Kommission des Rates der EKD zur Zukunft der Arbeit mit Gemeinden anderer Sprache und Herkunft: Gemeinsam Evangelisch! Erfahrungen, theologische Orientierungen und Perspektiven für die Arbeit mit Gemeinden anderer Sprache und Herkunft (= EKD-Texte), Hannover: Evangelische Kirche in Deutschland, 2014. Ev. Kirche von Westfalen/Ev. Kirche im Rheinland (Hg.): Gemeinden anderer Sprache und Herkunft. Eine Orientierungshilfe für die evangelischen Gemeinden und Werke im Rheinland und in Westfalen, Bielefeld, 2011. Die EKD ging dem Thema mit einer Projektstelle nach, die Bendix Balke innehatte. Die Projektstelle lief 2022 aus. Bendix Balke: Abschlussbericht der Projektstelle »Gemeinden anderer Sprache und Herkunft« (nicht veröffentlicht), Hannover, 2020. Wie schwierig dieses Verhältnis sich häufig in praktischer Hinsicht gestaltet, zeigt sich z.B. am Thema der gemeinsamen Nutzung von Räumlichkeiten. Dies führe ich in 5.2.1. aus. Auf wenige Ausnahmen in der akademischen Debatte verweist Friedemann Burkhardt, s. Friedemann Burkhardt: Interkulturalität und Kirchengemeinde. Grundzüge einer Praxistheorie interkultureller Gemeindeentwicklung, Bielefeld: transcript, 2023, 29–32. Burkhardt benennt »kirchliche[] und akademische[] Diskursfelder«, in denen dies diskutiert werde (Burkhardt: Interkulturalität, 2023, 29). In der weiteren deutschsprachigen Forschungslandschaft nimmt Claudia Hoffmann in Fallbeispielen das Verhältnis der Deutschschweizer Kantonalkirchen zu Migrationskirchen in den Blick, s. Claudia Hoffmann: Migration und Kirche. Interkulturelle Lernfelder und Fallbeispiele aus der Schweiz, Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich, 2021.
- 8 S. z.B. Bendix Balke: Interkulturelle Öffnung der Kirche, in: Traugott Jähnichen/Torsten Meireis/Johannes Rehm et al., (Hg.): Krisen – Aufbrüche – Transformationen. Zur Sozialität der Evangelischen Kirche, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2020, 208–219. Eine allgemeine Darstellung der Interkulturellen Öffnung bieten z.B. Claude-Hélène Mayer/Elisabeth Vanderheiden: Grundlagentexte: Begriffe und Konzepte im Kontext interkultureller Öffnung, in: Dies. (Hg.): Handbuch interkulturelle Öffnung: Grundlagen, best practice, tools, Göttingen/Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 27–66, hier 33–37. Das Programm der Interkulturellen Öffnung wird in der akademischen Diskussion jedoch kritisch betrachtet, s. z.B. Burkhardt: Interkulturalität, 2023, 42–46.

darauf, dass die ersten Gemeinden, auf die mittels der Texte des Neuen Testaments rekurriert wird, immer schon interkulturelle, vielsprachige Gemeinden gewesen seien und die Separation in verschiedene Kirchen primär eine historisch gewachsene Entwicklung sei.⁹ Sie propagieren den normativen Anspruch, diese Vielfalt wieder einzuholen:

Das Nebeneinander von Migrationskirchen und solchen Kirchen, die schon lange vor Ort präsent sind, stellt ein ekklesiologisches Problem dar und sollte zumindest ekklesiologisches Problembewusstsein schaffen. Es ist keineswegs selbstverständlich, dass man getrennt Gottesdienst feiert. Von den biblischen Überlieferungen her kann es im Prinzip nur das eine Ziel geben, gemeinsam Kirche zu sein.¹⁰

Zugleich sehen sich die protestantischen Landeskirchen in Deutschland grossem Reformbedarf gegenüber. Man sieht sich verstärkt mit abnehmenden Mitgliedszahlen, hohen Pensionierungszahlen des Pfarrpersonals, während nicht im gleichen Masse neue Pfarrer:innen nachkommen, und Relevanzfragen konfrontiert. Die (parochiale) Volkskirche muss und wird sich in naher Zukunft verändern.¹¹

9 S. z.B. Claudia Rammelt/Esther Hornung: Begegnungen in der Glokalität. Christliche Migrationskirchen in Deutschland im Wandel, in: Claudia Rammelt/Esther Hornung/Vasile Mihoc (Hg.): Begegnung in der Glokalität: Christliche Migrationskirchen in Deutschland im Wandel, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018, 15–28, hier 16–17; Gregor Etzelmüller: Migrationskirchen als ökumenische Herausforderung für Theologie und Kirchen in Deutschland, in: Gregor Etzelmüller/Claudia Rammelt (Hg.): Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2021, 697–715, hier 697–698; Werner Kahl: Transkulturelle Gemeindeformate als Realisierungen des grenzüberschreitenden Evangeliums, in: Zeitschrift für Pastoraltheologie 37 (2017), 169–180.

10 Etzelmüller: Herausforderung, 2021, 697.

11 S. z.B. Bernd-Michael Haese/Uta Pohl-Patalong (Hg.): Volkskirche weiterdenken. Zukunftsperspektiven der Kirche in einer religiös pluralen Gesellschaft, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2010; Justus Geilhufe/Jan Reitzner: Normative Zentrierung in Umbruchszeiten: ein Ruf zur inneren Mitte pfarrberuflicher Tätigkeiten, in: Deutsches Pfarrerrinnen- und Pfarrerrblatt 123 (2023), 83–86; Sonntagsblatt: Theologe Lauster: Die Epoche der Volkskirchen ist »definitiv zu Ende«, 2023, <https://www.sonntagsblatt.de/artikel/kirche/theologe-lauster-die-epoche-der-volkskirchen-ist-definitiv-zu-ende>, zuletzt aufgerufen am 06.08.2024; Tagesschau: Gesellschaft wendet sich von Religion ab. Studie zu Glaube und Kirchen, 2023, <https://www.tagesschau.de/inland/gesellschaft/kirche-religiositaet-glaube-100.html>, zuletzt aufgerufen am 06.08.2024.

Diese Bestandsaufnahme findet in einer Situation statt, in der gesellschaftlich zunehmend Polarisierung, Abgrenzungen und die Missachtung bis hin zur gewaltsamen Ablehnung von ›anderen‹ und ›Fremden‹ mehr und mehr Raum gewinnen.¹² Bei der Bundestagswahl in Deutschland im Februar 2025 zeigte sich, wie zuvor zu befürchten war, ein deutlicher Rechtsruck.¹³ Nationale Zugehörigkeiten werden exklusiv und essentialistisch verstanden, Migration und Asyl als Bedrohung dargestellt und als Brandthemen missbraucht. Die Gesellschaft und die Demokratie scheinen auf einem Pulverfass zu sitzen, an dessen Zündschnur einige nur zu gerne zündeln.

1.1.1 Die Diversifizierung des Christentums als Thema theologischer Forschung¹⁴

Erst in den letzten Jahren sind die Auseinandersetzungen mit der Diversifizierung des Christentums vor Ort und die Rezeption von Pluralitätskonzepten wie Interkulturalität auch in das Interesse der theologischen Beschäftigung gerückt.

Die Beschäftigung mit der Diversifizierung des Christentums vor Ort findet bislang v.a. in der Interkulturellen Theologie und der Religionssoziologie

- 12 S. z.B. Marcel Fratzscher: Rechtsruck bei der Europawahl: Es liegt nicht an der Migrationspolitik, in: Die Zeit vom 26.07.2024, <https://www.zeit.de/wirtschaft/2024-07/rechtsruck-europawahl-demografie-wahlergebnisse-extremismus-erklarung>, zuletzt aufgerufen am 06.08.2024; Nils Markwardt: Wahlergebnis in Frankreich: Ein Blick in unsere düstere Zukunft, in: Die Zeit vom 30.06.2024, <https://www.zeit.de/kultur/2024-06/wahlergebnis-frankreich-demokratie-entwicklung-europa>, zuletzt aufgerufen am 06.08.2024; Jenny Barke/rbb24: Interview Amadeu Antonio Stiftung, 2024, <https://www.tagesschau.de/inland/regional/brandenburg/rbb-interview--amadeu-antonio-stiftung-100.html>, zuletzt aufgerufen am 06.08.2024.
- 13 S. z.B. Marc Latsch: Die Lücke neben der AfD, in: Zeit Online vom 04.03.2025, <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2025-02/rechtsruck-deutschland-freie-sachsen-die-heimat-bundestagswahl-parteien>, zuletzt aufgerufen am 14.03.2025. Zum Zeitpunkt der Einreichung der Dissertation im September 2024 war die hitzig geführte politische und gesellschaftliche Debatte über die Migrations- und Asylpolitik, die sich im Herbst 2024 in Deutschland intensivierte, in diesem Ausmass nicht absehbar.
- 14 Ich konzentriere mich im Folgenden auf die kirchentheoretische Debatte in der deutschsprachigen, evangelischen Praktischen Theologie. Ich ergänze hilfreiche Ausführungen zum Forschungsstand in den Disziplinen der Systematischen Theologie und der Interkulturellen Theologie. Geographisch beziehe ich mich auf den Raum der EKD. Das Thema der Rezeption von Super-Diversität in der Kirche wird aufgrund der anderen Form der ›Kirchenbildung‹ und des ekklesiologischen Selbstverständnisses z.B. in

statt.¹⁵ Die Aufnahme des Themas in der Kirchentheorie und anderen praktisch-theologischen Disziplinen ist bislang eher marginal. Dies lässt sich an drei Themenfeldern aufzeigen: 1. Die sog. Migrationskirchenforschung in der Interkulturellen Theologie, 2. Interkulturalität als Thema der Kirchentheorie, 3. die Debatte um die Konzepte der Inter- und Transkulturalität.

Erstens wird die Diversifizierung des Christentums vor Ort unter dem Stichwort *Glokalität* betrachtet:

Die globale Vielfalt verschiedener Konfessionen und Denominationen verdichtet sich in der Präsenz von Menschen vor Ort; das globale Christentum verdichtet sich im Lokalen. [...] Das Lokale wird zum Ausdruck des Globalen, es wird glokal.¹⁶

der röm.-kath. Kirche und Theologie, freikirchlichen Gemeinden und anderen christlichen Kirchen und Theologien anders diskutiert. S. hierzu auch z.B. Eva Baumann-Neuhaus: Cultural Diversity as a Fact and Field of Organized Religion: Swiss Catholic Church Policy and Practice between Coexistence and Togetherness, in: Andrea Bieler/Claudia Hoffmann/Lisa Ketges (Hg.): *Conviviality in Contexts of Religious Plurality. Interdisciplinary Explorations*, Bielefeld: transcript, 2025, 83–106; Burkhardt: *Interkulturalität*, 2023, 22–32; 77–80; Tobias Keßler: Kann denn aus Nazaret etwas Gutes kommen? Perichoretisch-kenotische Entgrenzung als Paradigma des Verhältnisses zwischen zugewanderten und einheimischen Katholiken, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2018.

- 15 S. z.B. Evangelisches Missionswerk (Hg.): *Zusammen wachsen. Weltweite Ökumene in Deutschland gestalten*, Hamburg: EMW, 2011; Gregor Etzelmüller/Claudia Rammelt (Hg.): *Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2021; Regina Polak/Wolfram Reiss (Hg.): *Religion im Wandel: Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration – Interdisziplinäre Perspektiven*, Wien: V&R Unipress, 2015. In der Religionssoziologie beschäftigt sich z.B. Alexander-Kenneth Nagel ausführlich mit diesem Thema, s. z.B.: Alexander-Kenneth Nagel: *Migration, Pluralisierung und interkulturelle Öffnung*, in: *Pastoraltheologie* 107 (2018), 236–248; Ders.: *Migration, Pluralisierung*, 2018; Ders. (Hg.): *Religiöse Netzwerke. Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden*, transcript Verlag, 2014. Auf dieses Feld gehe ich im Folgenden nicht weiter ein.
- 16 Rammelt/Hornung: *Begegnungen*, 2018, 23. Der Begriff *Glokalität* wurde vom Soziologen Robertson als Neologismus eingeführt, s. Volkhard Krech: *Religion und Glokalität*, in: Claudia Rammelt/Esther Hornung/Vasile Mihoc (Hg.): *Begegnung in der Glokalität: Christliche Migrationskirchen in Deutschland im Wandel*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018, 29–40, hier 29. *Glokalität* wird in der Debatte aufgegriffen und als feststehender Begriff verwendet, s. z.B. Etzelmüller: *Herausforderung*, 2021, 703; Johannes Weth: *Weltweite Kirche vor Ort. Interkulturelle Ekklesiologie im Anschluss*

Dies wird in der Interkulturellen Theologie mit Fokus auf die sog. *Migrationskirchen* untersucht.¹⁷ Darunter ist vorläufig ein breiteres Spektrum von Gemeinde- und Kirchenformen zu verstehen, die in einem direkten oder indirekten Zusammenhang mit Migrationsbewegungen stehen und eine christliche Versammlung vor Ort darstellen.¹⁸ Ein Augenmerk wird auf die internationalen und globalen Beziehungen und Vernetzungen gelegt.¹⁹ Eine in den letzten Jahren stattfindende Verschiebung der Perspektive, die ver-

an Wolfhart Pannenberg und Jürgen Moltmann, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2022, 20–22. Weth verweist an dieser Stelle auch auf die Rezeption des Begriffs im Diskurs der Kirche bei Rammelt und Hornung. Eine interessante Aufnahme findet sich bei Simojoki in Zusammenhang mit interreligiösem Lernen, s. Henrik Simojoki: Art. Globales Lernen, interreligiös, in: Wissenschaftliches Religionspädagogisches Lexikon im Internet, 1–9.

- 17 Claudia Rammelt/Esther Hornung (2018) und Johannes Weth (2022) stellen jeweils einen Überblick über die Forschungslandschaft dar. S. Rammelt/Hornung: Begegnungen, 2018; Weth: Weltweite Kirche, 2022, 37–51. Das Forschungsnetzwerk Migrationskirchen in Niedersachsen hat im Rahmen eines Forschungsprojektes einige Studien durchgeführt und führt seine Arbeit seit Projektende in Einzelfallstudien fort, s. Etzelmüller/Rammelt (Hg.): Migrationskirchen, 2021; Forschungsnetzwerk Migrationskirchen: Projekt 2018–2022, https://www.forschungsnetzwerk-migrationskirchen.uni-osnabrueck.de/wordpress/?page_id=3447, zuletzt aufgerufen am 23.07.2024. Mittlerweile wurde im Zusammenhang mit der Arbeit des Forschungsnetzwerkes ein DFG-Projekt eingeworben, s. Forschungsnetzwerk Migrationskirchen: Encountering Theologies. Theologie(n) von Migrationskirchen, <https://www.forschungsnetzwerk-migrationskirchen.uni-osnabrueck.de/wordpress/>, zuletzt aufgerufen am 23.07.2024.
- 18 Die Vielfalt der Kirchen, die unter diesem Begriff subsumiert werden, wird in der Forschung unter verschiedenen Ordnungskriterien typologisiert. Einen Überblick über die unterschiedlichen Typologien und ihre Perspektiven bietet Moritz Fischer: Typologisierung »neuerer Migrationskirchen« als Aufgabe interkultureller Theologie: Typologien als Beitrag zur Klärung der Verhältnisse von Kirche, Konfession, Mission und Migration, in: Interkulturelle Theologie 37 (2011), 185–203.
- 19 Dies wird mit dem Terminus *Transnationalisierung* beschrieben. Einführend s. Ludger Pries: Transnationalisierung. Theorie und Empirie grenzüberschreitender Vergesellschaftung, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010; Thomas Faist/Margit Fauser/Eveline Reisenauer: Das Transnationale in der Migration. Eine Einführung (= Grundlagentexte Soziologie), Weinheim, Basel: Beltz Juventa, 2014. Faist/Fauser/Reisenauer weisen darauf hin, dass *transnational* für sie drei wichtige Zusammenhänge darstellt: Prozesse, soziale Räume und den Identitätsaspekt im weitesten Sinne, s. Faist/Fauser/Reisenauer: Das Transnationale, 2014, 12.

stärkt auf die Pluralisierung der Forschungsstimmen setzt,²⁰ lässt sich an den Bezeichnungen der Migrationskirchen selbst aufzeigen.²¹ Während der Begriff *Migrationskirche* vornehmlich für Kirchen verwendet wird, die sich aufgrund der Migrationsgeschichten ihrer Mitglieder gegründet haben, verweist Dümling auf sog. *interkulturelle Gemeinden*, die »entweder als Neugründungen oder durch die interkulturelle Öffnung einer monoethnischen Gemeinde« entstehen.²² In der Praxis haben sich einige interkulturelle Gemeinden und Migrationskirchen mittlerweile den Begriff *internationale Gemeinde* zu Eigen gemacht, den sie als Selbstbezeichnung verwenden, da sie die Defizitperspektive, die mit *Migration* verbunden sei, ablehnen.²³ Besonders in den letzten

-
- 20 Etzelmüller/Rammelt weisen darauf hin, dass es von grosser Wichtigkeit sei, vermehrt auch Stimmen aus den Migrationskirchen Gehör zu verschaffen und man im Forschungsnetzwerk ein paar dieser Stimmen habe hinzugewinnen können, s. Gregor Etzelmüller/Claudia Rammelt: Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort, in: Dies. (Hg.): Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2021, 13–30, hier 24–25. Dennoch wird in der Durchschau deutlich, dass im Feld der Forschung mit Migrationskirchen die Forschung und Leistung einiger weniger Personen zentral sind. Zugleich hat sich diese Gruppe der Forscher:innen in den letzten Jahren stark vergrössert und diversifiziert. Dennoch spiegelt dies auch meinen Eindruck, den ich in der Vernetzung mit den Feldern und ihren Netzwerken während meiner Forschung gewonnen habe: Diejenigen, die bislang die grundlegende Forschung vorangetrieben haben, sind stark präsent und überall bekannt.
- 21 In der Forschung sind in erster Linie Termini präsent, die *Fremdbezeichnungen* sind. Eine Erläuterung dafür bieten Etzelmüller/Rammelt, Migrationskirchen, 14–16; auch Bianca Dümling: Neue Gemeinden hat die Stadt. Migranten, Migrationskirchen und interkulturelle Gemeinden, in: Harald Sommerfeld (Hg.): Mit Gott in der Stadt. Die Schönheit der urbanen Transformation, Marburg an der Lahn: Francke, 2016, 407–424, hier 412; Werner Kahl: Die Präsenz von Migrationsgemeinden als Chance zur Revitalisierung und transkulturellen Neukonnotation von Kirche, in: Claudia Rammelt/Esther Hornung/Vasile Mihoc (Hg.): Begegnung in der Glokalität: Christliche Migrationskirchen in Deutschland im Wandel, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018, 185–198, hier 188–189.
- 22 Dümling: Neue Gemeinden, 2016, 414. Dümlings Analyse, dass es von diesen interkulturellen Gemeinden sehr wenige gebe (2005), ist m.E. nach wie vor aktuell, wie ich in dieser Arbeit darlege, s. auch Abschnitt 1.2.
- 23 S. z.B. EKD – Internationale Gemeinden: Was verstehen wir unter einer »internationalen Gemeinde«, <https://www.internationale-gemeinden.de/was-verstehen-wir-unter-einer-internationalen-gemeinde/>, zuletzt aufgerufen am 18.07.2024. Die Autor:innen beziehen sich primär auf Dümling. Sie übernehmen Dümlings Definition für Migrationskirchen (2016) und verbinden sie mit dem Begriff *internationale Gemeinden*.

Jahren wurde deutlich, dass der Fokus auf Migrationskirchen und, damit i. d. R. verbunden, die erste Generation der Migrant:innen zu kurz greift.²⁴ Jugendliche und junge Erwachsene, die aufgrund familiärer Migrationsgeschichten in internationalen Gemeinden sozialisiert wurden, lösen sich zunehmend aus diesen Ursprungsgemeinden und gründen eigene (Jugend-)Kirchen.²⁵ Diese sog. 2nd *generation churches* stellen ein neues Forschungsthema dar, deren Untersuchung sich noch in seinen Anfängen befindet.²⁶

Ich spreche im Folgenden von *internationalen Gemeinden*, wenn ich allgemein Kirchen und Gemeinden meine, die den Migrationskirchen oder interkulturellen Gemeinden zuzuordnen sind, und folge damit der Selbstbezeich-

Darauf verweist auch Balke, s. Bendix Balke: Merkmale interkultureller Gemeinden, in: Gregor Etzelmüller/Claudia Rammelt (Hg.): Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2021, 629–640, hier 629.

- 24 So verweist Dümling auf die in ihrer Terminologie interkulturellen Gemeinden, die von »Pastoren/Leitern der zweiten Generation« gegründet werden, s. Dümling: Neue Gemeinden, 2016, 414. Diese Neugründungen sind m.E. jedoch von den anderen *interkulturellen Gemeinden*, die Dümling beschreibt, zu unterscheiden.
- 25 Barbara Matt verweist auf das eigene Profil dieser 2nd *generation churches*, s. Barbara Matt: Die zweite Generation von evangelischen Migrationskirchen in Deutschland. Wo findet sie kirchliche Heimat? Prozesse und Perspektiven, in: Werner Kahl (Hg.): Gute »Vibes«. Postmigrantische Glaubensgemeinden als transkulturelle Resonanzräume, Hamburg: Missionshilfe Verlag, 2020, 7–86, hier 39–42. Weiter auch: Weth: Weltweite Kirche, 2022, 22. Die Anzahl der 2nd *generation churches* nimmt zu. Eine geordnete Übersicht gibt es aber bislang nicht, auch weil mit 2nd *generation churches* ein Obergriff für eine Vielzahl unterschiedlicher Kirchen genutzt wird. Dies liegt nicht allein an der Heterogenität der Elterngeneration, von der sie sich i. d. R. abgrenzen, sondern auch am Einfluss unterschiedlicher Frömmigkeitsstile, Jugendkulturen und Theologien.
- 26 S. die wenigen Publikationen: Barbara Matt: Zweite Generation, 2020; Bianca Dümling: Migration verändert die kirchliche Landschaft in Deutschland. Entwicklung und Geschichte der Migrationskirchen, in: Claudia Rammelt/Esther Hornung/Vasile Mihoc (Hg.): Begegnung in der Glokaliät: Christliche Migrationskirchen in Deutschland im Wandel, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018, 77–90, hier 88–89; Werner Kahl: Die Herausbildung einer postmigrantischen Glaubensgemeinde am Beispiel der Living Generation Church in Hamburg, in: Gregor Etzelmüller/Claudia Rammelt (Hg.): Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2021, 405–418. Darauf gehe ich in 6.1.2.3 ein.

nung.²⁷ Wo es möglich ist, verwende ich die Eigennamen der jeweiligen Kirchen und Gemeinden.

Zweitens findet eine dezidiert kirchentheoretische Reflexion von Interkulturalität und Migration bislang nur wenig statt. Während das Thema Migration in der Theologie in den letzten Jahren grundsätzlich vermehrt Aufmerksamkeit erfahren hat,²⁸ ist eine kirchentheoretische Reflexion von Interkulturalität und Migration in der deutschsprachigen Praktischen Theologie bis-

-
- 27 Ähnlich argumentiert Weth: *Weltweite Kirche*, 2022, 23. Weth wählt aber die Schreibweise mit grossem I. Die transnationalen Bezüge von Migrationskirchen sind vielfältig und abhängig von der konkreten Gestalt der Migrationskirche: zu sog. Mutter- oder Ursprungskirchen, in persönlichen Beziehungen, als soziales Engagement oder in Form von Missionsbestrebungen vom globalen Süden nach Europa (auch *reverse mission*, s. z.B. die Einordnung bei Matt: *Zweite Generation*, 2020, 33–34; Dümling: *Neue Gemeinden*, 2016, 413). Spezifische Aspekte beschreibt Burkhardt aus kirchentheoretischer Perspektive, s. Burkhardt: *Interkulturalität*, 2023, 64–65; allgemein: Dümling: *Migration*, 2018, 86–87; Frieder Ludwig: *Mission und Theologie in Migrationsgemeinden*, in: Claudia Rammelt/Esther Hornung/Vasile Mihoc (Hg.): *Begegnung in der Glokalität: Christliche Migrationskirchen in Deutschland im Wandel*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018, 199–211, hier 201–203. Eine exemplarische Fallstudie bietet Anna D. Quaas, s. Anna D. Quaas: *Transnationale Pfingstkirchen. Christ Apostolic Church and Redeemed Christian Church of God*. Zugl.: Heidelberg, Diss., 2010, Frankfurt a.M.: Lembeck, 2011.
- 28 Claudia Jahnelt führt die Notwendigkeit aus, Migration aus fundamentaltheologischer Sicht zu reflektieren, s. Claudia Jahnelt: *Migration – Macht – Theologie. Prolegomena einer Theologie im Kontext von Migration und Postmigration*, in: Gregor Etzelmüller/Claudia Rammelt (Hg.): *Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2021, 127–150. Exemplarische Auswahl: *Praktische Theologie*: Dorottya Nagy: *Migration and Theology. The Case of Chinese Christian Communities in Hungary and Romania in the Globalisation-Context*. Teilw. zugl.: Utrecht, Diss., 2008, Zoetermeer: Boekencentrum, 2009; Katherine Kunz: *Contested Home. Asylum-Seeking and Church*. Dissertation, Basel, 2022; Ilona Nord/Andrea Bieler/Isolde Karle et al. (Hg.): *Religion and Migration. Negotiating Hospitality, Agency and Vulnerability*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2019; Susanna Snyder: *Walking, Wounds and Washing Feet. Pedetic Textures of a Theo-Ethical Response to Migration*, in: *Studies in Christian Ethics* 32 (2019), 3–19; Amélie A.-A. Ekué: *Migration*, in: Kenneth Ross/J. K. Asamoah-Gyadu/Todd Johnson (Hg.): *Christianity in Sub-Saharan Africa*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017, 445–457; Vanessa Viehweger: *Gerechtigkeit und Migration. David Millers politische Philosophie als Perspektive einer protestantischen Migrationsethik*. Diss., Göttingen: Edition Ruprecht, 2023.

lang nur vereinzelt vorgenommen worden.²⁹ Neben *Friedemann Burkhardt*, der mit seiner empirischen Studie von 2023 die erste Theoriebildung zur »interkulturelle[n] Gemeindeentwicklung in tertiärkulturellen Räumen« vorlegte,³⁰ sind es v.a. Publikationen im Zusammenhang des SNF-Forschungsprojektes »Conviviality in Motion« (2020–2024), die die Konzepte der Interkulturalität und Super-Diversität in praktisch-theologischen Zusammenhängen reflektieren.³¹ In der systematisch-theologischen Ekklesiologie bilden aus protestantischer Perspektive einzelne Publikationen von Johannes Weth,³² Gregor Etzel-

29 Friedemann Burkhardt bietet einen Überblick über die kirchentheoretische Literatur zwischen 2005 und 2020 und konstatiert, dass nur wenige das Thema Interkulturalität überhaupt aufnahmen. S. Burkhardt: *Interkulturalität*, 2023, 26–28. Eine erste Übersicht über kirchentheoretische Publikationen seit 2020 zeigt, dass lediglich in einer Monographie Interkulturalität (und Internationalität) als Thema der Gemeindeentwicklung aufgenommen ist, aber auch dort nur oberflächlich behandelt wird, s. Johannes Zimmermann: *Gemeinde, Mission und Transformation. Beiträge zur Gemeindeentwicklung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020, 145–164.

30 Burkhardt: *Interkulturalität*, 2023.

31 S. z.B. Andrea Bieler: *Conviviality in Motion. Eine praktisch-theologische Rekonstruktion von Gemeinschaftlichkeit für eine differenzsensible Ekklesiologie*, in: Katja Dubiski/Elis Eichener/Niklas Peuckmann et al. (Hg.): *Religion und Gesellschaft. Isolde Karle zum 60. Geburtstag*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2023, 115–132; Andrea Bieler/Claudia Hoffmann/Lisa Ketges (Hg.): *Conviviality in Contexts of Religious Plurality. Interdisciplinary Explorations*, Bielefeld: transcript, 2025. Im internationalen Kontext ist zudem die Dissertation von Laura Bjørg Serup Petersen (2024) zu nennen, s. Laura B. S. Petersen: »May I invite you to Mix at the Tables?«. *A Practical Ecclesiological Study of Encounters between Individuals of Migrant and Danish Backgrounds within the Evangelical-Lutheran Church in Denmark*. Diss. [unveröffentlicht], Aarhus, 2024.

32 Johannes Weth legte 2022 eine Untersuchung zu einer »Interkulturelle[n] Ekklesiologie im Anschluss an Wolfhart Pannenberg und Jürgen Moltmann« vor, s. Weth: *Weltweite Kirche*, 2022. Weth verweist auf die röm.-kath. Forschung und dort insbesondere Tobias Keßler, s. Weth: *Weltweite Kirche*, 2022, 43–44.

müller³³ und – mit etwas anderem Fokus – Matthew Ryan Robinson³⁴ die bislang nur ansatzweise stattfindende Debatte ab.

Der Feststellung von Johannes Schütt, dass »eine erhebliche Steigerung der inneren Pluralität auch in ethnischer Hinsicht, die zwar in der Kirchentheorie gemäß Gal 3,28 ganz allgemein begrüßt wird, jedoch nicht näher erforscht und mit kybernetischen Konsequenzen versehen wird«,³⁵ ist daher – trotz Schütts nicht ganz vollständiger Übersicht über die einschlägigen Publikationen bis 2020 – zuzustimmen.

Drittens bietet die Diskussion um die verwendeten Termini für die ausgewiesene Pluralität eine weitere Perspektive. Dabei spielen vornehmlich die Begriffe *Interkulturalität* und *Transkulturalität* eine grosse Rolle. Grundsätzlich rekurren beide Begriffe auf den Konstruktionscharakter von »Kultur«. ³⁶ Während der Position der *Interkulturalität* von Kritiker:innen eine *Verstärkung kultureller Grenzziehungen* vorgeworfen wird, wird *Transkulturalität* eher mit dem »Überschreiten konstruierter (sozio-)kultureller Grenzen [...] durch Interaktion«³⁷ verbunden. Das Verhältnis der beiden Begriffe und ihre Verwendung sind damit jedoch nicht abschliessend bestimmt. Im Gegenteil

33 Gregor Etzelmüller beschäftigt sich seit einigen Jahren mit der Thematik Migrationskirchen und der innerchristlichen Vielfalt. Etzelmüller war massgeblich am Forschungsnetzwerk Migrationskirchen beteiligt und betreut das in diesem Zusammenhang begonnene DFG-Forschungsprojekt. In welcher Disziplin die Einzelprojekte verortet werden, ist noch nicht einsehbar. Exemplarische Auswahl: Gregor Etzelmüller: Herausforderung, 2021; Gregor Etzelmüller: Migrationskirchen als Herausforderung für das Selbstverständnis evangelischer Kirchen in Deutschland, in: Neue Regeln in Gottes Wohngemeinschaft. Studientagung zu einer migrationssensiblen Ekklesiologie, Evangelische Akademie Bad Boll, 1. bis 2. April 2019, Frankfurt a.M.: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP), 2019, 29–35.

34 S. Matthew R. Robinson: Theologie praktisch und transkulturell, in: Pastoraltheologie 108 (2019), 143–158. Verschiedene Perspektiven auf Systematische Theologie in diesem Zusammenhang eröffnet ein Sammelband, den Robinson herausgegeben hat, s. Matthew R. Robinson/Inja Inderst (Hg.): What Does Theology Do, Actually?, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020.

35 Johannes Schütt: »Die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören«. Konzeptionen der Kirchentheorie im kritisch-theologischen Vergleich, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (wbg), 2023, 330.

36 Darauf gehe ich in 4.1.2.1.4. vertieft ein. Ich schreibe daher i.d.R. »Kultur«, da ich nicht von klar abgrenzbaren »Kulturen« ausgehe, sondern in dieser Arbeit v.a. der Konstruktionscharakter eine Rolle spielt.

37 Mayer/Vanderheiden: Grundlagentexte, 2014, 31.

werden die Begriffe häufig nicht genau unterschieden, sondern fluide verwendet.³⁸ Diese Fluidität der Begriffe zeigt sich auch in der theologischen Debatte. Während Werner Kahl vom Potential in der »Gestaltung einer transkulturellen Gemeindearbeit im Rahmen einer interkulturellen Öffnung von Kirche«³⁹ spricht, verwenden Dümling und Burkhardt⁴⁰ ausschliesslich den Begriff *interkulturell* und bezeichnen damit ähnliche Aspekte. Weth rekurriert auf die Debatte und entscheidet sich für den Begriff *interkulturell*, der den Status quo besser beschreibe, »[d]enn der Ausgangspunkt der binnenkirchlichen Begegnung ist derzeit noch weitgehend das Nebeneinander und Gegenüber kultureller Prägungen. Die transkulturelle Perspektivierung stellt eine stärker »fortgeschrittene Erfahrung [...] dar.«⁴¹

Ich spreche in dieser Arbeit von *super-diversen* »Gemeinden«.⁴² Ich verwende diesen Begriff deskriptiv. Der Begriff *Interkulturalität* bzw. *interkulturell* stellt für mich aus der Analyseperspektive eine Besonderheit dar, weil er im Feld

38 Transkulturalität v.a. zurückgehend auf *Wolfgang Welsch*, s. Matt: Zweite Generation, 2020, 18–19; Mayer/Vanderheiden: Grundlagentexte, 2014, 31–32. Auch Matt verweist darauf, dass sich die Begriffe letztlich in der Debatte nicht eindeutig trennen lassen. Mayer/Vanderheiden konstatieren: »[Das] Handbuch arbeitet mit dem Leitbegriff Interkulturelle Öffnung, der im Sinne eines konstruktivistischen Kulturbegriffs verstanden wird und gleichzeitig mit oben beschriebenen Annahmen von Transkulturalität übereinstimmt.« (Mayer/Vanderheiden: Grundlagentexte, 2014, 32) In ihren Ausführungen zur »interkulturellen Öffnung« wird diese begriffliche Unschärfe besonders deutlich: »In der Literatur wird meist von »interkultureller« (Handschuk u. Schröer, 2011; Filsinger, 2002; Fischer, 2005; Lima Curvello u. Pelkofer-Stamm, 2003) und bisher kaum von »transkultureller« (Eicke u. Zeugin, 2007; Domenig, 2008) Öffnung gesprochen. Zudem scheinen die Konzepte oftmals nicht trennscharf definiert und voneinander abgrenzbar zu sein, so dass sie in theoretischen Abhandlungen und praktischen Handlungsfeldern ineinander verschwimmen.« (Mayer/Vanderheiden: Grundlagentexte, 2014, 34). Balke hingegen favorisiert den Begriff *Interkulturalität*: »Die interkulturelle Theoriebildung verschiedener Kulturwissenschaften teilt diese Kritik, hinterfragt aber, ob ein transkultureller Zugang zu stark universalisiert und Differenzen einebnet. Zudem lässt sich »transkulturelle« Praxis kaum von »interkultureller« unterscheiden.« Balke: Interkulturelle Öffnung, 2020, 212.

39 Kahl: Gemeindeformate, 2017, 169. Ähnlich der Beitrag Werner Kahl: Die Gestaltung transkultureller Gemeinden als soziologische Realisierung von Evangelium, in: Ders. (Hg.): Interkulturelle Öffnung von Kirche. Dokumentation der Tagung »Kirche in der Interkulturellen Gesellschaft«, Hamburg 2015, 7–12.

40 Burkhardt: Interkulturalität, 2023, 41–44.

41 AaO., 47.

42 Zum Konzept der Super-Diversity s. Abschnitt 1.4.2.

intensiv verwendet wird. Ich verwende ihn daher ausserhalb der Kapitel 4–6 nicht. Dort, wo ich von »interkulturell« spreche, recurriere ich in der Regel auf die Verwendung durch die Akteur:innen in den Forschungsgemeinden.

Insgesamt lässt sich also festhalten, dass die Diversifizierung des Christentums vor Ort zwar grundsätzlich wahrgenommen und erforscht wird. Der Fokus liegt jedoch bislang v.a. auf der Wahrnehmung und Ordnung der Kirchenlandschaft an sich. Einzelfallstudien geben vertiefte Einblicke in einzelne internationale Gemeinden. Die Begriffe Inter- und Transkulturalität in der im weitesten Sinne kirchentheoretischen Rezeption zeigen an, dass diese Entwicklung in Ansätzen aufgenommen ist und die Debatte zunehmend Aufmerksamkeit erhält. Die wissenschaftliche Reflexion der Veränderungen, die die Begegnung und gar das Zusammenleben in *inter- bzw. transkulturellen* Gemeinden mit sich bringt, ist jedoch bislang nur wenig vorgenommen worden. Auch die besondere Rolle und Position der 2nd *generation churches* ist bislang nur in Ansätzen behandelt. Es fehlen insbesondere vertiefte Analysen und die Perspektive langfristiger Erfahrungszeiträume.

1.1.2 Begriffsklärungen

Unter *Kirche* verstehe ich im Folgenden die Gesamtheit aller Christ:innen, die sich unter Christus als ihrem Haupt versammelt. Als solche sind sie in realen Gestalten von Kirche organisiert, die sich als lokale Versammlungen der Kirche (>Gemeinden<) begreifen. Die Forschungsgemeinden stellen solche lokalen, realen Gestalten von Kirche dar. Ich verwende die Schreibweise »Gemeinde«, um eine lokale, feste Gruppe mit einem Bezug zur Kirche Jesu Christi zu bezeichnen, ohne auf eine im kirchentheoretischen Sinn definierte Gemeinde zu recurrieren. Davon unterscheide ich *konkrete Organisationsformen* von Kirche, z.B. die protestantischen Landeskirchen oder die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), und die *Selbstbezeichnung* als Kirche, z.B. African Christian Church. Letzteres mache ich kenntlich, indem ich diese Kirchen so genau wie möglich bezeichne und primär die Eigennamen verwende. Ebenso verwende ich *Gemeinde* nur dort, wo es als Selbstbezeichnung fungiert, oder im Fachterminus *internationale Gemeinden*. *Kirchengemeinde* entspricht der landeskirchlichen Gemeinde. Mit *Forschungsgemeinden* verwende ich einen Kunstbegriff, der die beiden Orte und die dort stattfindenden Aktivitäten und Gemeinschaftsformen beschreibt. Ich habe mich für diesen Kunstbegriff entschieden, um deutlich zu machen, dass es sich bei dem Gegenstand meiner Betrachtung nicht um eine konkrete fassbare Gemeinde im kirchentheoreti-

schen Sinne handelt, sondern darin unterschiedliche Personen und Gruppen in verschiedenen Aktivitäten und in sehr unterschiedlichen Organisationsformen zusammenkommen.

1.2 Conviviality in Motion: Empirische Forschung in super-diversen Gemeinden

Der Fokus auf die innerkirchliche Heterogenität wirft Fragen wie die folgenden auf: Wie nimmt Kirche die aktuellen Veränderungen auf? Wie wird christliche Diversifizierung vor dem Hintergrund der ökonomischen Veränderungen und der gesellschaftlich-politischen Weltlage in den innerkirchlichen Debatten und in der Positionierung nach aussen aufgenommen? Welche Einsichten für die ekklesiologische Debatte lassen sich aus den praktischen Erfahrungen der Gemeinden und Kirchen gewinnen, die christliche Pluralität und ›Interkulturalität‹ auf- und annehmen?

Im Kontext der evangelischen Landeskirchen in Deutschland gibt es einzelne Gemeinden, die sich der Diversifizierung und damit verbundenen Themen explizit angenommen haben und *super-diverse* Gemeinden bilden. Viele von ihnen haben noch Projektcharakter und gehen diesem Unterfangen z.B. im Kontext landeskirchlicher Reformprogramme nach.⁴³ Sie sind oft zeitlich befristet und haben ihre Arbeit erst vor wenigen Jahren begonnen. Es gibt jedoch auch Gemeinden, die bereits seit einigen Jahren eine solche super-diverse Gemeinde sind. Bislang fehlten Untersuchungen, die diese Gemeinden und ihre Erfahrungen und Erkenntnisse in den Blick nehmen. Der Aufgabe, den Umgang mit den Themen Migration und christlicher Diversifizierung in den Kirchen zu reflektieren und als Thema für die theologische Forschung fruchtbar zu machen, sowie dem Bedarf, die vorhandene Expertise zu erheben, ist das SNF-Forschungsprojekt »Conviviality in Motion« (2020–2024) nachgegangen.

43 Bsp. in der Ev. Kirche im Rheinland als eine von drei offiziellen Erprobungsräumen, s. Internationale Evangelische Gemeinschaft Wuppertal (IEG), <https://erprobungsräume.ekir.de/inhalt/internationale-ev-gemeinschaft-wuppertal-ieg/>, zuletzt aufgerufen am 01.08.2024. Ein abgeschlossenes Projekt hat die Lydia-Kirchengemeinde in Dortmund (Ev. Kirche von Westfalen) durchgeführt, s. Ev. Lydia-Kirchengemeinde Dortmund: Projekt »Gemeinsam Kirche sein«, <https://lydia-dortmund.ekvw.de/international>, zuletzt aufgerufen am 06.08.2024.

Der Fokus auf Gemeinden und ihre Praxis öffnet einen multiperspektiven Blick darauf, was und wie *Gemeinde vor Ort* sein kann. Gemeinde ist mehr als die Versammlung zum sonntäglichen Gottesdienst. Sie ist auch Lernort, Begegnungsraum und Sphäre des Heiligen; Ort der Beheimatung und Vergemeinschaftung, aber auch Ort der Ausgrenzung und der Trennungserfahrungen. Christliche Diversifizierung kann als *Impulsgeberin* für die Theologie fungieren, wenn sie sich in der Präsenz verschiedener Menschen manifestiert, die sich vor Ort versammeln.

Dem Forschungsbedarf in super-diversen Gemeinden bin ich in einem Forschungsprojekt im Rahmen des SNF-Forschungsprojektes »Conviviality in Motion. Exploring Practices and Theologies in Multiethnic Christian Congregations in Europe« (Universität Basel, Theologische Fakultät, 2020–2024) nachgegangen. Die vorliegende Arbeit ist das Resultat. In einer empirischen Untersuchung in zwei Gemeinden in Deutschland, die sich grob im evangelisch-landeskirchlichen Kontext verorten lassen, habe ich Perspektiven auf den Umgang mit christlicher Diversität in der Kirche herausgearbeitet.

1.2.1 Das Forschungsprojekt »Conviviality in Motion«

Das SNF-Forschungsprojekt »Conviviality in Motion. Exploring Practices and Theologies in Multiethnic Christian Congregations in Europe«⁴⁴ (im Folgenden auch *CiM*) wurde 2020–2024 an der Universität Basel unter der Leitung von Prof. Dr. Andrea Bieler durchgeführt. Das Forschungsprojekt ging der Frage nach, wie in super-diversen christlichen Gemeinden in Praktiken und Theologien das Zusammenleben der Menschen vor Ort ausgehandelt und gelebt wird. Diesem Anliegen widmete sich das Projekt mit der programmatischen Ausrichtung auf *Conviviality* (*Konvivialität*).⁴⁵ In drei ethnographischen Studien wurden verschiedene Gemeinden in der Schweiz, in Italien und in Deutschland untersucht. Zwei Querschnittsstudien ergänzten die binnengemeindlichen Untersuchungen mit politisch-theologischen und interreligiösen Fragestellungen.

44 Nr. 100015_192445; s. SNF-Forschungsprojekt »Conviviality in Motion« (Universität Basel): Homepage »Conviviality in Motion. Exploring Practices and Theologies in Multiethnic Christian Congregations in Europe«. Über das Projekt, <https://theologie.unib.as.ch/de/projekt-conviviality-in-motion/ueber-das-projekt/>.

45 Ich verwende in dieser Arbeit Konvivialität als deutsche Entsprechung zu *Conviviality*.

Für die Auswahl der Forschungsgemeinden wurden im Gesamtprojekt vier Kriterien zugrunde gelegt: 1. Sie arbeiten partnerschaftlich und mit interkultureller gemeinsamer Leitung; 2. ihre Ausrichtung auf eine Form interkultureller Bemühungen zeigt sich in öffentlichen (schriftlichen) Äusserungen; 3. die Gemeinden (*congregations*) bestehen als *super-diverse* Gemeinschaften (*communities*) bereits seit einigen Jahren und können daher auf Phasen der Zusammenarbeit und Krisen zurückblicken; und 4. die Gemeinden (*congregations*) werden in ihren Kontexten als Expertinnen für interkulturelle Arbeit angesehen.⁴⁶

Als theoretische Grundlage haben wir als Projektteam, ausgehend von den Vorüberlegungen im Projektantrag (2019), verschiedene Aspekte erarbeitet, die Andrea Bieler in das heuristische Konzept *doing Conviviality* weiterentwickelt hat.⁴⁷ Mit dem Begriff *Conviviality* haben wir einen Begriff aufgenommen, der im Rahmen des sog. *convivial turn* v.a. in den Sozialwissenschaften in den letzten 15 Jahren vermehrt Aufmerksamkeit erfahren hat.⁴⁸ Grundlegend ist damit das Zusammenleben, i.d.R. in einem lokalen Kontext, gemeint.⁴⁹ In der Theologie ist die Perspektive der *Conviviality* bislang nicht aufgenommen worden.⁵⁰ Das Anliegen des CiM-Projektes war es, *Conviviality* umfassend aufzugreifen und i. S. eines praxeologischen *doing Conviviality*

46 S. Unveröffentlichter Projektantrag »Conviviality in Motion«, 2019, 12; Übersetzung LK. Der Begriff *Multiethnizität*, der noch im Projektantrag verwendet wurde, wurde zu Projektbeginn aus inhaltlichen Erwägungen zugunsten von *super-diversity* verworfen.

47 S. Bieler: Praktisch-theologische Rekonstruktion, 2023; Andrea Bieler: *Conviviality in Motion. Reflections on Empirical Findings for a Grounded Ecclesiology*, in: Andrea Bieler/Claudia Hoffmann/Lisa Ketges (Hg.): *Conviviality in Contexts of Religious Plurality. Interdisciplinary Explorations*, Bielefeld: transcript, 2025, 171–200.

48 S. z.B. Mette L. Berg/Magdalena Nowicka (Hg.): *Studying Diversity, Migration and Urban Multiculture*, UCL Press, 2019; Tilmann Heil: *Conviviality on the Brink*, in: Mecila: Working Paper Series (2019); Tilmann Heil: *Comparing conviviality. Living with difference in Casamance and Catalonia (= Global diversities)*, Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2020; Amanda Wise/Greg Noble: *Convivialities: An Orientation*, in: *Journal of Intercultural Studies* 37 (2016), 423–431.

49 »Our concept of *doing conviviality* is inspired by the work of Paul Gilroy (2004) who introduced the idea of conviviality as »processes of cohabitation and interaction that have made multicultural an ordinary feature of social life« (Gilroy, 2004: xi) in urban spaces that have been shaped by super-diversity.« Bieler: *Grounded Ecclesiology*, 2025, 28.

50 Als Konzept, das etymologisch auf die gleichen Wurzeln zurückgeht, ist in der Theologie das Konzept Konvivenz relevant, das Theo Sundermeier im ökumenischen Zusammenhang entwickelt hat. Das Forschungsprojekt CiM sucht explizit, darüber hinauszugehen. S. Andrea Bieler/Claudia Hoffmann/Lisa Ketges: Introduction, in: Andrea

für die theologische Forschung fruchtbar zu machen: »We suggest a tentative understanding of conviviality as referring to practices by which people develop a sense of togetherness, belonging, or with-ness while dealing simultaneously with powerful social and religious asymmetries.«⁵¹ Andrea Bieler hat daher das heuristische Konzept *doing Conviviality* entwickelt, das sechs Dimensionen umfasst, aber darin nicht erschöpfend beschrieben sein soll:⁵² 1. Convivial interactions (ephemeral, ritualized; in different qualities); 2. Circulating normativities (and theologies); 3. Convivial dynamics (doing of difference in belonging and boundary making); 4. Spatio-temporal constellations; 5. Affective arrangements (as affected and being affected; affective environments); 6. Structural conditions.

In diesem Zusammenhang habe ich zwei Forschungsfragen für mein Forschungsvorhaben formuliert. Dabei ging ich von dem Verständnis *super-diverser christlicher ›Gemeinden‹* und der Arbeitsdefinition von Konvivialität aus, die wir im CiM-Team gemeinsam erarbeitet haben: Konvivialität ist *Zusammenleben der Verschiedenen*.⁵³ Mit *Zusammenleben* sollen verschiedene Formen der situativen oder längerfristigen Interaktion beschrieben werden, die im Kontext der *super-diversen christlichen ›Gemeinden‹* stattfinden. Daraus ergeben sich folgende Forschungsfragen:

1. Wie zeigt sich Konvivialität als *Zusammenleben* (Interaktion) von Verschiedenen in Praktiken und Theologien in *super-diversen christlichen ›Gemeinden‹*?
2. Wie wird christliches *Zusammensein* (unter den Bedingungen der Super-Diversity) konzipiert, hervorgebracht und erlebt?

Bieler/Claudia Hoffmann/Lisa Ketges (Hg.): *Conviviality in Contexts of Religious Plurality. Interdisciplinary Explorations*, Bielefeld: transcript, 2025, 11–19.

51 AaO., 11.

52 S. Bieler: *Grounded Ecclesiology*, 2025, 29. Dieses heuristische Konzept fungierte während der Analyse für mich als sog. theoriesensibilisierendes Konzept und stellte den ersten Zugang zu den Daten für die Analyse dar. Im weiteren Verlauf der Analyse weiterte ich – ganz im Sinne des methodologischen Konzepts – meinen Blick und arbeitete weitere Themen und Aspekte heraus.

53 Ich greife an dieser Stelle auf die gemeinsame Diskussion und Theorieentwicklung zurück. Projektteam *Conviviality in Motion* (Andrea Bieler, Claudia Hoffmann, Tabea Eugster-Schaetzle, Luca Ghiretti, Lisa Ketges sowie Esther Maria Meyer als affiliertes Mitglied), unveröffentlichte Arbeitsdefinition (2021).

Die Forschungsfrage 1 bezieht sich darauf, welche (dezidiert theologischen) *Praktiken und Normative* in den Forschungsgemeinden eine Rolle spielen. Welche *Dynamiken* entstehen aus dem ›Zusammentreffen‹ von verschiedenen Praktiken und Theologien? Wie werden darin Konflikte und Herausforderungen sichtbar und wie werden sie verhandelt? Mit *Interaktion der Verschiedenen* ist eine personale Komponente erfasst: Die *Beteiligten* in den Gemeinden rücken in den Blick. Zentral war der Ausgangspunkt bei der Annahme, dass sich die Beteiligten *als Verschiedene wahrnehmen*. Ich habe mich in der Forschungsfrage für den Begriff *Verschiedenheit* entschieden, um einen möglichst wenig vorgeprägten Begriff vorauszusetzen.

Die Forschungsfrage 2 zielt darauf ab, die damit verbundene Sozialität der Anwesenden zu erkunden. *Zusammensein* stellte für mich einen Annäherungsbegriff dar, der keine normative Setzung beinhalten, sondern das gegebene bzw. faktische und situative Zusammenleben beschreiben sollte.⁵⁴ Anhand der Forschungsfrage 2 soll untersucht werden, wie die Forschungsgemeinden ihr *Zusammensein deuten*, welche *Bilder, Narrative oder Normative* in den Gemeinden für ihr *Zusammensein* verwendet werden und wie das *Zusammensein gelebt und erfahren* wird. Was bedeutet es für die Personen in den Forschungsgemeinden, dass sie *als Verschiedene* zusammen sind? Wie bringen sie das zum Ausdruck? Welches Selbstverständnis der Forschungsgemeinden lässt sich erkennen?

1.2.2 Mein Forschungsprojekt: »Macht, Diversität und christliche Gemeinschaft. Empirische Rekonstruktionen für eine praktisch-theologische Ekklesiologie«

Bei meinem Forschungsprojekt handelte es sich um ein qualitativ-empirisches Forschungsprojekt. Ich habe in zwei ausgewählten Forschungsgemeinden ethnographisch geforscht. Dazu habe ich in Forschungsaufenthalten in beiden Forschungsgemeinden Teilnehmende Beobachtungen und Interviews durchgeführt.⁵⁵ Der geographische und konfessionelle Schwerpunkt lag im Rahmen

54 Besonders im Vergleich mit dem Begriff *Gemeinschaft*, der oft hochgradig normativ aufgeladen ist, s. Abschnitt 4.1.2.2.4.

55 S. zur Durchführung die bei der Universität Basel eingereichte Dissertation »Gelebte Utopie. Beiträge zu einer diversitätssensiblen praktisch-theologischen Ekklesiologie« (eingereicht am 12.09.2024). Die Dissertation steht auf dem Repositorium der Universität Basel zur Einsicht zur Verfügung, s. Lisa Ketges: *Gelebte Utopie. Beiträge zu einer diversitätssensiblen praktisch-theologischen Ekklesiologie*. Diss., Basel, 2025.

des Gesamtprojektes auf Gemeinden der evangelischen Landeskirchen bzw. landeskirchlich verbundenen Gemeinden auf dem Gebiet der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD).

Durch die Einbindung in das Forschungsprojekt *Conviviality in Motion* war die Auswahl der Forschungsgemeinden bereits getroffen.⁵⁶ Vor diesem Hintergrund wurden aus einer kleinen Gruppe der infrage kommenden Gemeinden zum einen eine Einrichtung für überkonfessionelle christliche Jugendarbeit in freier Trägerschaft in Hessen (Himmelsfels) und zum anderen eine Kooperation in Hamburg zwischen einer landeskirchlichen Gemeinde (St. Georg-Borgfelde) und einer landeskirchlichen Einrichtung für interkulturelle und migrationssensible kirchliche Arbeit (Afrikanisches Zentrum Borgfelde) ausgewählt.

Die beiden Forschungsgemeinden präsentieren sich mit je eigenem Profil: im urbanen und im ländlichen Kontext, im landeskirchlichen Setting und auf der Schnittstelle zwischen Institutionsverbundenheit und Unabhängigkeit.⁵⁷ Sie teilen einen Arbeitsschwerpunkt in der christlichen Jugendarbeit und räumen der Musik insbesondere im Gottesdienst einen sehr hohen Stellenwert ein. Diese Forschungsgemeinden bieten einen Einblick in die Praxis und den Alltag super-diverser ›Gemeinden‹, die im bundesdeutschen, landeskirchlichen Kontext nur wenig verbreitet sind. Eine ausführliche Darstellung und religionssoziologische Einordnung der beiden Forschungsgemeinden erfolgt in Kapitel 2.

Vor diesem Hintergrund der Profile der beiden Forschungsgemeinden kam eine dritte Forschungsfrage hinzu:

3. Wie zeigt sich die Konvivialität in den *Handlungsfeldern* der religiösen Praxis, der Musik und der Arbeit mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen?

Die dritte Forschungsfrage spezifiziert die zuvor gestellten Fragen. Es geht darum, wie sich die Aufnahme von Verschiedenheit und die Deutungen des

56 Die Auswahl der beiden Forschungsgemeinden in Vorbereitung des Gesamtprojektes ging mit einer ausführlichen Beschäftigung mit dem gesamten Forschungsfeld der interkulturellen, primär landeskirchlich orientierten Gemeinden und Gemeindeprojekte in der Bundesrepublik Deutschland im Raum der Evangelischen Kirche Deutschland (EKD) einher. Gespräche mit Expert:innen in diesem Feld zeigten auf, dass der Kreis an infrage kommenden Gemeinden zum Zeitpunkt der Antragstellung recht begrenzt war.

57 Eine detaillierte Darstellung der beiden Forschungsgemeinden erfolgt in Kapitel 2.

Zusammenseins in diesen drei Handlungsfeldern äussert. Welche spezifischen Themen und Praktiken ergeben sich daraus?

1.3 Ausgangspunkt: Ein praxeologischer Ansatz in theologischer Forschung

Für meine Arbeit ist ein praxeologischer Ansatz zentral. Der Praxistheorie zufolge wird soziale Wirklichkeit durch Praktiken hergestellt, die immanentes Wissen enthalten. Dieses Wissen ist jedoch nicht direkt zugänglich, klar geordnet oder eindeutig. Die Aufgabe der Analyse ist es, solches Wissen herauszuarbeiten, zu strukturieren und Zusammenhänge herzustellen. Aus theologischer Perspektive entsteht theologisches Wissen bzw. Theologie damit auch in religiösen Praktiken und Deutungen. Die Akteur:innen kommen als Produzent:innen von Theologie in individueller und in kollektiver Hinsicht in den Blick. Theologisches kommt in den Praktiken zum Vorschein, wenn dort eine Reflexion des *unbedingten Angegangenseins* ^(Tillich) erkennbar wird. In einem zweiten Schritt der Analyse gilt es, diese (theologieproduktiven) Aspekte zu ordnen und zu verdichten.

1.3.1 Praktiken und diskursive Praktiken

Meinen praxeologischen Ansatz gründe ich auf einer Linie der Praxistheorie, wie sie im deutschsprachigen Raum v.a. von Andreas Reckwitz entwickelt wurde.⁵⁸ Grundsätzlich stellt die Praxistheorie – oder eher: das Feld der Pra-

58 S. für einen Überblick z.B. Florian Höhne: Verantwortung in der evangelischen Ethik. Begriff – Imagination – Soziale Praxis, Berlin/Boston: De Gruyter, 2024, 73–102; Ulla Schmidt: Practice, Practice Theory and Theology, in: Kirstine H. Johansen/Ulla Schmidt (Hg.): Practice, Practice Theory and Theology. Scandinavian and German Perspectives, Berlin, Boston: De Gruyter, 2022, 35–55; Michael Schüßler: Praktische Theologie und relationale Praxistheorien, in: Zeitschrift für Pastoraltheologie 43 (2023), 123–132; Andreas Reckwitz: Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Basic Elements of a Theory of Social Practices, in: Zeitschrift für Soziologie 32 (2003), 282–301; Andreas Reckwitz: Praktiken und Diskurse. Zur Logik von Praxis-/Diskursformationen, in: Ders. (Hg.): Kreativität und soziale Praxis. Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie, Bielefeld: transcript, 2016, 49–66; Alexander Deeg/David Plüss: Liturgik (= Lehrbuch praktische Theologie, Band 5), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2021, 444–446. Gelegentlich greife ich auf den Begriff *doing* zurück, um auf den praxeologischen Zusammenhang zu verweisen, zum Begriff s. z.B. Stefan Hirschauer: Praktiken und ihre Kör-

xisttheorien – einen Zugang zur Wirklichkeit dar, demzufolge soziale Wirklichkeit durch *Praktiken* hergestellt wird.⁵⁹ Praktiken sind »sinnhaft regulierte Körperbewegungen, die von einem entsprechenden impliziten, inkorporierten Wissen abhängen«⁶⁰. Neben dem zentralen Aspekt der agierenden Subjekte (»agents«⁶¹) und ihrer Körperlichkeit gibt es folgende grundlegende Merkmale von Praktiken: 1. Sie sind nur im *doing*, d.h. im Vollzug erkennbar; 2. sie sind daher immer notwendigerweise zeitlich und situativ konkret und zugleich auch bei einer Wiederholung nie ganz dieselben; 3. sie enthalten materiale Elemente (z.B. Gegenstände) und stehen 4. in strukturellen und sozialen Zusammenhängen.

Eine wichtige Spezifikation stellen für meine Analyse die *diskursiven Praktiken* dar, wie Andreas Reckwitz sie versteht:⁶² »[D]ie diskursiven Praktiken produzieren und explizieren selbst – über den Weg von Argumentationen, Narrationen, Montagen etc. – Wissensordnungen.«⁶³ Sie bringen damit auch *explizites Wissen bzw. Deutungen* hervor. Diskursive Praktiken sind demnach ebenso wie Praktiken sinnhaft wahrnehmbar und zeigen sich in sprachlichem Handeln, aber auch z.B. in materialen Verräumlichungspraktiken.⁶⁴ Damit

per. Über materielle Partizipanden des Tuns, in: Karl H. Hörning/Julia Reuter (Hg.): *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*, Bielefeld: transcript, 2004, 73–91, hier 73–74.

- 59 Zur Einordnung und Position der Praxistheorie, insbesondere zum Verhältnis zu subsektororientierter Handlungstheorie und einem strukturalistischen Ansatz. s. z.B. Höhne: Verantwortung, 2024, 83.
- 60 Reckwitz: *Praktiken und Diskurse*, 2016, 53. Die einzelnen Elemente werden dort in leicht unterschiedlichen Formulierungen und Zählungen übereinstimmend für die Praxistheorie im Allgemeinen aufgeführt, s. Schmidt: *Theology*, 2022, 40; Julia Koll: Zu den Praktiken selbst! Der Practice Turn und seine Erträge für die Praktische Theologie, in: *Pastoraltheologie* 108 (2019), S. 66–82, hier 70.
- 61 Schmidt: *Theology*, 2022, 40.
- 62 Reckwitz spricht z.T. auch von *Praxis-/Diskursformationen*, s. Reckwitz: *Praktiken und Diskurse*, 2016.
- 63 AaO., 63. Rabenstein et al. nehmen die Verbindung von Diskurs und Praktik auf. Sie weisen darauf, dass nicht nur Reckwitz, sondern auch Foucault von einem engen Zusammenhang zwischen Diskursen und Praktiken ausgegangen ist, Kerstin Rabenstein/Marian Laubner/Mark Schäffer: *Diskursive Praktiken des Differenzierens und Normalisierens. Eine Heuristik für eine diskursanalytische Ethnographie*, in: Halyna Leontiy/Miklas Schulz (Hg.): *Ethnographie und Diversität. Wissensproduktion an den Grenzen und die Grenzen der Wissensproduktion*, Wiesbaden, Heidelberg: Springer VS, 2020, 187–208, hier bes. 187–189.
- 64 S. Abschnitt 5.2.

sind die Deutungen und Reflexionen von Erfahrung (*Erfahrungswissen*), die die Akteur:innen vornehmen, als *diskursive Praktiken* zu verstehen. In der Analyse standen mal die Analyse der stärker körperlich vollzogenen Praktiken und die Herausarbeitung des impliziten Wissens und mal die primär sprachlich vollzogenen Deutungen und Reflexionen von Erfahrung und die Ordnung der explizit formulierten Deutungen im Vordergrund. In diesem Sinne komplementieren die beiden ›Arten‹ von Praktiken einander. Daher spreche ich in der Regel umfassend von (*diskursiven*) *Praktiken*.

1.3.2 Praxistheorie und Theologieproduktivität

In der Theologie nimmt die Rezeption der Praxistheorie nach und nach zu. In thematischer Hinsicht sind einige Beispiele zu nennen,⁶⁵ eine grundsätzliche methodologische Reflexion hat jedoch gerade erst begonnen. 2022 legten Schmidt und Johansen einen Sammelband vor, der auf theoretisch-theologischer Ebene die Relevanz des praxeologischen Ansatzes aufnimmt.⁶⁶ Schmidt sieht den Gewinn einer praxeologischen Analyse in der Theologie in der Ausweitung des Verständnisses über das hinaus, was aus theologischer Perspekti-

65 S. z.B. Hartmut von Sass: The Suspense of Envy, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 66 (2024), 434–464; Johannes van Oorshot: Communication of the gospel from a practice theory perspective – Reflecting critically and developing a new understanding in conversation with Christian Grethlein, in: Kirstine H. Johansen/Ulla Schmidt (Hg.): Practice, Practice Theory and Theology. Scandinavian and German Perspectives, Berlin, Boston: De Gruyter, 2022, 111–133; Bertram J. Schirr: Singende Körper, gesungene Körper. Praxistheoretische Überlegungen zum Gemeindegesang, in: Pastoraltheologie 108 (2019), 83–98. Auch in der Systematischen Theologie (Dogmatik und Ethik) wird die Praxistheorie aufgenommen, s. z.B. Höhne: Verantwortung, 2024; von Sass: Suspense, 2024. Michael Schüßler nimmt die Praxistheorie im röm.-kath. Kontext auf, s. Schüßler: Relationale Praxistheorien, 2023.

66 Kirstine H. Johansen/Ulla Schmidt (Hg.): Practice, Practice Theory and Theology. Scandinavian and German Perspectives, Berlin, Boston: De Gruyter, 2022, hier bes. die Beiträge von Schmidt und Afdal, s. Schmidt: Theology, 2022; Geir Afdal: From Empirical to Impure Theology – Practice as a Strong Programme, in: Kirstine H. Johansen/Ulla Schmidt (Hg.): Practice, Practice Theory and Theology. Scandinavian and German Perspectives, Berlin, Boston: De Gruyter, 2022, 76–94. Nur drei Jahre zuvor hat Julia Koll explizit auf den theoretischen Reflexionsbedarf hingewiesen, s. Koll: Practice Turn, 2019, 78–79.

ve »object of research«⁶⁷ sein kann. M. E. kann dies noch weiter geführt werden.

Vor dem Hintergrund der dargestellten praxistheoretischen Grundlagen sehe ich daher das theologieproduktive Moment in meiner Arbeit auf zwei Ebenen gegeben.

In meinem Forschungsprojekt nehme ich theologisches Wissen bzw. Theologie auf unterschiedlichen Akteurs- und Reflexionsebenen in den Blick. Ich gehe *erstens* von der Präsenz von Theologie im Feld aus, die ich in der Analyse rekonstruiere. Diese besteht im impliziten Praxiswissen und expliziten theologischen Deutungen in (diskursiven) Praktiken durch die Akteur:innen im Feld (*theologisches (Praxis-)Wissen aus primärer Perspektive*). Diese (diskursiven) Praktiken werden sowohl individuell als auch kollektiv vollzogen. Ich gehe also von einer theologischen (Deutungs-)Kompetenz aller Akteur:innen im Feld aus.⁶⁸ In spezifischen Praktiken kommt zudem eine Dimension ›gelebter Theologie‹ zum Vorschein, wenn Erlebnisse als *religiöse Erfahrung* gedeutet werden. Unter *religiöser Erfahrung* verstehe ich die Reflexion von Erlebnissen (= *Erfahrung*), die von den Personen selbst als religiös i. S. einer »Ursprungserfahrung«⁶⁹ oder »Resonanz Erfahrung«⁷⁰ gedeutet werden. Grundlegend geht es um die Selbstverhältnisbestimmung in einem grösseren Zusammenhang (einem Transzendenzbezug in einem weitesten Sinn). Als *Theologie* verstehe ich die Deutung und Überführung von situativen religiösen Erfahrungen und anderen Erkenntnis(quellen) in individuelle oder überindividuelle, allgemeine theologische Überzeugungen, die z.B. handlungsleitend (normativ) sein können.

Diese verschiedenen Aspekte führe ich *zweitens* in der Analyse zusammen und setze sie miteinander in Beziehung (*Theologie aus sekundärer Perspektive*).

67 Schmidt: *Theology*, 2022, 43–45.

68 S. hierzu auch das Konzept der Gelebten Theologie von Sabrina Müller (Sabrina Müller: *Gelebte Theologie. Impulse für eine Pastoraltheologie des Empowerments*, Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich 2019). Gelebte Theologie hat nach Müller »die spezifische Genese und Produktivität von Theologie im Blick. Das heisst, religiöse und theologische Prozesse, die vom Individuum bewusst gestaltet und reflektiert werden, stehen im Fokus.« (Müller: *Gelebte Theologie*, 2019, 35). Wichtig ist dabei, dass sowohl »akademisch ausgebildete Theologinnen und Theologen« (aaO., 37) als auch nicht theologisch-akademisch ausgebildete Personen Gelebte Theologie hervorbringen.

69 Wilhelm Gräb: *Kunst und Religion in der Moderne. Thesen zum Verhältnis von ästhetischer und religiöser Erfahrung* 1998, 57–72, hier 67. Im Original mit Hervorhebung.

70 Müller: *Gelebte Theologie*, 2019, 50.

Ich verdichte die empirisch herausgearbeiteten theologischen Momente und ordne sie in einen grösseren theologischen Rahmen ein. In einem weiteren Schritt ordne ich die Analyseergebnisse in einen ekklesiologischen Horizont ein und frage nach den Beiträgen, die sich daraus für eine diversitätssensible praktisch-theologische Ekklesiologie gewinnen lassen (Kap. 7).

Dabei gehe ich davon aus, dass diese unterschiedlichen theologischen Dimensionen und Aspekte im Feld sich nicht notwendigerweise harmonisch ergänzen, sondern einander auch dissonant herausfordern und spannungsvoll nebeneinanderstehen. Solche empirisch herausgearbeiteten Theologien sind plural, fluide und bilden ihre Verortung in der Praxis ab.

1.4 Anliegen einer praktisch-theologischen Ekklesiologie

Ich verorte meine Arbeit im Kontext der Kirchentheorie als praktisch-theologische Disziplin. Während *Kirchentheorie* als praktisch-theologische Disziplin und *Ekklesiologie* als Beschäftigung mit Kirche in der Systematischen Theologie einige Jahrzehnte als unterschiedliche Perspektiven und Herangehensweisen an Kirche verstanden wurden, findet schon seit einigen Jahren eine Neu- bzw. Rückbesinnung statt.⁷¹ Viele Stimmen in beiden Fächern sind sich einig, dass es für eine umfassende Betrachtung von Kirche beide fachlichen Perspektiven mit ihren je unterschiedlichen Schwerpunkten braucht: »Zunächst ist festzuhalten, dass es sich um verschiedene Zugänge zu *einer* Kirche handelt. Eine Kirchentheorie, die sich nicht ekklesiologisch rückbindet, ergibt genauso wenig Sinn wie eine Ekklesiologie, die sich an der Empirie orientierter Kirchentheo-

71 S. hierzu: z.B. Schütt: Schäfflein, 2023, 273–275; Christian Grethlein: Kirchentheorie: Kommunikation des Evangeliums im Kontext, Berlin, Boston: De Gruyter, 2018, 3–17; Wilhelm Gräb: Kirchentheorie: Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche. Ein Fazit, in: Birgit Weyel/Peter Bubmann/Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie (Hg.): Kirchentheorie: praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014, 267–275, hier 267–270. Der Übersichtlichkeit halber spreche ich im Folgenden von *Kirchentheorie*, wenn ich mich auf die Disziplin der Praktischen Theologie und die Literatur und Forschung in dieser Disziplin beziehe. *Ekklesiologie* verwende ich, wenn ich auf die systematisch-theologische Debatte eingehe. Dies dient primär der Einordnung der Literatur.

rie verschließt.«⁷² Ich spreche daher im Folgenden von *praktisch-theologischer Ekklesiologie*, um mein Forschungsanliegen zu bezeichnen.⁷³

Vor diesem Hintergrund ist für mich der Zugang über eine qualitativ-empirische Untersuchung relevant,⁷⁴ in der ich die Verschränkung der Vollzüge kirchlichen bzw. religiösen Lebens und die Produktion von theologischem Wissen und Überlegungen zu Kirche, ihrem Wesen und ihren Charakteristika explizit in den Blick nehme. Dies hat eine Entsprechung mit meinem praxeologischen Ansatz. Aus praxeologischer Perspektive stellen sowohl die genannten Vollzüge als auch die Produktion von Wissen integrale Elemente theologieproduktiver Praktiken dar. ›Was‹ und ›wie‹ ›Kirche‹ bzw. ›Gemeinde‹ ist und sein soll, lässt sich daher nur in der Zusammenschau *spezifischer* (hier: qualitativ-empirisch herausgearbeiteter) und *prinzipieller* Perspektiven verstehen.

Mit dieser Konzeption ekklesiologischer Forschung trage ich auch zur kirchentheoretischen Forschung bei, die in neueren Forschungen vermehrt einen Fokus auf die Praxis von Gemeinden legt.⁷⁵ Dies zeigt sich auch in der Verbindung von *empirischer Forschung* und *Ekklesiologie*, die in den letzten

72 Schütt: Schäflein, 2023, 273.

73 Dieser Begriff wird von mehreren Theolog:innen verwendet: Christian Grethlein unterscheidet zwischen »praktisch-theologischer Ekklesiologie« und »dogmatischer Ekklesiologie«, Grethlein: Kirchentheorie, 2018, 9. Kristian Fechtner unternimmt unter dem Begriff *praktische Ekklesiologie* eine theoretische Untersuchung, Kristian Fechtner: Volkskirche im neuzeitlichen Christentum. Die Bedeutung Ernst Troeltschs für eine künftige praktisch-theologische Theorie der Kirche. Zugl.: Marburg/Lahn, Diss., 1993, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1995, 26. Ähnlich auch Burkhardt: Interkulturalität, 2023, 26, und Petersen: Encounters, 2024, 33.

74 Der reformierte Systematische Theologe Michael Weinrich hebt den praktischen (i. S. des praxeologischen) Charakter hervor, den Ekklesiologie s. E. notwendigerweise hat bzw. haben müsse: »Aber für die Ekklesiologie legt sich das Konzept einer ›Doing Theology‹, einer sich in ihrem praktischen Vollzug formierenden Theologie nahe«, Michael Weinrich: Ekklesiologie in reformatorischer Perspektive, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2023, 14; ähnlich Martin Laube: Systematische Theologie. Die Kirche als »Institution der Freiheit«, in: Christian Albrecht (Hg.): Kirche, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 131–170, hier 165–166. Petersen versteht dies explizit als Ekklesiologie im Werden, s. Petersen: Encounters, 2024, 33.

75 S. Peter Bubmann/Birgit Weyel/Kristian Fechtner (Hg.): Gemeinde auf Zeit: gelebte Kirchlichkeit wahrnehmen, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2019; Tanja Martin weist darauf hin, dass die Beschäftigung mit ›Gemeinde‹ zuvor von einer »Diskrepanz zwischen einem normativ geprägten Gemeindebild einerseits und der gelebten Kirchlichkeit andererseits« geprägt war, Tanja Martin: Die Sozialität des Gottesdienstes. Zur sozialen Kraft besonderer Gottesdienste, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2019, 16.

Jahren vermehrt Aufmerksamkeit erfährt.⁷⁶ Dabei werden sowohl praktisch-theologische wie auch systematisch-theologische Perspektiven einbezogen: »From the theological rationale guiding the turn to empirical realities of the Church, it follows that concrete and particular ecclesial expressions are given significant attention and value, which include doctrinal expressions and other forms of theological normativity.«⁷⁷ Andere Impulse kommen aus den religionssoziologisch orientierten *congregational studies*. Diese haben eher einen quantitativ orientierten Zugang zur Gemeindeebene.⁷⁸ Impulse aus der anglikanischen Kirche, die nach »neuen Gemeindeformen« suchen, die bislang nicht vorkommende Personengruppen gewinnen möchten (*Church Planting* und *fresh-x*), werden in den letzten Jahren v.a. auf praktischer Ebene

76 S. v.a. Jonas Ideström: Ecclesiology and Ethnography – Issues and Dilemmas in a Conversation, in: International Journal for the Study of the Christian Church 19 (2019), 302–322; The Network for Ecclesiology and Ethnography: About the Network, <https://www.ecclesiologyandethnography.net/about/>, zuletzt aufgerufen am 29.07.2024, die mit dem Netzwerk verbundene Zeitschrift s. Ecclesial Practices. Journal of Ecclesiology and Ethnography, <https://brill.com/view/journals/ep/ep-overview.xml>, zuletzt aufgerufen am 29.07.2024. Einen kurzen Überblick bietet Ulla Schmidt, s. Ulla Schmidt: Theological Theory About Church: A New role for Empirical Research?, in: Praktische Theologie 54 (2019), 35–38; Ulla Schmidt: Continental Practical Theology, in: Pete Ward/Knut Tveitereid (Hg.): The Wiley Blackwell Companion to Theology and Qualitative Research, Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2022, 298–308.

77 Ideström: Ecclesiology, 2019, 316.

78 S. z.B. Eberhard Hauschildt: Kirchengemeindeforschung – Congregational Studies. Ergebnisse und Herausforderungen in einem neu entdeckten Feld religionssoziologischer und praktisch-theologischer Aufmerksamkeit, in: Pastoraltheologie (2016), 246–261; Thorsten Latzel/Gerhard Wegner (Hg.): Congregational Studies Worldwide. The Future of the Parish and the Free Congregation, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017. Sie richten einen organisationslogisch orientierten und eher vergleichsorientierten Blick auf Gemeinden (qualitativ-empirischer Perspektive). Das Potential der Kirchengemeindeforschung könnte m.E. darin bestehen, dass sie den stärker makroorientierten Blick der KMU und ähnlichen Untersuchungen mit der Mesoebene der Gemeinden ergänzt.

stärker rezipiert.⁷⁹ Weitere, insbesondere ethnographisch vertiefte Einblicke in Gemeinden fehlen jedoch bislang.

1.4.1 Konzeption und Durchführung der empirischen Forschung⁸⁰

In meinem Forschungsprojekt arbeitete ich mit Methoden der empirischen Sozialforschung und führte die Untersuchung, wie beschrieben, in zwei Forschungsgemeinden durch.

Die gewählte praxeologische Herangehensweise, die Praktiken und diskursive Praktiken fokussiert, korrespondiert mit den *Methoden* der Teilneh-

79 Als Übersicht s. z.B. Katharina Haubold/Florian Karcher/Lena Niekler: Jugendarbeit zwischen Tradition und Innovation. Fresh X mit Jugendlichen entwickeln, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2019; Peter Zimmerling: Morgen Kirche sein. Gemeinde glauben, denken und gestalten, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2023, 117–120; Sandra Bils: Fresh expressions of Church. Neue Aufbrüche zur lebendigen Kirche, in: Stefan Jung/Thomas Katzenmayer (Hg.): Lebendige Kirchen: Interdisziplinäre Denkanstöße und Praktische Erfahrungen, Göttingen, Bristol: V&R Unipress, 2018, 179–188. Eine umfangreiche Untersuchung zu fresh-x legte 2016 Sabrina Müller vor, s. Sabrina Müller: Fresh Expressions of Church. Ekklesiologische Beobachtungen und Interpretationen einer neuen kirchlichen Bewegung, Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich, 2016. Einblicke in Beispiele für fresh-x-Gemeinden im eher landeskirchlichen deutschen Kontext bieten z.B. Wollnik-Nagel (*Kirchehoch2*) oder Baer-Henney (*beymeister*), s. Kristina Wollnik-Hagen: Ökumenische Lernorte am Beispiel Kirchehoch2. Kirchen-theoretische Überlegungen, in: Rebekka A. Klein/Lisanne Teuchert (Hg.): Ökumene in Bewegung. Neue Perspektiven der Forschung, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2021, 197–210; Bils: Fresh expressions, 2018; Sebastian Baer-Henney: Auf Augenhöhe gestalten. Die beymeister als Labor lebensnaher Kirchlichkeit, in: Stefan Jung/Thomas Katzenmayer (Hg.): Lebendige Kirchen: Interdisziplinäre Denkanstöße und Praktische Erfahrungen, Göttingen, Bristol: V&R Unipress, 2018, 163–170. Einen Hinweis auf die damit verbundene Idee der Neuorientierung geben auch die Titel der Sammelbände, in denen diese Beiträge erschienen sind: *Ökumene in Bewegung* (Wollnik-Hagen), *Lebendige Kirchen* (Bils, Baer-Henney).

80 S. zur tieferen Diskussion der Methoden sowie der Analyse die bei der Universität Basel eingereichte Dissertation »Gelebte Utopie. Beiträge zu einer diversitätssensiblen praktisch-theologischen Ekklesiologie« (abgeschlossen am 06.02.2025). Die Dissertation steht auf edoc zur Einsicht zur Verfügung. Die graphische Darstellung der Ergebnisse stelle ich auf OSF zur Einsicht zur Verfügung: <https://doi.org/10.17605/OSF.IO/A45CF>.

menden Beobachtung⁸¹ und des Interviews⁸², mit denen ich die Datenerhebung durchgeführt habe.⁸³ Die Datenerhebung fand zwischen 2020 und 2023 statt. Die Beobachtungsprotokolle sowie die Transkripte der Interviews habe ich in pseudonymisierter Form in einen integrierten Datenkorpus überführt,

81 Bei der Teilnehmenden Beobachtung ist die Forscherin im Forschungsfeld anwesend. Sie bewegt sich stetig zwischen einer Passivität als Beobachterin und einer Aktivität als Beteiligter an den sozialen Interaktionsgeschehen. Die Beobachtungen werden strukturiert in Beobachtungsprotokollen festgehalten. S. Aglaja Przyborski/Monika Wohlrab-Sahr: *Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch*, München: Oldenbourg Verlag, 2014, 49–52. Diese stellen einen Teil des Datenkorpus dieser Arbeit dar. Bei der Forschung mit Teilnehmender Beobachtung ist unbedingt notwendig, die innere Beteiligung der Forscherin selbst zu protokollieren und zu reflektieren. Die eigene Person und der eigene Körper sind nicht nur Instrument, sondern auch Ort der Forschung und Teil des Forschungsprozesses. Die Körperlichkeit der Forschung und die Reflexion ihrer leiblichen Dimension sind in diesem Sinne unumgänglich. S. z.B. Jennifer Carnin: Die Unhintergebarkeit des Körpers in der ethnografischen Forschung. *Praktiken der Grafie von Praktiken*, in: Clarissa Schär (Hg.): *Erfahren – Widerfahren – Verfahren. Körper und Leib als analytische und epistemologische Kategorien Sozialer Arbeit*, Wiesbaden, Heidelberg: Springer VS, 2021, 141–152. Zur Darstellung der Methode der Teilnehmenden Beobachtung und historischen Einordnung s. z.B.: Götz Bachmann: *Teilnehmende Beobachtung*, in: Stefan Kühl/Petra Strodtolz/Andreas Taffertshofer (Hg.): *Handbuch Methoden der Organisationsforschung. Quantitative und qualitative Methoden*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009, 248–271, hier 248–271; Przyborski/Wohlrab-Sahr: *Qualitative Sozialforschung*, 39–48; Brigitta Hauser-Schäublin: *Teilnehmende Beobachtung*, in: Bettina Beer (Hg.): *Methoden und Techniken der Feldforschung*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2008, 33–54; Helga Kelle: *Teilnehmende Beobachtung*, in: Ralf Bohnsack/Alexander Geimer/Michael Meuser (Hg.): *Hauptbegriffe Qualitative Sozialforschung*, Opladen, Toronto: Verlag Barbara Budrich, 2018, 224–227; Georg Breidenstein/Stefan Hirschauer/Herbert Kalthoff/Boris Nieswand: *Ethnografie. Die Praxis der Feldforschung*, München: UVK-Verlag, 2020.

82 Ich habe *episodische Interviews* sowie *Schwerpunktinterviews* (zu den Themen Musik und Jugendarbeit) mit verschiedenen Personen aus dem Feld durchgeführt. Die geführten Interviews bilden als verschriftlichte Transkripte den zweiten Teil des Datenkorpus dieser Arbeit. Das episodische Interview nach Flick verbindet narrative Erzählteile mit konkreten Fragen, s. Uwe Flick: *Das Episodische Interview*, in: Gertrud Oelerich/Hans-Uwe Otto (Hg.): *Empirische Forschung und Soziale Arbeit*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011, 273–280, hier 273. Allgemein zum qualitativen Interview als Methode und für die praktische Durchführung s. Sabina Misoch: *Qualitative Interviews*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2015, 219–226; Cornelia Helfferich: *Die Qualität qualitativer Daten. Manual für die Durchführung qualitativer Interviews*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011.

83 S. Reckwitz: *Praktiken und Diskurse*, 2016, 56.

um unterschiedliche Dimensionen der Forschungsfragen in den Blick nehmen zu können. Während die Teilnehmende Beobachtung v.a. die Praktiken fokussiert, zeigen die Interviews primär die Deutungs- und Reflexionsprozesse (diskursive Praktiken) auf.

Ergänzend habe ich mit der Methode der Dokumentenanalyse gearbeitet. Ich habe Dokumente der Forschungsgemeinden (Werbematerial, Informationsmaterial, Gemeindebriefe, sonstige Publikationen) und Dokumente über die Forschungsgemeinden (Zeitungsartikel, Darstellungen in anderen Medien) zusammengetragen und analysiert. Diese Analyse in exemplarischer Auswahl bietet zusätzliche Einsichten v.a. in strukturelle Zusammenhänge und ist in die Darstellung der Gemeinden (Kap. 2) eingeflossen.

Als *Methodologie* und *Analysemethode* habe ich der Arbeit die Reflexive Grounded-Theory-Methodologie (R/GTM)⁸⁴ zugrunde gelegt. Die R/GTM ist eher als Forschungsstil denn als konkretes und festgelegtes Analyseverfahren zu verstehen. Sie sucht ausgehend von sozialen Phänomenen nach sozialem Wissen bzw. Strukturen. Eine Theoriegenerierung erfolgt auf empirischer Grundlage.⁸⁵ Darin wird zugleich deutlich, dass die Ergebnisse einer Forschung im Rahmen der R/GTM *eine spezifische* Perspektive aufzeigen.⁸⁶ Die

-
- 84 S. Marion Linska: Rezension: Franz Breuer, Petra Muckel & Barbara Dieris (2018). *Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis*, in: *Forum: Qualitative Social Research* 19 (2018); Franz Breuer/Petra Muckel/Barbara Dieris/Antje Allmers: *Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis*, Wiesbaden: Springer VS, 2019; Ursula Offenberger: *Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis*, in: *Sozialer Sinn* 20 (2019), 405–411. In der Schreibweise der Abkürzung folge ich Breuer et al., *Reflexive Grounded Theory*, 2019.
- 85 Damit stimmt sie mit dem Anliegen der Grounded-Theory-Methodologie (GTM), auf die die R/GTM zurückgeht, überein. Die R/GTM ist daher zur zweiten Generation der Grounded Theories zu zählen (s. Offenberger: *Reflexive Grounded Theory*, 2019, 405; Breuer et al.: *Reflexive Grounded Theory*, 2019, V–VI). Für eine Darstellung und Reflexion der GTM als Methode der qualitativen Forschung s. z. B. Anselm L. Strauss: *Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung*, München: Fink 1994; Przyborski/Wohlrab-Sahr: *Qualitative Sozialforschung*, 2014, 190–221; Thomas Brüsemeister: *Qualitative Forschung. Ein Überblick*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2008, 151–184; Nina Baur/Jörg Blasius (Hg.): *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*, Wiesbaden: Springer VS, 2014, 457–472 Breuer, et al.: *Reflexive Grounded Theory*, 2019, 15–36.
- 86 Dies wird durch die *methodologisch integrierte Reflexivität* der Forschenden, s. Breuer et al.: *Reflexive Grounded Theory*, 2019, 4–5, begleitet und fundiert. Sie besteht im Wesentlichen aus der *Sicherstellung intersubjektiver Nachvollziehbarkeit*, s. Harriet Mowat:

Ergebnisse meiner Analyse stellen damit spezifische Praktiken in den beiden Forschungsgemeinden dar. Ich habe die herausgearbeiteten Praktiken in ihren Beziehungen zueinander und in den Themenfeldern, die sie miteinander bilden, und in einem nächsten Schritt in theoretische Zusammenhänge gestellt. Eine weitere Theoretisierung stellt die Überführung in explizit ekklesiologische Fragestellungen dar. Die Ergebnisse dieser Analyse stellen die Themenkapitel 4–6 sowie das Kapitel 7 dar.

1.4.2 Diversität

Für das Ziel, einen Beitrag zu einer praktisch-theologischen Ekklesiologie zu leisten, habe ich ein Kriterium festgehalten, die diese praktisch-theologische Ekklesiologie genauer definiert. Aus der Anlage des Forschungsprojektes (Untersuchung in super-diversen »Gemeinden«) habe ich die *Diversitätssensibilität* als Kriterium abgeleitet.

Diversität hat in den letzten Jahren v.a. in der kultur-, sozial und geisteswissenschaftlichen Forschung vermehrt Aufmerksamkeit erfahren. Leontiy/Schulz zufolge wird Diversität auch synonym mit Heterogenität oder Vielfalt verwendet.⁸⁷ Diversität ist als deskriptiver Begriff mit einem analytischen Interesse verbunden, das nach dem dahinter liegenden Differenzhandeln und »Ebenen, Ursachen, Wirkungen sowie Konsequenzen und auch Spannungen« von Diversität fragt. Diversität wird in diesem Sinne in einem konstruktivistischen Ansatz verwendet: Diversität wird in Form von Diversitätskategorien in Interaktionen und durch soziale Kontexte geprägt und hergestellt. Dieser

Interviews and Observations, in: Pete Ward/Knut Tveitereid (Hg.): *The Wiley Blackwell Companion to Theology and Qualitative Research*, Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2022, 382–392, hier 390; Breuer et al.: *Reflexive Grounded Theory*, 2019, 355–369, sowie einer *kritischen und intersubjektiven Reflexion der verwendeten Theorie*, s. aaO., 56. Weiter Jörg Strübing: *Grounded Theory und Theoretical Sampling*, in: Nina Baur/Jörg Blasius (Hg.): *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*, Wiesbaden: Springer VS, 2014, 457–472; Udo Kelle: »Emergence« oder »Forcing«? Einige methodologische Überlegungen zu einem zentralen Problem der Grounded-Theory, in: Günter Mey/Katja Mruck (Hg.): *Grounded Theory Reader*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011, 235–260.

87 Ähnlich Schlag: »Phänomene faktischer Pluralität und Heterogenität« (Thomas Schlag: *Offen für alle – Offenheit für alle? – Das Beispiel der Vesperkirchen-Bewegung als Herausforderung diversitätssensibler Gemeinde- und Kirchenentwicklung*, in: *Zeitschrift für Pastoraltheologie* 37 (2018), 73–90, hier 77).

kritische bzw. konstruktivistische Diversitätsbegriff erhält in der Debatte hohe Zustimmung.⁸⁸ Mit Diversität eng verbunden ist das *Differenzhandeln*: Diversität ist ein »Phänomen der Differenzsetzung«.⁸⁹ Differenzen werden also konstruktiv hervorgebracht, dieses Differenzhandeln macht Diversität bzw. Diversitätskategorien ansichtig.

Zu den *Diversitätskategorien* zählen Vanderheiden et al. zufolge trotz Uneinigkeit über die konkrete Definition übereinstimmend in verschiedenen theoretischen Ansätzen: Gender, körperliche und geistige Kapazitäten (Behinderung), Religion, Migrationsgeschichte und »ethnische« Zugehörigkeit, Alter und sexuelle Orientierung.⁹⁰ Leontiy/Schulz weisen darauf hin, dass mittlerweile in der Diversitätsforschung eine Diversifizierung der spezifischen Perspektiven (Kategorien) stattgefunden habe.⁹¹ In diesen Zusammenhang ordnen sie auch das Konzept *Super-Diversity* des Migrationsforschers und Anthropologen Steven Vertovec ein.

Vertovec entwickelte das Konzept *Super-Diversity* als »summary term«⁹², um der starken Veränderung und Ausdifferenzierung der Diversitätskategorie *Migration* nachzukommen,⁹³ die er im Kontext Grossbritanniens beobachtet: Der neue Begriff verweise auf »significant new conjunctions and interactions of variables [that] have arisen through patterns of immigration to the UK over the past decade«.⁹⁴ Für meinen Kontext erscheint die Spezifizierung, die Vertovec vornimmt, für die Beschreibung der Forschungsgemeinden wichtig und zutreffend zu sein. Das Forschungsvorhaben nimmt »Gemeinden« in den Blick, die nicht nur, aber hauptsächlich aufgrund verschiedener Dynamiken, die mit Migration verbunden sind, diversifiziert sind. Ich spreche also im Folgenden von super-diversen »Gemeinden«.

88 Halyna Leontiy/Miklas Schulz: Die Vielfältigkeit der Diversität – Eine Einführung, in: Dies. (Hg.): *Ethnographie und Diversität. Wissensproduktion an den Grenzen und die Grenzen der Wissensproduktion*, Wiesbaden, Heidelberg: Springer VS, 2020, 1–19, hier 4–5. Maureen M. Eggers: Diversity/Diversität, in: Susan Arndt/Nadja Ofuately-Alazard (Hg.): *Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache. Ein kritisches Nachschlagewerk*, Münster: Unrast-Verl., 2011.

89 Schlag: *Diversität*, 2018, 77.

90 S. Mayer/Vanderheiden: *Grundlagentexte*, 2014, 40.

91 Leontiy/Schulz: *Vielfältigkeit der Diversität*, 2020, 6.

92 Steven Vertovec: *Super-Diversity and Its Implications*, in: *Ethnic and Racial Studies* 30 (2007), 1024–1054, hier 1026.

93 »diversification of diversity«, aaO., 1025.

94 Ebd.

In der sozialwissenschaftlichen Forschung zu Diversität sind zwei Stränge zu beobachten. Der eine betont die *normative* Dimension von Diversität, die eng mit einem Verständnis von Diversität als Ressource verbunden ist. Dieser Standpunkt zeigt sich besonders im Ansatz des *Diversity-Managements*, das v.a. in der Organisationsentwicklung und dem Personalmanagement Anwendung findet.⁹⁵ Leontiy/Schulz weisen darauf hin, dass dieses Verständnis von Diversity in Managementkontexten auf einen relevanten Aspekt hinweist: Diversität bedeutet konzeptionell *Anerkennung und Wertschätzung*.⁹⁶ Mayer kritisiert dies jedoch als »entpolitisierte[s] und vermarktungsorientierte[s]« Verständnis von Diversität.⁹⁷ Diese Kritik weist auf den zweiten Forschungsstrang hin: Diversität bzw. Diversitätssensibilität wird als kritische Diversitätsforschung verstanden, die Positionalitätsfaktoren analytisch nutzen, aber nicht romantisieren oder re-essentialisieren will.

In der theologischen und konkret der kirchentheoretischen Auseinandersetzung verweist Thomas Schlag darauf, dass Diversität als Begriff bislang weniger kritisch, sondern v.a. mit Blick auf die normativ-positive Wertschätzung von Diversität genutzt wird. Es gelte jedoch, die »spannungsvollen Diversitäten«⁹⁸ in ihrem Verhältnis für die kirchentheoretische Debatte zu reflektieren.⁹⁹

95 S. Mayer/Vanderheiden: Grundlagentexte, 2014, 47–50; Leontiy/Schulz: Vielfältigkeit der Diversität, 2020, 1.

96 S. Leontiy/Schulz: Vielfältigkeit der Diversität, 2020, 3; ebenso Schlag: Diversität, 2018, 79–80; Mayer/Vanderheiden: Grundlagentexte, 2014, 47–48.

97 Ulrike Mayer: Diversitätsforschung: Von der Rekonstruktion zur Disruption? in: Zeitschrift für Diversitätsforschung und -management 5 (2020), 76–82, hier 76.

98 Schlag: Diversität, 2018, 75.

99 Schlag/Kunz nennen *Diversität* als Leitmotiv für die Kirchen- und Gemeindeentwicklung, das »Stabilitäts- und Vitalitätsfaktor der pluriformen Kirche« sein soll/ist (Ralph Kunz/Thomas Schlag: Diskurslandschaften gegenwärtiger Kirchen- und Gemeindeentwicklung, in: Dies. (Hg.): Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2014, 9–27, hier 23) Diversität fungiert in diesem Zusammenhang eher als Überbegriff für verschiedene Betrachtungen: Ulf Liedke: Grundlagen und Perspektiven inklusiver Gemeindeentwicklung, in: Thomas Schlag/Ralph Kunz (Hg.): Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2013, 300–308; Claudia Schulz: Sozialstrukturelle Vielfalt, Lebensstile und Milieus. Wahrnehmung von Diversität als Leitkategorie der Kirchen- und Gemeindeentwicklung, in: Thomas Schlag/Ralph Kunz (Hg.): Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2013, 117–124. Schlag geht unter dem Begriff *Diversität* bzw. *Diversitätssensibilität* anhand des Konzepts Versperkirchen der Frage nach, wie es um die »Zugänglichkeit von bzw. zur

Grundlegend reflektieren Claudia Danzer und Christine Nagel Diversitätssensibilität als kritische Perspektive, die als Kategorie Einzug in die Theologie halten müsse.¹⁰⁰ Eine kritische, diversitätssensible Perspektive soll dazu dienen, den Blick zu weiten und so bislang übersehene Diskriminierungen

Kirche durch Personen unterschiedlichster Herkunft und Milieus« steht, s. Schlag: *Diversität*, 2018, 74. Eine andere Adaption der Diversitätsthematik in kirchentheoretischer Hinsicht ist beispielhaft bei Ulf Liedke zu finden, der die inklusive Gemeindeentwicklung darstellt, ohne jedoch den Begriff Diversität zu nutzen, s. Liedke: *Inklusive Gemeindeentwicklung*, 2013; ähnlich z.B. Brunn in einem interdisziplinären Sammelband zu Inklusion, Diversität und Heterogenität, s. Frank M. Brunn: *Das Thema Inklusion in der Evangelischen Theologie*, in: Nicola Hericks (Hg.): *Inklusion, Diversität und Heterogenität*, Wiesbaden: Springer VS, 2021, 95–114. Aus systematisch-theologischer Perspektive nimmt Johannes Weth den Diversitätsdiskurs auf, »Diversität ist die Erfahrung grundlegender Vielfalt und Differenz der geschöpflichen Lebenswelt, an der der Mensch wesentlich teilnimmt. Es ist die Erfahrung der Kontingenz und Zufälligkeit allen Daseins« (Weth: *Weltweite Kirche*, 2022, 423). Weth entfaltet dies als ein ekklesiologisches »Spannungsfeld«, s. ebd. 435–450. In der römisch-katholischen Forschung sind zwei Beiträge zu nennen, die Diversität in kirchentheoretischer Hinsicht beleuchten, s. Margit Eckholt: *Kirche im Zeichen der Diversität: systematisch-theologische Perspektiven*, in: *Zeitschrift für Pastoraltheologie* 37 (2017), 9–24; Barbara Brunnert/Winfried Haunerland/Stefan Kopp (Hg.): *Der Vielfalt Raum geben. Zum ambivalenten Potenzial einer differenzsensiblen Kirche*, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2022. Ein weiterer Schwerpunkt ist Diversität in Zusammenhang mit Religionspluralität. Wiese führt eine Begriffsreflexion ein, die »Diversität als bereichernde Vielfalt, aber ebenso auch als irritierende, mit der eigenen Überzeugung unvereinbare Differenz« bestimmt, Christian Wiese: *Einleitung. »Religiöse Positionierung« im Spannungsfeld von Diversität, Differenz und Dialogizität – eine Problemskizze*, in: Stefan Alkier/Michael Schneider/Christian Wiese (Hg.): *Diversität, Differenz, Dialogizität. Religion in pluralen Kontexten*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2017, 1–26, hier 6. Im Zusammenhang des Sammelbandes, für den Wiese die Begriffsreflexion vornimmt, soll untersucht werden, »welches Potential, aber auch welche Widerstände« Religionen diesbezüglich bieten, Wiese: *Einleitung*, 2017, 6. Der Sammelband ist das Resultat einer interdisziplinären Beschäftigung mit Diversität (und anderen Begriffen) in Zusammenhang mit dem Forschungsschwerpunkt »Religiöse Positionalisierungen«.

- 100 Claudia Danzer: *Potentiale einer diversitätssensiblen Theologie. Eine Reflexion von Theologieproduktion unter der Berücksichtigung von race, class, gender und dis/ability*, in: *Limina* 6 (2023), 133–155; Alexander-Kenneth Nagel: *Interreligious Activities as Arenas of Boundary Work*, in: Andrea Bieler/Claudia Hoffmann/Lisa Ketges (Hg.): *Conviviality in Contexts of Religious Plurality. Interdisciplinary Explorations*, Bielefeld: transcript, 2025, 141–154; Christiane Nagel: *Diversitätssensible theologische Ethik in gender-, queer- und postkolonialtheoretischer Perspektive am Beispiel Mayra Riveras*. Unveröffentlichter Vortrag am 12.11.2024, Basel, 2024.

und Begünstigungen, und besonders den Zusammenhang von verschiedenen Diversitätsfaktoren im Sinne der Intersektionalität aufzudecken.¹⁰¹

Mit der Aufnahme von Diversitätssensibilität als Kriterium trage ich damit auch zur Rezeption des Konzepts Diversität in kirchentheoretischen Zusammenhängen bei. Eine Auseinandersetzung mit der Super-Diversity und den damit verbundenen Implikationen ist kirchentheoretisch bislang nicht bzw. kaum zu beobachten (s. Abschnitt 1.1.1).

1.5 Beiträge zu einer diversitätssensiblen praktisch-theologischen Ekklesiologie

Mit meiner Forschung und der vorliegenden Arbeit leiste ich einen Beitrag zur ekklesiologischen und kirchentheoretischen Debatte.

Erstens beleuchte ich Praktiken und Theologien, die ein vielfältiges Gemeindeleben vor Ort spiegeln. Ich lege dabei ein Augenmerk auf sog. diskursive Praktiken, die bislang wenig erforscht sind.¹⁰² Mit meiner praxeologischen Herangehensweise nehme ich ausserdem auch materiale und performative Aspekte auf. Ich zeige damit konkret auf, wie konzeptionelles Zusammendenken von praktischen Vollzügen und dogmatischen Deutungen in einer praktisch-theologischen Ekklesiologie gelingen kann. Ich leiste damit einen Beitrag zur Rezeption der Praxistheorie in der Theologie in theoretischer und in material-inhaltlicher Hinsicht.

Zweitens leiste ich einen Beitrag zur Erforschung der Mikroebene von Kirche und religiöser Praxis und besonders zur Gemeindeforschung, die an Fragen nach Gemeinschaft als Charakteristikum der Kirche interessiert ist. Die Frage nach Dynamiken der Vergemeinschaftung hat sich in der Analyse als relevant herausgestellt. Auf Grundlage der empirischen Forschungsergebnisse zeichne ich ein fluides Verständnis von Gemeinschaft und ambivalente Dynamiken der Vergemeinschaftung in den beiden Forschungsgemeinden nach. Damit wird insbesondere einem normativ-homogenisierenden Diskurs um Gemeinschaft als ekklesiologisches Charakteristikum Vorschub geleistet.¹⁰³

101 S. Danzer: Potentiale, 2023, 151–152.

102 S. Koll: Practice Turn, 2019, 72–74.

103 S. hierzu insbesondere die Kritik, die Kretzschmar und Weth am Gemeinschaftsdiskurs in der Theologie äussern, Gerald Kretzschmar: Gemeinde als Gemeinschaft, in: Peter Bubmann/Birgit Weyel/Kristian Fechtner (Hg.): Gemeinde auf Zeit: gelebte Kirchlichkeit wahrnehmen, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2019, 40–51, hier 41; Johan-

Drittens trage ich damit zum Verständnis von »Wirklichkeit der Kirche«¹⁰⁴ bei, die der Referenzrahmen für die systematisch-theologische Ekklesiologie ist. Ich bringe damit *spezifische* Perspektiven auf Kirche mit *prinzipiellen* Überlegungen ins Gespräch, die das Hauptinteresse der systematisch-theologischen Ekklesiologie sind. Damit eröffne ich auch Perspektiven auf Themen, die sonst weniger oder gar nicht im systematisch-theologischen Diskurs von Kirche vorkommen.

Viertens bringt die Verwendung von Diversitätssensibilität als ekklesiologisches Kriterium, wie beschrieben (s. Abschnitt 1.4.2), zwei relevante Aspekte ein. Zum einen hat Diversitätssensibilität eine *heuristische Funktion*, wenn sie als kritische Perspektive in die Praxisreflexion und in die Analyse eingebracht wird. Damit ist es möglich, den Zuschnitt der Forschung und die Analyse auf Dynamiken zu fokussieren, in denen Diversitätsphänomene und Differenzhandeln sichtbar werden. In gewissem Masse können so auch blinde Flecken der Perspektive der Forschenden selbst aufgedeckt werden. Zum anderen ergibt sich aus der Diversitätssensibilität als ekklesiologischem Kriterium eine *inhaltliche Konkretion*: Ausgehend von den Ergebnissen meiner empirischen Forschung zeige ich auf, welche Beiträge zur Ekklesiologie sich aus der theologischen Reflexion von (Super-)Diversität ergeben (können). Damit leiste ich einen Beitrag zur Rezeption des Diversitätsbegriffs in der kirchentheoretisch-ekklesiologischen Debatte.

1.6 Die Struktur der Studie

In den folgenden Kapiteln stelle ich die Ergebnisse meiner Forschung in vier Schritten dar. Nach der Grundlegung meiner methodischen, methodologischen und theoretischen Ausgangspunkte (Kap. 1) führe ich in Kapitel 2 die

nes Weth: Dynamische und kreative Spannungsfelder interkultureller Ekklesiologie, in: Gregor Etzelmüller/Claudia Rammelt (Hg.): Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2021, 559–586, hier 583; Laube: Systematische Theologie, 2011, 164. für die inhaltliche Entfaltung in dieser Arbeit die Abschnitte 4.1.2.2 und 4.2.2.4.

104 S. Laube: Systematische Theologie, 2011, 147–148. Laube spricht von der »geschichtlichen Wirklichkeit der Kirche« (147), m.E. ist dies aber nicht i. S. der vergangenen, sondern der grundsätzlich zeitlichen Verortung in Zusammenhang mit der Geschichte zu verstehen.

beiden Forschungsgemeinden ein. Dieses Kapitel dient dazu, die beiden Forschungsgemeinden kennenzulernen und einen Überblick über die relevanten Strukturen, Personen und Netzwerke zu erhalten. Dies ermöglicht ein tiefergehendes Verstehen der Ausführungen in den Kapiteln 4–6. In den Abschnitten 2.1 und 2.2 stelle ich beide Forschungsgemeinden unter verschiedenen Perspektiven (Selbst- und Fremdwahrnehmung) dar. Im Anschluss daran diskutiere ich im Abschnitt 2.3 drei religionssoziologisch orientierte Aspekte und vergleiche die beiden Forschungsgemeinden miteinander. In Kapitel 3 führe ich das Konzept Gestaltungsmacht ein, das ich im Zuge der Analyse erarbeitet habe. Es dient mir als heuristisches Konzept für den weiteren Verlauf. Gestaltungsmacht umfasst, wie ich dort darstelle, vielfältige Aspekte von Macht und macht so eine umfassende Betrachtung von Machtdynamiken möglich. In den Kapiteln 4–6 führe ich vertiefte Einsichten in die Praxis der beiden Forschungsgemeinden aus. Diese Materialkapitel stellen die Ergebnisse der Analyse der empirischen Daten dar. Sie sind in drei Kapitel unterteilt, die jeweils einen eigenen thematischen Schwerpunkt bilden. In Kapitel 4 liegt der Schwerpunkt auf dem Verständnis und Bild einer *interkulturellen Kirche als Gemeinschaft*. In Kapitel 5 stelle ich drei *material-sprachliche Dimensionen* dar (Sprache, Erzählen und Verräumlichung). In Kapitel 6 orientiere ich mich an drei *Handlungsfeldern*, die ich als übereinstimmende Handlungsfelder der beiden Forschungsgemeinden bestimmt habe: die Arbeit mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen, Liturgie und die gemeinsame religiöse Praxis sowie Musik bzw. das Musizieren. In Kapitel 7 schliesslich führe ich drei konkrete Beiträge zu einer diversitätssensiblen, praktisch-theologischen Ekklesiologie aus: das Charakteristikum der *Katholizität*, *Gestaltungsmacht* in ekklesiologischer Konkretion und *Partizipation und Dynamisierung* als ekklesiologische Grundmomente. Das Kapitel 8 schliesst mit einem Rückblick und einem Ausblick die Arbeit ab. Das Schlusswort räume ich den Akteur:innen aus den Forschungsgemeinden ein.

2. Darstellung der Forschungsgemeinden

Im folgenden Kapitel stelle ich die beiden Forschungsgemeinden grundlegend dar. Dabei richte ich v.a. einen Blick auf die räumlichen, zeitlichen und strukturellen Kontexte, die für die Forschungsgemeinden und ein Verständnis der Forschungsgemeinden relevant sind.

Dazu wird erstens das *Selbstverständnis* der Forschungsgemeinden, eine Einordnung ihrer konfessionellen Ausrichtung sowie das Ziel ihrer interkulturell ausgerichteten Arbeit beschrieben, zweitens die *historische Entwicklung* der Forschungsgemeinden dargestellt, drittens eine *geographische Verortung* und Darstellung der materialen Gegebenheiten in Form der Gelände und Gebäude sowie Überblick über die *strukturellen und finanziellen Zusammenhänge* und Kontexte gegeben, viertens die Arbeit der Forschungsgemeinden mit Blick auf ihre *Leistungsstruktur* beschrieben sowie ihre *Arbeitsbereiche und Aktivitäten* in einer allgemeinen Form dargestellt, und fünftens die Wahrnehmung der Forschungsgemeinden *von aussen* skizziert. In einem letzten Schritt stelle ich die beiden Forschungsgemeinden mit Blick auf ihre Organisationsformen einander gegenüber.

Für die Darstellung der Forschungsgemeinden wurden als Quellen Selbstdarstellungen der Gemeinschaften im Internet, in sozialen Medien und in Druckmaterialien (öffentlich, intern) ausgewertet und zusammengestellt. Wenn möglich, wurde Sekundärliteratur (wissenschaftliche Artikel, populärwissenschaftliche Artikel, Berichterstattung (regionale und überregionale Zeitungen)) herangezogen. Sekundärliteratur, die von Akteur:innen aus dem Feld verfasst wurde, wurde an dieser Stelle ebenfalls unter dem Aspekt der Selbstdarstellung eingeordnet. Feldnotizen und Informationen aus Interviews oder Beobachtungsprotokollen wurden ergänzend einbezogen. Die Darstellung der Forschungsgemeinden ist umfassend, aber nicht erschöpfend.

fend, da sie in erster Linie dazu dienen soll, ein Bild und einen Eindruck der beiden Forschungsgemeinden zu generieren.¹

2.1 Der Himmelsfels

Der Himmelsfels ist eine konfessionsübergreifende, selbstständige Einrichtung für christliche Jugendarbeit. Der Ausdruck »Der Himmelsfels« stellt eine Doppelnutzung dar. Zum einen fungiert er als Bezeichnung für das Gelände, auf dem die Einrichtung ihre Arbeit durchführt und das sie verwaltet. Zum anderen wird mit »der Himmelsfels« auch die etwas diffuse Vermischung von Mitarbeitenden, dem Gelände der Gemeinschaft und der Arbeit der Mitarbeitenden v.a. mit Jugendlichen bezeichnet, die im Feld genutzt und damit beschrieben wird. Es scheint damit eine besondere Qualifizierung dieser dezierten Gemeinschaft vor Ort gemeint zu sein.²

Um die folgende Darstellung möglichst gut nachvollziehbar zu gestalten, bemühe ich mich um eine möglichst klare Trennung der Bezeichnungen und der Zuordnungen zu den bezeichneten Personen, Arbeitsbereichen und Aufgaben. Manche Zuordnungen lassen jedoch nicht eindeutig und trennscharf voneinander unterscheiden, da es enge personelle Zusammenhänge und Überschneidungen z.B. zwischen der Rechtsform der Stiftung und der praktischen Arbeit gibt. Ich nehme im Folgenden die personalisierte Rede von »dem Himmelsfels« auf, wenn die Einrichtung im Ganzen und weniger das konkrete Leitungsteam als handelnder Akteur gemeint ist.

2.1.1 Konfessionelles Porträt und Selbstverständnis

Der Himmelsfels versteht sich selbst als

eine Gemeinschaft von Menschen aus verschiedenen Konfessionen und Nationalitäten [...], die ihr Leben und eine gemeinsame Aufgabe teilen: Den Himmelsfels als einen Ort internationaler Gastfreundschaft zu gestalten [...]. Die ökumenische christliche Gemeinschaft ist bewusst offen für Menschen

1 Die Darstellung bezieht sich auf den Stand der Ereignisse zum Zeitpunkt des Endes der Feldforschungsphase im Frühjahr 2023. Spätere Entwicklungen sind nicht mehr einbezogen worden.

2 So formuliert z.B. Buhmi im Interview »I'm still connected to the people because Himmelsfels is people (.).« (HF_Int_Bhumi_03.03.2021, Abs. 30)

jenseits der Kirchen und lädt sie ein, mit ihnen die Erfahrung der Versöhnung zu teilen und auf dem Himmelsfels einen ungezwungenen Einblick in christliche Spiritualität zu gewinnen.³

Der ökumenische (i.S. eines nicht konfessionell festgelegten) Charakter findet Niederschlag in der Gestaltung einer gemeinsamen Tagesstruktur.⁴ Welche theologischen Inhalte der Himmelsfels vertritt, ist der eigenen Aussage nach Ergebnis eines langjährigen und andauernden Prozesses.⁵ Oft genug komme man auch nicht zu einer Einigung. Zugleich dürfe jede Person die eigene theologische Prägung vertreten, solange dies nicht im Gegensatz zur gemeinsam festgehaltenen Orientierung der theologisch-religiösen Offenheit stehe.⁶

Das *Selbstverständnis* drückt sich in der Zielsetzung bzw. Aufgabe des Himmelsfels aus. Als ökumenische offene Gemeinschaft wolle man über konfessionelle Grenzen hinweg Begegnung erleben und Begegnung ermöglichen. Dies verfolge das Ziel der Versöhnung auf unterschiedlichen Ebenen, im Sinne einer interkulturellen Kirche die Versöhnung zwischen verschiedenen christlichen Denominationen, aber auch eine interreligiöse Versöhnung. Als solche trage die Begegnung so verschiedener Menschen auch zu einer gesellschaftlichen Versöhnung bzw. Frieden bei.⁷ »Er [der Himmelsfels, LK] soll zu einem Ort und zu einer Quelle gemeinsamen und versöhnlichen Lebens zwischen den Generationen und Nationen werden.«⁸ Ziel sei es,

-
- 3 Werner Pfetzting Stiftung Himmelsfels: Himmelsfels – Was ist das?, <https://himmelsfels.de/willkommen/was/>, zuletzt aufgerufen am 08.08.2023; s. weiter Johannes Weth/Steve Ogedegbe: Himmelsfels. Berg aus Bauschutt und Hoffnung, Spangenberg: Himmelsfels, 2017, 9–11.
 - 4 S. z.B. Johannes Weth/Steve Ogedegbe: Der Himmelsfels in Spangenberg, in: Tobias Keßler (Hg.): Lebenslänglich! Das Ringen von Migrierten und Geflüchteten um gleichberechtigte Partizipation in Gesellschaft und Kirche, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2021, 228–241, bes. 236–239.
 - 5 Man orientiere sich dabei an einer Unterscheidung zwischen Inhalten, die »lebensbejahend« und »lebensnegierend« seien; s. insbesondere HF_Int_Hermann_04.08.2022, Abs. 16.
 - 6 S. HF_Int_Hermann_04.08.2022, Abs. 16; HF_Int_Bishop_04.08.2022, Abs. 93.
 - 7 Johannes Weth/Himmelsfels-Gemeinschaft: Himmelsfels. Gemeinschaft aus Freude... Ein Gedankenweg über den Himmelsfels & eine Einladung zum Mitfreuen!, 2019; Werner Pfetzting Stiftung Himmelsfels: Himmelsfels; Weth/Ogedegbe: Himmelsfels, 2017, bes. 30; 52–57; 60–64.
 - 8 Weth/Ogedegbe: Himmelsfels, 2017, 63–64.

[d]en Himmelsfels als einen Ort internationaler Gastfreundschaft zu gestalten und besonders jungen Menschen in Freizeiten und anderen Veranstaltungen dabei zu helfen, ihre Potentiale zu erkennen und zu Brückenbauern zwischen Nationen, Kulturen und Konfessionen zu werden. Der Himmelsfels hat das Ziel, Gräben zwischen verschiedenen Konfessionen und zwischen verschiedenen Nationalitäten und Kulturen beispielhaft zu überwinden. [...] Der Himmelsfels setzt sich ein für Arbeitssuchende aus der Region, für Flüchtlinge, für die Förderung von Kunst und Musik und ist ein wichtiger Impulsgeber für neue Formen kulturellen Lebens in Kirche und Gesellschaft.⁹

Ein besonderes Anliegen ist es für den Himmelsfels vor dem Hintergrund ihres Selbstverständnisses und des Zieles, das man verfolge, gegen Rassismus einzutreten und diesbezüglich Aufklärungsarbeit zu leisten.¹⁰

Der Himmelsfels fördert explizit die *Auseinandersetzung der Teilnehmenden mit Religiosität*. Er versteht sich als Gemeinschaft, die christliche Spiritualität in unterschiedlichen Formen in ihrer Tagesstruktur aufnimmt.¹¹ So sind die drei Gebetszeiten (»Stille am Morgen (SaM)«, »Bibel am Mittag (BaM)« und »Gospel am frühen Abend (GafA)«) nach eigenen Angaben in Auseinandersetzung mit drei unterschiedlichen kirchlich-konfessionellen Traditionen entstanden.¹² Das Gebet am Morgen in Stille verstehe man in Nähe zum sog. Herzensgebet aus den katholischen und orthodoxen, stärker klösterlich geprägten Traditionen. Mittags gehe es um die Auslegung des biblischen Textes und die persönliche Annäherung an den Text. Damit stelle man sich in die Tradition der reformatorischen Kirchen. Die Zeit des Abendgebets sei geprägt von pfingstlerisch-charismatischen Traditionen. Diese Tagesstruktur

9 Werner Pftzing Stiftung Himmelsfels: Himmelsfels.

10 S. Steffen Blauth/Steve Ogedegbe: Himmelsfels – Jugendcamp interkulturell, in: Bianca Dümmling/Kerstin Löchelt/Germo Zimmermann (Hg.): *Christliche Jugendarbeit in der Migrationsgesellschaft. Begegnungen mit kultureller und religiöser Vielfalt gestalten*, Neukirchener Verlag, 2018, 212–217, hier 214; Werner Pftzing Stiftung Himmelsfels: *Rassismus überwinden*, Spangenberg, 2020; Sarah Vecera: *Wie ist Jesus weiß geworden? Mein Traum von einer Kirche ohne Rassismus*, Ostfildern: Patmos Verlag, 2023, 168–169.

11 S. Weth/Ogedegbe: Himmelsfels in Spangenberg, 2021, 230; 232–233; Weth/Ogedegbe: Himmelsfels, 2017, 118–119.

12 S. Weth/Ogedegbe: Himmelsfels in Spangenberg, 2021, bes. 236–240.

ist auch für die Arbeit mit Gästegruppen von grosser Bedeutung.¹³ Durch die spirituellen Angebote sollen Erfahrungen »der Nähe Gottes«¹⁴ und ein »ungezwungener Einblick in christliche Spiritualität«¹⁵ ermöglicht werden. Man wolle in die Erfahrung einer christlich orientierten Lebensführung und einer geistlichen Gemeinschaft einladen: »Auf dem Himmelsfels muss keiner glauben, aber jeder kann es [= die Erfahrung der Nähe Gottes, LK] sehen und erleben: [...] Der Himmelsfels lädt alle Gäste ein, sich von der Nähe Gottes beschenken und prägen zu lassen.«¹⁶

Für die religiöse Erfahrung spielt die theologisch-konfessionelle Vielfalt der in die liturgische Praxis aufgenommenen Formen und Inhalte eine grosse Rolle. Der Himmelsfels enthält sich nach eigener Einschätzung konfessionell eindeutiger Aussagen, da man für unterschiedliche theologische Traditionen offen sei und bleiben wolle. Ziel sei es, die Verschiedenheit wertzuschätzen und sie als bleibend, aber nicht trennend zu verstehen: »Wir bleiben verschieden und sind doch in der Freude an Gott nicht mehr allein auf unsere Herkunft festgelegt.«¹⁷

Für die Gebetszeiten stellen die Musik bzw. die Lieder einen wichtigen Aspekt der Repräsentanz theologischer Inhalte und religiöser Erfahrung dar. Der Himmelsfels versteht die musikalische Gestaltung der Gebetszeit als existenziell und gestaltet die unterschiedlichen Gebetszeiten ihrem liturgisch-traditionellen Charakter gemäss. Die Lieder entstammen häufig der Feder des Himmelsfelsteams,¹⁸ andere Lieder sind laut eigener Aussage aus unterschiedlichen theologisch-kirchlichen Traditionen entnommen.

13 Darauf gehe ich im Teilkapitel über die Arbeit mit Jugendlichen noch genau ein, s. insbesondere Abschnitt 6.1.3.1.

14 Weth/Ogedegbe: Himmelsfels, 2017, 88.

15 Werner Pfetzing Stiftung Himmelsfels: Himmelsfels.

16 Weth/Ogedegbe: Himmelsfels, 2017, 88–89.

17 Weth/Himmelsfels-Gemeinschaft: Gemeinschaft aus Freude, 2019, Abs. 15 (o. S.) Die theologische und liturgische Verschiedenheit, die darin zum Ausdruck gebracht werden soll, stelle ich in den Abschnitten 4.2.3.2.1 und 6.2.2.4 vertieft dar.

18 S. Peter Hamburger/Steve Ogedegbe/Johannes Weth/Njeri Weth/Deborah Uhlstein/Monday O. Igeleke/Flamingo Sounds: 17 Fresh Songs from the Mountain, Spangenberg, 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=yYu7yVdGywc&list=PLZ7rtHU-615AT6bscox58X2SPO9AzLI1n>, zuletzt aufgerufen am 30.07.2024. Die Auswahl der Lieder und welche Rolle sie spielen erläutere ich im Abschnitt 6.3 vertieft.

2.1.2 Historische Entwicklung

Die Entstehung des Himmelsfels und die Entwicklungen in den ersten Jahren der gemeinsamen Arbeit wurden in verschiedenen Medien festgehalten und werden häufig im Zusammenhang mit der Arbeit des Himmelsfels wiedergegeben.¹⁹ Der folgende Abschnitt stellt eine Paraphrase aus den unterschiedlichen Präsentationen dar.²⁰

Das Gelände des jetzigen Himmelsfels ist als künstlich aufgeschütteter Berg auf einem ehemaligen Kalksteinbruch gebaut worden. Ein Ehepaar aus Spangenberg hatte dieses Vorhaben als Privatinitiative unternommen. Im Laufe der Zeit entstand der Wunsch, dass dieses neu gewonnene Gelände für die christliche Jugendarbeit genutzt werde. Diesen Wunsch konnte sich das Ehepaar nicht mehr selbst erfüllen. Die spätere Stifterin nahm daraufhin Kontakt zu einer Gruppe auf, die in Nordrhein-Westfalen in der christlichen Jugendarbeit tätig war. Ein Teil des Teams, das in Nordrhein-Westfalen bereits eng zusammengearbeitet hatte, liess sich auf den Versuch ein, ein neues Konzept christlicher Jugendarbeit mit internationalem bzw. interkulturellem Schwerpunkt auf dem Gelände zu entwerfen. Themenlinien, die bereits im alten Projekt in Nordrhein-Westfalen begonnen wurden, bildeten die Grundlage für die neu zu entwickelnde Arbeit. So gab das Thema ›Weltstadt‹, ein Kunstprojekt, in dem alte Bauwagen zu Repräsentationsorten spezifischer Länder umgestaltet wurden, die Grundlinie vor. Diese Bauwagen wurden von Nordrhein-Westfalen nach Spangenberg transportiert und prägen heute das Erscheinungsbild des Geländes massgeblich. Vor Ort wurden weitere Bauten entworfen und in Projektarbeit umgesetzt. Dabei wurde stets versucht, eine Verbindung aus recycelten Materialien, einer pragmatischen Nutzungsorientierung und einer künstlerisch-ästhetischen Gestaltung zu erreichen.

19 Zur Analyse der Rolle und Funktion der Entstehungserzählung bzw. des Narrativs s. die Abschnitte 5.3.2-5.3.3.

20 Weth/Ogedegbe: Himmelsfels in Spangenberg, 2021; Katrin Stückrath: Geschichten vom Himmelsfels, in: Junge Kirche 74 (2013), 42–43; Weth/Ogedegbe: Himmelsfels, 2017; Claudia Währisch-Oblau: Himmelsfels – Was ist das?, https://www.vemission.org/details.html?tx_ttnews%5Btt_news%5D=1325&cHash=99ae1203f44605ff208f3483a1eb1af7, zuletzt aufgerufen am 18.06.2020, Abs. 4.

2.1.3 Äussere Bedingungen

2.1.3.1 Geographische Verortung

Der Himmelsfels liegt in Spangenberg, eine Kleinstadt in Hessen, ca. 40 km südlich von Kassel. Die Gegend ist ländlich, die Stadt selbst hat ohne die umliegenden Stadtteile ca. 2600 Einwohner.²¹ Der Himmelsfels selbst liegt auf einem Hügel etwas ausserhalb des Stadtzentrums in einem Wohngebiet. Das Gelände hat im Gesamten ein Höhenprofil, am Fuss des Berges grenzt das Gelände an die Zufahrtstrassen nach Spangenberg. Die im Tal liegenden Strassen sind auch von weiter oben im Gelände in der Ferne gut erkennbar. Der Himmelsfels kann mit dem öffentlichen Nahverkehr erreicht werden, der nächstgelegene Bahnhof ist ca. 11 km entfernt. Von dort geht eine stündliche Busverbindung nach Spangenberg. In der Nähe der Bushaltestelle führt ein ansteigender Fussweg direkt auf das Gelände, über andere Wege ausserhalb des Geländes können Nebeneingänge erreicht werden.

2.1.3.2 Das Gelände des Himmelsfels²²

Der Himmelsfels ist ein ca. 10 ha grosser Berg. Auf dem Gelände sind vielfältige Bebauungsformen vorhanden. Es ist von Wegen durchzogen, die von einem Ende am Fuss des Berges zum anderen Ende führen, das auf einem hoch gelegenen Plateau mit Aussicht über das Tal liegt. Andere Wege führen zu weiteren Plätzen auf dem Gelände, zu einzelnen Gebäuden oder dienen als Verbindungswege zwischen Plateaus. Bäume, Büsche und Grasflächen bedecken einen Grossteil des Geländes, die Gebäude sind in die Natur eingepasst.

Auf dem Gelände befinden sich mehrere grössere Gebäude, die u.a. als Versammlungsräume dienen. Ein zentral gelegener Platz ist eine gepflasterte

21 Stadt Spangenberg: Stadtprofil. Zahlen, Daten, Fakten, <https://www.spangenberg.de/stadt-buergerservice/ueber-spangenberg/stadtprofil/#accordion-1-o>, zuletzt aufgerufen am 13.10.2023.

22 Die folgende Beschreibung geht auf Feldnotizen und nicht verschriftlichte Beobachtungen aus der Feldforschungsphase zurück. Zu Illustrationszwecken verweise ich auf das ausführliche Bildmaterial, das auf der Internetseite des Himmelsfels zugänglich ist: s. Werner Pfetzing Stiftung Himmelsfels: Startseite der Stiftung Himmelsfels, <https://himmelsfels.de/>, zuletzt aufgerufen am 15.12.2021. Weiteres Bildmaterial wird in Publikationen und Werbematerial abgebildet, s. z.B. Weth/Ogedegbe: Himmelsfels, 2017; Weth/Himmelsfels-Gemeinschaft: Gemeinschaft aus Freude, 2019.

Fläche (»Eschkol«²³) vor einem halbrunden Gebäude. Das Gebäude (»Israel«) begrenzt den Platz auf der einen Seite zur Talseite hin. Grosse Türen lassen sich zum Platz hin öffnen.²⁴ Die Türen haben Einsätze aus blauem Glas, die geschlossenen Türen bilden durch die Verbindung ihrer Glasfronten einen siebenarmigen Leuchter ab. Im Türrahmen an der Seite des Gebäudes ist zudem eine Mesusa, die für die jüdische Glaubenspraxis wichtig ist, angebracht. Die Mesusa ist. Auf dem Platz vor dem Gebäude sind runde Holzbänke gruppiert, die zu Sitzgruppen zusammengestellt werden können. Am Rande des Platzes sind Holzkonstruktionen angebracht, an denen Weinpflanzen heraufwachsen. Das Gebäude beherbergt zudem Materialräume, eine Teeküche und Sanitäranlagen. Von der linken Seite führt eine Treppe hinauf auf das zum Teil begehbare Dach.

Ein weiteres Gebäude ist eine Kirche aus Holz (»Jubelkirche«), die über einen Pfad weiter oben auf dem Berg erreicht werden kann.²⁵ Sie steht am Rand einer grossen Wiese. Die halbrunde Kirche fügt sich in die sie umgebenden Bäume und Büsche ein. An der Vorderseite gibt es grosse Türen zur Wiese hin. Die Türen können vollständig zur Seite geschoben werden und erlauben so einen Blick ins Kircheninnere. Das Dach ist lichtdurchlässig und bunt bemalt. Die schlicht gehaltene Holzkirche ist mit rotem Teppichboden ausgelegt, an der Wand gegenüber den Türen hängt ein grosses Kreuz. Darunter steht ein Holztisch, der als Altar genutzt wird. Neben dem Altar lässt sich der Teppich zurückklappen und ein Taufbecken, das in den Boden eingelassen ist, wird sichtbar.

Auf dem Gelände verteilt stehen ca. 20–30 Bauwagen (»Botschaften«) verschiedener Arten und Grösse.²⁶ Sie sind von aussen und innen umgestaltet worden und dienen der Unterbringung der Gästegruppen. Die Aussenseite ist

23 Die Benennung der Gebäude und baulichen Element nimmt der Himmelsfels vor dem Hintergrund des Narrativs vor, das er seiner Arbeit zugrunde liegt, s. Abschnitt 5.3.3. Die Benennung nimmt dabei bereits eine Deutung der Gebäude vor. Siehe hierzu die Abschnitte 5.2.7. und 5.3.3. Die einzelnen Namen sind verschiedenen Quellen zu entnehmen: z.B. s. Weth/Ogedegbe: Himmelsfels, 2017, Feldgespräche. Die vorliegende Darstellung nimmt aus Platzgründen nur einen Teil der besonders benannten Gebäude und Bauten auf. Ausgewählt wurden die, die im weiteren Verlauf der Analyse relevant sind.

24 Zur Relevanz des Gebäudes »Israel« s. Abschnitt 5.2.3.2.

25 Das Kirchengebäude betrachte ich im Zusammenhang der Erläuterungen zu Raum ausführlicher, s. Abschnitt 5.2.3.2.

26 S. hierzu auch Abschnitt 5.2.7.

bunt und mit Motiven gestaltet, die sich jeweils an einer Nation oder Nationengruppe orientieren. Der Ländername ist i.d.R. neben der Tür auf einem Holzschild vermerkt. Die Bauwagen sind grösstenteils baulich verändert worden (z.B. Anbau einer Treppe, Erhöhung des Daches). Sie sind mehrheitlich aus Holz gebaut, daher sind an manchen Stellen Verwitterungsspuren erkennbar. Die Bauwagen stehen z.T. gut sichtbar gruppiert auf einer Wiese, andere Wagen stehen vereinzelt und in den umgebenden Bäumen und Büschen versteckt.

2.1.3.3 Strukturelle Zusammenhänge²⁷

Die Arbeit des Himmelsfels steht im Zusammenhang mit einer Stiftung, der *Werner Pfetzing Stiftung Himmelsfels*. Diese wurde 2007 gegründet, um die Jugend- und Bildungsarbeit, die auf dem Gelände geplant waren, in einer rechtlich abgesicherten Form umzusetzen. Das Gelände ist Eigentum der Stiftung. Die Werner Pfetzing Stiftung Himmelsfels wird von einem ehrenamtlichen Kuratorium geleitet. Dem Kuratorium gehören Personen aus dem lokalen Umfeld und den weiteren Kontakten des Himmelsfels an.²⁸

Die Stiftung bemüht sich laut eigener Berichterstattung, die Tätigkeit als Stiftung von einer »operativen Stiftung« zu einer »Förderstiftung« zu verschieben, d.h., die tatsächliche Arbeit im Bereich der Jugend- und Bildungsarbeit nicht mehr selbst auszuführen.²⁹ Bis heute setzt die Stiftung ihr Stiftungsziel

27 Der folgende Abschnitt basiert auf in der Feldforschung erhobenen Informationen, die durch Lektüre der online zur Verfügung stehenden Berichte zur Erfüllung des Stiftungszweckes sowie der Lageberichte der gCmbH soweit möglich überprüft und ergänzt wurden. Der Abschnitt soll keine detaillierte Übersicht über die finanziellen und strukturellen Verhältnisse bieten, sondern überblicksartig die grundlegende Struktur, die der Arbeit des Himmelsfels zugrunde liegt, aufzeigen.

28 Werner Pfetzing Stiftung Himmelsfels: Team 2023, <https://himmelsfels.de/willkommen/team/>, zuletzt aufgerufen am 06.10.2023. Manche Kuratoriumsmitglieder sind offensichtlich in Zusammenhang mit ihrer Arbeit im Bereich von Interkulturalität und Kirche in das Kuratorium involviert. Ein Beispiel ist Claudia Währisch-Oblau, die bei der Vereinten Evangelischen Mission (VEM) arbeitet, und ihr Engagement im Zusammenhang mit dem Himmelsfels dort auch offenlegt, s. Währisch-Oblau: Himmelsfels, 2017. Zur Zusammenarbeit des Himmelsfels mit der VEM s. Abschnitt 2.1.3.5.

29 S. z.B. Werner Pfetzing Stiftung Himmelsfels: Bericht des Vorstands über die Erfüllung des Stiftungszweckes 2018. Ob diese Verschiebung mittlerweile vollständig stattgefunden hat, lässt sich nicht prüfen, da die Berichte zum Zeitpunkt der Analyse ab 2019 online nicht zur Verfügung standen.

durch die Bereitstellung finanzieller Mittel an die 2013 gegründete Himmelsfels gGmbH um. Ob dadurch eine Veränderung in der Arbeit stattgefunden hat, lässt sich im Rahmen des Dissertationsprojektes nicht feststellen.

Der *Himmelsfels gGmbH* obliegt die operative Arbeit des Gästebetriebes.³⁰ Diese wurde gegründet, um die Stiftung zu entlasten und den Gästebetrieb mit den anfallenden Aufgaben langfristig in die wirtschaftliche Eigenständigkeit zu führen.³¹ Ein Team ist für die Aufgaben im Zusammenhang mit dieser Arbeit fest angestellt.³² Ergänzend kommen Mitarbeitende hinzu, die z. B. im Rahmen eines Freiwilligendienstes oder eines Praktikums für eine begrenzte Zeit mitarbeiten. Je nach Angebot werden schwerpunktartig weitere Personen aus einem Pool langjähriger punktuell Mitarbeitender aus dem Bereich der Kinder- und Jugendarbeit engagiert. Zudem sind viele Ehrenamtliche v. a. im Kontext der Angebote von sog. Camps für Kinder und Jugendliche aktiv.

2.1.3.4 Finanzielle und personelle Zusammenhänge

Die Arbeit des Himmelsfels wird nach eigenen Angaben durch die Bereitstellung von Geldmitteln in Form von Krediten der Stiftung und einer weiteren Geldgeberin, die Arbeit im Gäste- und Weiterbildungsbetrieb sowie durch Spenden finanziert.³³ Angebote der Kinder- und Jugendarbeit werden über Teilnehmendenbeiträge zumindest teilweise refinanziert. Weitere Einkünfte werden z. B. durch das Angebot von Weiterbildungsangeboten im universitären und kirchlichen Bereich erzielt.³⁴ Dazu kommen Förder- und Projektmittel

30 Werner Pftzing Stiftung Himmelsfels: Impressum, <https://himmelsfels.de/info/impressum/>, zuletzt aufgerufen am 13.10.2023.

31 S. Werner Pftzing Stiftung Himmelsfels: Bericht des Vorstands über die Erfüllung des Stiftungszwecks 2012; Werner Pftzing Stiftung Himmelsfels: Bericht des Vorstands über die Erfüllung des Stiftungszwecks 2013; Werner Pftzing Stiftung Himmelsfels: Bericht des Vorstands über die Erfüllung des Stiftungszwecks 2014; Himmelsfels gemeinnützige GmbH: Lagebericht der Geschäftsführung für das Jahr 2014.

32 Die genaue Anzahl der fest angestellten Mitarbeitenden schwankte über die Jahre seit Gründung der Stiftung 2007 erheblich. In den Anfangsjahren wurden viele Mitarbeitende über verschiedene Arbeitsförderungsprogramme angestellt, die staatlich refinanziert wurden. Mit dem Auslaufen dieser Förderungen 2014 sank die Zahl beträchtlich, s. Werner Pftzing Stiftung Himmelsfels: Bericht, 2014.

33 S. z. B. Werner Pftzing Stiftung Himmelsfels: Bericht, 2012.

34 S. CVJM-Hochschule/Werner Pftzing Stiftung Himmelsfels: Integrationscoach, Interkulturelle Beraterin/Interkultureller Berater 2020; Zentrum Oekumene Frankfurt/Werner Pftzing Stiftung Himmelsfels: Interkulturelle Gemeindearbeit. Flyer, 2019.

von verschiedenen Stellen (v.a. politische Organe) für die Finanzierung konkreter Angebote oder Projekte.³⁵ Unterstützt wird die Arbeit des Himmelsfels auch durch Einzelspenden an die Stiftung. Seit wenigen Jahren finanziert die Evangelische Kirche Kurhessen-Waldeck (EKKW), auf deren Gebiet der Himmelsfels liegt, anteilig zwei halbe Pfarrstellen für die Arbeit auf dem Himmelsfels.³⁶ Die EKKW unterstützt den Himmelsfels zudem mit einer Widmung des Verwendungszwecks der Kollekte zu Himmelfahrt.³⁷ Dazu kommen Sachmittelspenden und eine hohe Bereitschaft von Ehrenamtlichen, die Arbeit des Himmelsfels mitzugestalten.

Eine grosse Ressource stellt das Gelände dar. Für die Instandhaltung des Geländes ist das Team der Mitarbeitenden verantwortlich.

Neben dem Gelände unterhält der Himmelsfels Wohnungen, in denen die Freiwilligen und andere Mitarbeitende temporär unterkommen können. Im gleichen Haus befinden sich auch das Büro und Übernachtungsmöglichkeiten für Gäste. Ein weiteres Gebäude ist der sog. »Burgsitz«, ein Haus, das etwas

35 So wurden nach eigenen Angaben Mittel aus Bundesprojekten v.a. zu Beginn der Arbeit des Himmelsfels akquiriert, s. z.B. Werner Pfetzing Stiftung Himmelsfels: Bericht, 2012. Auch die Stadt Spangenberg fördert die Arbeit des Himmelsfels s. Heinz Rohde: Städtische Unterstützung für den Himmelsfels, in: Hessische/Niedersächsische All-gemeine vom 17.06.2011, <https://www.hna.de/lokales/meldungen/spangenberg-ort86265/staedtische-unterstuetzung-stiftung-himmelsfels-1288019.html>, zuletzt aufgerufen am 18.06.2020.

36 Dies wurde mir durch verschiedene mündliche Quellen (auch durch am Feld Unbeteiligte) und Feldgespräche berichtet, s. auch Abschnitt 2.1.4.1. Es handelt sich laut der Verantwortlichen dabei dezidiert um je eine Pfarrstelle für internationale Pfarrer:innen und eine für einheimische Pfarrer:innen.

37 Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck: Ökumenedezernentin: Kirchengemeinden sollen verstärkt Angebote auf dem Himmelsfels nutzen. Positionspapier »Gemeinsam auf dem Welt zu einer interkulturellen Kirche«; Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck/Stiftung Himmelsfels: Gemeinsam auf dem Weg zu einer interkulturellen Kirche. Ergebnisse der Gesprächsrunde zum Verhältnis von Evangelischer Kirche von Kurhessen-Waldeck und Himmelsfels, 2015, https://www.ekkw.de/media_ekkw/downloads/aktuell_151113_himmelsfels_positionspapier.pdf; Claudia Feser: Interview zur Stiftung Himmelsfels: »Sie ist Gold wert für die Kirche«. Pfarrer Volker Mantey über die Kooperation mit der Stiftung Himmelsfels, in: Hessische/Niedersächsische All-gemeine vom 09.07.2015, <https://www.hna.de/lokales/meldungen/spangenberg-ort86265/sie-gold-wert-kirche-5217880.html>, zuletzt aufgerufen am 18.06.2020. In den evangelischen Landeskirchen ist es üblich, Verwendungszwecke für bestimmte Kollekten festzulegen bzw. vorzuschlagen.

vom Gelände entfernt liegt.³⁸ Dort werden Zimmer für die Beherbergung von Pilger:innen vorgehalten sowie die Weiterbildungsarbeit mit Seminarräumen und Unterbringungsmöglichkeiten durchgeführt.³⁹

2.1.3.5 Netzwerke und Kooperationen

Der Himmelsfels unterhält als Einrichtung und durch die beteiligten Personen diverse Kooperationen und Kontakte und ist in unterschiedlichen Netzwerken aktiv.⁴⁰

Es besteht eine enge, aber nicht institutionell verankerte Verbindung zur *Evangelischen Kirche Kurhessen-Waldeck*.⁴¹ In einer schriftlichen Vereinbarung wurde 2015 v.a. die inhaltliche Kooperation festgehalten. Der Himmelsfels wird von der Kirche als Anbieter für Leistungen wie die einer Akademie oder einer Einrichtung für Jugendarbeit eingeordnet. Die Kirche verspricht sich insbesondere angesichts einer (notwendigen) Auseinandersetzung mit Interkulturalität in der Kirche einen Gewinn durch die hohe Expertise des Himmelsfels in dieser Hinsicht.⁴² In der weiteren Entwicklung wurde vor

38 Werner Pfetzing Stiftung Himmelsfels: Burgsitz, <https://himmelsfels.de/burgsitz/>, zuletzt aufgerufen am 16.10.2023.

39 Es gibt weitere Projekte des Himmelsfels in Spangenberg, die z.B. mit der sog. Kunsthalle verbunden sind. S. z.B. Werner Pfetzing Stiftung Himmelsfels: Bericht, 2013. Diese sind jedoch im Rahmen meiner Datenerhebung nur am Rande vorgekommen und spielten für die vorgenommene Untersuchung keine Rolle.

40 Für die folgende Darstellung wurden v.a. Informationen aus der empirischen Datenerhebung und einer Durchsicht vorfindlichen Materials verwendet. Die dargestellten Kooperationen und Verbindungen entsprechen damit den forschungspraktisch herausgearbeiteten Verbindungen. Ergänzende Informationen stellen z.B. die Stiftungsberichte seit 2007 dar; die dort enthaltenen zusätzlichen Informationen über Kooperationen wurden jedoch als nicht primär relevant für das Verständnis der empirischen Erhebung eingeordnet und daher an dieser Stelle grösstenteils ausgelassen.

41 Der Himmelsfels ist offenbar trotz Unterstützung durch die Pfarrstellen nicht in Trägerschaft der EKKW übergegangen, s. Abschnitt 2.1.3.4.

42 Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck: Ökumenedezernentin, 2015; Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck/Stiftung Himmelsfels: Gemeinsam auf dem Weg, 2015; Claudia Feser: Spangenberg Himmelsfels wird Partner der Landeskirche. Zusammenarbeit mit ökumenisch christlicher Gemeinschaft, in: Hessische/Niedersächsische Allgemeine vom 02.06.2016, <https://www.hna.de/...s/meldungen/spangenberg-ort86265/seltener-vorgang-spangenberg-himmelsfels-wird-teil-lan-deskirche-6089043.html>, zuletzt aufgerufen am 18.06.2020; Feser: Interview, 2015; Zentrum Oekumene Frankfurt/Werner Pfetzing Stiftung Himmelsfels: Interkulturelle Gemeindegarbeit, 2019.

wenigen Jahren zwei halbe Pfarrstellen dem Himmelsfels zugeordnet; ob und inwiefern dies das Verhältnis zur Landeskirche verändert hat, liess sich mit dem vorliegenden Material nicht eindeutig klären.⁴³ Es bestehen z.T. langjährige Kontakte zu unterschiedlichen landeskirchlichen Kirchengemeinden, die in unterschiedlichem Ausmass an den Angeboten des Himmelsfels teilnehmen (v.a. Camps für Konfirmand:innen).⁴⁴

Weitere Kooperationen zu den *evangelischen Landeskirchen* bestehen v.a. durch Kontakte mit den dort Verantwortlichen (landeskirchliche Dezerent:innen o.Ä.) u.a. für das Thema interkulturelle Kirchenentwicklung. Mitarbeitende des Himmelsfels werden zudem von unterschiedlichen Einrichtungen und Instituten der Landeskirchen oder der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) z.B. als Expert:innen oder Referent:innen angefragt.⁴⁵

Im Bereich der *Fort- und Weiterbildung* besteht eine enge Kooperation mit der *CVJM-Hochschule* in Kassel. Dort wird die Zusammenarbeit insbesondere im Bereich der Ausbildung für Erzieher:innen und Diakon:innen gepflegt, weitere Weiterbildungsmodule (z.B. Ausbildung zum Interkulturellen Coach)

-
- 43 So wird z.B. offen über die halbe Pfarrstelle und deren Besetzung gesprochen (v.a. in Feldgesprächen), die zunächst aber an eine Person aus dem Leitungsteam geknüpft zu sein schien. Im Zusammenhang mit dem Rückzug dieser Person aus dem Leitungsteam im Jahr 2022 scheint es eine Verstetigung dieser Pfarrstelle gegeben zu haben. Die Pfarrstelle wurde 2022 wieder besetzt, s. 2.1.4.1. Zum Verhältnis zur Landeskirche s. auch Abschnitt 4.3.3. Zur Besonderheit dieser Pfarrstellen s. auch Abschnitt 2.1.3.4.
- 44 Beispielsweise pflegt die Kirchengemeinde Spangenberg enge Verbindungen zum Himmelsfels, auch über die dort tätigen Pfarrpersonen, die die Arbeit z.T. auch durch ehrenamtliche Mitwirkung im Kuratorium unterstützen, s. Feser: Interview, 2015; exempl. s. Michael Schümers: Wenn Konfis tanzen und der Himmelsfels rockt/lockt. Rückblick Konfirmandenfreizeit, in: Gemeindebrief der Evangelischen Kirchengemeinde Spangenberg 56 (2021), 6.
- 45 S. z.B. Neue Regeln in Gottes Wohngemeinschaft. Studientagung zu einer migrations-sensiblen Ekklesiologie, Evangelische Akademie Bad Boll, 1. bis 2. April 2019 (= epd-Dokumentation), Frankfurt a.M.: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP), 2019; Interkulturelle Kirche. Strategien zur Verwirklichung der Wohngemeinschaft Gottes. Zweite Studientagung der EKD zur migrationssensiblen Kirchenentwicklung Evangelische Akademie Hofgeismar, 24. bis 25. Februar 2020 (= epd-Dokumentation, 16–17/20), Frankfurt a.M.: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP), 2020. Zwei Personen aus dem Leitungsteam waren bei einer Diskussionsrunde über Rassismus in der Kirche in Hofgeismar als Experten eingeladen (Evangelische Akademie Hofgeismar: Was bewegt? Evangelische Akademie Hofgeismar Online: Rassismus und Kirche, 2020).

werden gemeinsam verantwortet.⁴⁶ Neben einer inhaltlichen Nähe bestehen auch hier z.T. langjährige enge Kontakte mit Lehrenden und Mitarbeitenden an der CVJM-Hochschule.

Weitere Kontakte bestehen mit der *Fachhochschule für Interkulturelle Theologie in Hermannsburg (FIT)*⁴⁷ und den *kirchlichen Missionswerken*, insbesondere mit der *Vereinten Evangelischen Mission (VEM)*. Die VEM führt den Himmelsfels als Einsatzstelle für ihr sog. Süd-Nord-Freiwilligenprogramm und pflegt eine Kooperation in einem gemeinsamen Programm und über einzelne Personen, die sich u.a. im Kuratorium engagieren.⁴⁸

Es bestehen viele, z.T. langjährige Kontakte zu verschiedenen *internationalen Gemeinden und Kirchen*, während der Covid-19-Pandemie wurden diese von Seiten des Himmelsfels noch einmal bewusst intensiviert. Der Himmelsfels bzw. Personen aus dem Leitungsteam beteiligen sich auch an der Netzwerkarbeit, so z.B. die Mitarbeit in der Initiative *Gemeinde auf Augenhöhe*, in der sich Akteure aus Landes- und Freikirchen und internationalen Kirchen gemeinsam für das Ziel einer Stärkung von Interkulturalität in Gemeinden einsetzen.⁴⁹

Im regionalen Umfeld bestehen Kontakte zur Stadt Spangenberg bzw. einzelnen Personen und es gibt eine Zusammenarbeit mit der Stadt bzw. städtischen Trägern im Bereich der Integrations- und Geflüchtetenarbeit.⁵⁰ Von Sei-

46 CVJM-Hochschule/Werner Pfetzing Stiftung Himmelsfels: Integrationscoach, 2020; Protokolle zur Teilnahme an zwei Modulen online (23.-27.11.2020, s. beginnend mit HF_TnB_C#1_Kurs_23.11.2020_online; 22.-23.01.2021, s. beginnend mit HF_TnB_B#1_Kurs_22.01.2021_online). Nach Abschluss der Feldforschung wurden die Aus- und Weiterbildungsprogramme an das neu gegründete Himmelsfels-Kolleg übertragen. Der Himmelsfels gibt über seine Website bekannt, ab August 2024 Fachschule für die Ausbildung zu sein. S. Werner Pfetzing Stiftung Himmelsfels: Kolleg – Ausbildung, <https://himmelsfels.de/ausbildung/>, zuletzt aufgerufen am 21.10.2023. Da diese Entwicklung jedoch nach dem Ende der Feldforschungsphase stattfand, wurde dies nicht vertieft verfolgt.

47 Mit der Interkulturellen Fachschule Hermannsburg besteht eine enge persönliche Verbindung durch unterschiedliche Personen. Auch wurden einzelne ehemalige internationale Freiwillige auf dem Himmelsfels zu einem interkulturell ausgerichteten Studium dorthin vermittelt. Die IFH ist im Kreis der in Kirche interkulturell Tätigen sehr bekannt, viele der in diesem Bereich Tätigen haben einen Abschluss von der IFH.

48 Währisch-Oblau: Himmelsfels.

49 S. Gemeinde auf Augenhöhe: Gemeinde auf Augenhöhe, <https://gemeinde-auf-augenhoehe.de/>, zuletzt aufgerufen am 13.10.2023.

50 S. u.a. Weth/Ogedegbe: Himmelsfels, 2017, 36–41. Die Kleinstadt Spangenberg hat in den letzten Jahren Geflüchtete aufgenommen. In diesem Zuge wurden sozialdiakoni-

ten der Stadt wird der Himmelsfels als wichtiger Kooperationspartner wahrgenommen, der sich auch im lokalen Umfeld stark einbringt und Unterstützung leistet.⁵¹

2.1.4 Innere Bedingungen

2.1.4.1 Leitung⁵²

Die Arbeit des Himmelsfels wird von einem mehrköpfigen Team getragen. Dieses ist hauptamtlich für den Himmelsfels tätig. Das Team ist bewusst aus Personen mit unterschiedlichen ›kulturellen‹, theologischen, sprachlichen und beruflichen Hintergründen zusammengesetzt. Die einzelnen Teammitglieder nehmen unterschiedliche Aufgaben wahr und tragen für verschiedene Arbeitsbereiche die Verantwortung. Manche Teammitglieder haben eine theologische Ausbildung, eine geistliche Leitungsstruktur wurde jedoch nicht gewählt. Das Leitungsteam betreut alle anderen haupt- und ehrenamtlich Mitarbeitenden. In wechselnder Besetzung gibt es eine Gruppe internationaler Freiwilliger, die die tägliche Arbeit im Gästebetrieb auf dem Himmelsfels unter Anleitung durchführen. Die internationalen Freiwilligen sollen dabei auch im Bereich ihrer Persönlichkeitsentwicklung und ihrer geistlichen Entwicklung gefördert werden.⁵³ Weitere Honorarkräfte kommen je nach angebotener Aktivität hinzu. Die ehrenamtlich Mitarbeitenden betreuen hauptsächlich Gruppen, die ein sog. Camp auf dem Himmelsfels besuchen. Das Himmelsfelsteam hat dazu ein Konzept der dezentralen (An-)Leitung entwickelt, in dem die Kinder und Jugendlichen in Kleingruppen von einer ehrenamtlichen, meist jungen Ansprechperson (ältere Jugendliche und junge

sche und sozialpädagogische Angebote eingerichtet. S. auch Werner Pftzing Stiftung Himmelsfels: Bericht des Vorstands über die Erfüllung des Stiftungszwecks 2015.

- 51 Rohde: Städtische Unterstützung, 2011; Stadt Spangenberg: Solidaritätsfonds für Spangenberg; Stadt Spangenberg: Werner Pftzing Stiftung Himmelsfels & Himmelsfels gGmbH, <https://www.spangenberg.de/strukturierte-daten/organisationen/vereinsliste/werner-pftzing-stiftung-himmelsfels-himmelsfels-ggmbh/>, zuletzt aufgerufen am 18.06.2020.
- 52 Im Abschnitt 4.3 stelle ich die Leitungs- und Verantwortungsstrukturen differenziert dar. Dort nehme ich auch eine Begriffsklärung vor, die an dieser Stelle zu weit führen würde. Daher spreche ich im Folgenden von Leitung und Leitungsteam, ohne dass dies zwangsläufig der später eingeführten begrifflichen Differenzierung entspricht.
- 53 Himmelsfels Gästebetrieb gemeinnützige GmbH: Internationales Team auf dem Himmelsfels. So bist du dabei!; Racheal Adeke: Volunteering in Himmelsfels. Close to God, Close to People, Close to Nature, insbesondere 9; 11; 14; 18.

Erwachsene), sog. BoBs (kurz für *Botschaftsbetreuer:innen*), betreut werden.⁵⁴ Die Ehrenamtlichen werden vom Leitungsteam unterstützt bzw. betreut. Der Grad der Beteiligung an der Programmgestaltung und pädagogischen Arbeit ist je nach Angebotsformat und Ehrenamtlichenteam unterschiedlich.⁵⁵ Auch werden die internationalen Freiwilligen z.T. zur inhaltlichen Programmgestaltung herangezogen. In der Regel verbleibt die inhaltliche Gestaltung, insbesondere bei den Angeboten für junge Erwachsene, jedoch in den Händen des Himmelsfels-Leitungsteams.

Nach *aussen* vertritt das Leitungsteam nach eigener Aussage gemeinsam die Belange des Himmelsfels. Man bemühe sich darum, die gemeinsame, bewusst interkulturelle Leitung auch nach *aussen* zu repräsentieren.⁵⁶ So trete man nach Möglichkeit immer zu zweit auf.⁵⁷ Seit der Gründung der Stiftung 2007 habe sich das Leitungsteam verändert, manche Mitglieder seien jedoch geblieben.⁵⁸ Die dauerhaft hauptamtlich Beschäftigten in den Kernbereichen der Koordination der verschiedenen Arbeitsbereiche sind mehrheitlich dieselben, während die Mitarbeitenden in einzelnen Teilbereichen z.T. bereits mehrfach gewechselt haben. Die letzte grosse Veränderung ergab sich 2022 aus dem Rückzug eines Gründungsmitgliedes, das zumindest vorläufig einer anderen

-
- 54 Die Bezeichnung bezieht sich auf die Unterbringung der Kleingruppen in umgebauten Bauwagen, die als »Botschaft« bezeichnet werden. Dabei ist ein BoB für jeweils eine Kleingruppe die Ansprechperson. Ich spreche im Folgenden i.d.R. von *Teamer:innen* als Obergriff für die ehrenamtlichen Mitarbeitenden, die zu den Leitungsteams dazustossen und nur wenig direkte Verantwortung übernehmen. Der Begriff stammt aus dem Kontext der Jugend- bzw. Konfirarbeit, s. Henrik Simojoki/Wolfgang Ilg/Thomas Schlag/Friedrich Schweitzer: *Zukunftsfähige Konfirmandenarbeit: empirische Erträge, theologische Orientierungen, Perspektiven für die Praxis*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2018, 109–124.
- 55 Bsp. werden die Sommer- und Herbstcamps in fast vollständiger Verantwortung eines ehrenamtlichen Teams durchgeführt, das Team des Himmelsfels übernimmt v.a. Organisation vor Ort, Verpflegung und einzelne Aspekte der Programmgestaltung. Beim IYSC oder IYBC hingegen leitet das Himmelsfels-Team eine grössere Gruppe Haupt- und Ehrenamtlicher an und verantwortet Planungen, Organisation sowie inhaltliche Programmgestaltung. S. für weitere Erläuterungen zu den Angebotsformaten den Abschnitt 2.1.4.2. Das Verhältnis zwischen Haupt- und Ehrenamtlichen wird im Abschnitt 4.3.5.2 vertiefter thematisiert.
- 56 S. HF_TnB_B#1_IYSC_01.08.2020, Abs. 4–5; HF_Int_Lukas_04.08.2022, Abs. 84; 90.
- 57 In Feldgesprächen wird berichtet, dass man das bewusste Auftreten im Team durchaus in Spannungen zu impliziten Erwartungen und auch z.T. Ressentiments o.Ä. auf der gegenüberliegenden Seite erlebe.
- 58 S. z.B. HF_Int_Lukas_04.08.2022, Abs. 38; 90.

Tätigkeit im Bereich der Bildungsarbeit nachgeht, und dem Nachrücken eines neuen hauptamtlichen Mitglieds in das Leitungsteam.⁵⁹ Eine weitere Person, die früher als Freiwillige auf dem Himmelsfels gearbeitet hat, ist zudem seit 2022 mit Kommunikationsaufgaben betraut.

2.1.4.2 Formate und Aktivitäten

Der Himmelsfels hat verschiedene Zielgruppen im Blick. Ein Schwerpunkt liegt auf der Arbeit mit Kindern, Jugendlichen und jungen Erwachsenen.⁶⁰ Das Angebot für diese Zielgruppe besteht hauptsächlich aus sog. Camps, bei denen die Teilnehmenden ein bis mehrere Tage auf dem Berg verbringen und bei einem Programm mitmachen.⁶¹ In diesem Programm werden unterschiedliche Aktivitäten angeboten, bei denen kreativ-künstlerische, geistliche oder sportlich-körperliche Aspekte im Mittelpunkt stehen. Das Ziel für solche Angebote sei die Entwicklung des Potentials der jungen Menschen, insbesondere eine geistliche Förderung: »Wir coachen sie [die Jugendlichen, LK] in der Entwicklung ihrer Begabungen und versuchen in der Begegnung relevante und auf eine interkulturelle Jugend übertragbare Formen gelebter Spiritualität zu entwickeln.«⁶² Die unterschiedlichen Formate umfassen mehrtägige *Camps* für Konfirmand:innengruppen und Schulklassen, die für die jeweilige Gruppe konzipiert werden. Ein anderes Format sind die einwöchigen *Oster-, Sommer- und Herbstcamps* für Kinder bis 14 Jahre, die durch einen grossen Kreis ehrenamtlich Mitarbeitender (*BoBs*) getragen werden. Explizit interkulturell ausgerichtete Formate sind z.B. das *One-Spirit-Camp* mit dem daran anschliessenden dreitägigen *International Youth Bible Camp* (IYBC) (13–30 Jahre), das jedes Jahr an Christi Himmelfahrt stattfindet und zu dem viele deutsche und internationale Gemeinden, aber auch Personen aus der Umgebung anreisen. Im Sommer findet ausserdem ein weiteres einwöchiges

59 S. Werner Pfetzing Stiftung Himmelsfels: Team, 2023; HF_TnB_A#1_OneSpiritCamp/IYBC_18.-20.05.2023, Abs. 19.

60 S. für den folgenden Abschnitt Werner Pfetzing Stiftung Himmelsfels: Camps, <https://himmelsfels.de/programm/>, zuletzt aufgerufen am 14.03.2024.

61 Die durch Teilnehmende Beobachtung wahrgenommenen Gruppengrössen betrugen für ein Herbstcamp ca. 50–60 Kinder im Alter bis 14 Jahre; bei den IYBC waren es bis zu 120 Personen im Alter von 14 bis ca. 35 Jahre. An den nicht-öffentlichen Formaten (Besuch von Schulklassen oder Konfirmationsgruppen) konnte nicht teilgenommen werden.

62 Blauth/Ogedegbe: Jugendcamp, 2018, 215.

Format statt, *das International Youth Summer Camp (IYSC)*, das eine ähnliche Altersgruppe bedient (15–30 Jahre).

Zu dem Bereich der Arbeit mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen ist auch das Engagement in nationalen und internationalen *Freiwilligendienstprogrammen* und der Bereitstellung von Praktikumsplätzen z.B. im sozialdiakonischen Bereich zu zählen. Auch die Arbeit mit den ehrenamtlichen *BoBs* steht für den Himmelsfels in diesem Zusammenhang.

Aus anderen Tätigkeitsbereichen des Himmelsfels ergeben sich weitere Aktivitäten und Angebote. Im Bereich *Fort- und Weiterbildung* ist der Himmelsfels v.a. in Kooperation aktiv. Der Schwerpunkt ist die inhaltliche Ausbildung zu den Themen Interkulturalität und Kirche. Die Zielgruppe sind hier primär Hauptamtliche, die im Bereich z.B. Gemeindeleitung oder weiteren Tätigkeitsfeldern arbeiten und sich mit Interkulturalität auseinandersetzen. Weitere künstlerische Fortbildungsangebote werden auf Nachfrage angeboten (z.B. Gesangsworkshop).⁶³

Im Hintergrund steht die Arbeit in *Netzwerken und Kooperationszusammenhängen*, in denen organisatorisch-strukturelle und konzeptionelle Aspekte in unterschiedlichem Masse relevant sind. Insbesondere gilt dies für die Vernetzungsarbeit mit anderen Akteuren, die im Bereich Interkulturalität und Kirche tätig sind. Diese Arbeit, die hauptsächlich vom Leitungsteam geleistet wird, ist jedoch nach aussen bzw. für die Gruppen der Teilnehmenden nicht oder nur geringfügig wahrnehmbar.

Für alle Formate, insbesondere jedoch für die Angebote vor Ort, wird die Dimension der Erfahrung als besonders zentral herausgehoben. Mit vielfältigen künstlerischen Mitteln und Medien soll die Auseinandersetzung mit dem ›Fremden‹ gesucht und bearbeitet werden.⁶⁴ Dabei spielen die künstlerische Gestaltung von Bebauung und des Ortes sowie Musik als Ausdrucks- und Erfahrungsmedium die zentralen Rollen.⁶⁵

2.1.5 Externe Wahrnehmung des Himmelsfels

Der Himmelsfels ruft durch seine Arbeit und sein Konzept zahlreiche Reaktionen hervor.

63 S. Werner Pftzing Stiftung Himmelsfels: Institut Singwunder, <https://himmelsfels.de/institut-singwunder/>, zuletzt aufgerufen am 14.03.2024.

64 S. Weth/Ogedegbe: Himmelsfels, 2017, 66–72.

65 S. bes. Weth/Ogedegbe: Himmelsfels in Spangenberg, 2021, 239–240.

Von Kooperationspartnern und anderen Akteuren wird der Himmelsfels vielfach als Ressource und »Lernort«⁶⁶ wahrgenommen und genutzt. Erfahrungsberichte von Besucher:innen und Teilnehmenden zeugen von einer Begeisterung über die Lebendigkeit, die sie dort erlebt hätten.⁶⁷ In unterschiedlichen Sammelbänden zu migrationssensibler Arbeit in der Kirche wird der Himmelsfels als ein Beispiel für die gelingende praktische Umsetzung herangezogen.⁶⁸

In der täglichen Arbeit des Himmelsfels scheinen immer wieder, insbesondere im Zusammenhang mit der Camparbeit, Konflikte mit der direkten Nachbarschaft auf. Skepsis habe sich damals bereits zu Beginn des Vorhabens, bevor der Himmelsfels in seiner jetzigen Form überhaupt entstand, gezeigt. Diese habe sich aber über die Zeit verändert.⁶⁹ Andere Personen, die aus Spangenberg kommen und Angebote des Himmelsfels wahrnehmen, äussern sich positiv.⁷⁰

Die Hessische/Niedersächsische Allgemeine thematisiert, dass es vor Ort gegenüber dem Himmelsfels auch kritische Stimmen gebe.⁷¹ Die Lokalzeitung führt im Zusammenhang mit der Bewilligung von städtischen Mitteln im Stadtparlament für Bauprojekte, die der Himmelsfels auf dem eigenen Gelände, aber auch in der Stadt vornehmen wollte, sowohl die Zustimmung von einigen Stadtverordneten im Parlament zur Bewilligung der Gelder angesichts eines Nutzens für den Sozialraum der Stadt, aber auch die Kritik anderer Stadtverordneter an einer derart hohen finanziellen Unterstützung als zu einseitig auf.⁷²

66 Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck: Ökumenedezernentin, 2015.

67 So z.B. Bettina von Clausewitz: Ein inspirierender Berg aus Bauschutt. Kirchenprojekt »Himmelsfels« als interkultureller Lernort, in: VEM-Journal 3 (2020), 10–11.

68 Tobias Keßler (Hg.): Lebenslänglich! Das Ringen von Migrierten und Geflüchteten um gleichberechtigte Partizipation in Gesellschaft und Kirche, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2021; Bianca Dümling/Kerstin Löchelt/Germo Zimmermann (Hg.): Christliche Jugendarbeit in der Migrationsgesellschaft. Begegnungen mit kultureller und religiöser Vielfalt, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2018.

69 S. z.B. HF_Int_2021_Georg, Abs. 24; 76; HF_2022_Int_Lukas, Abs. 94.

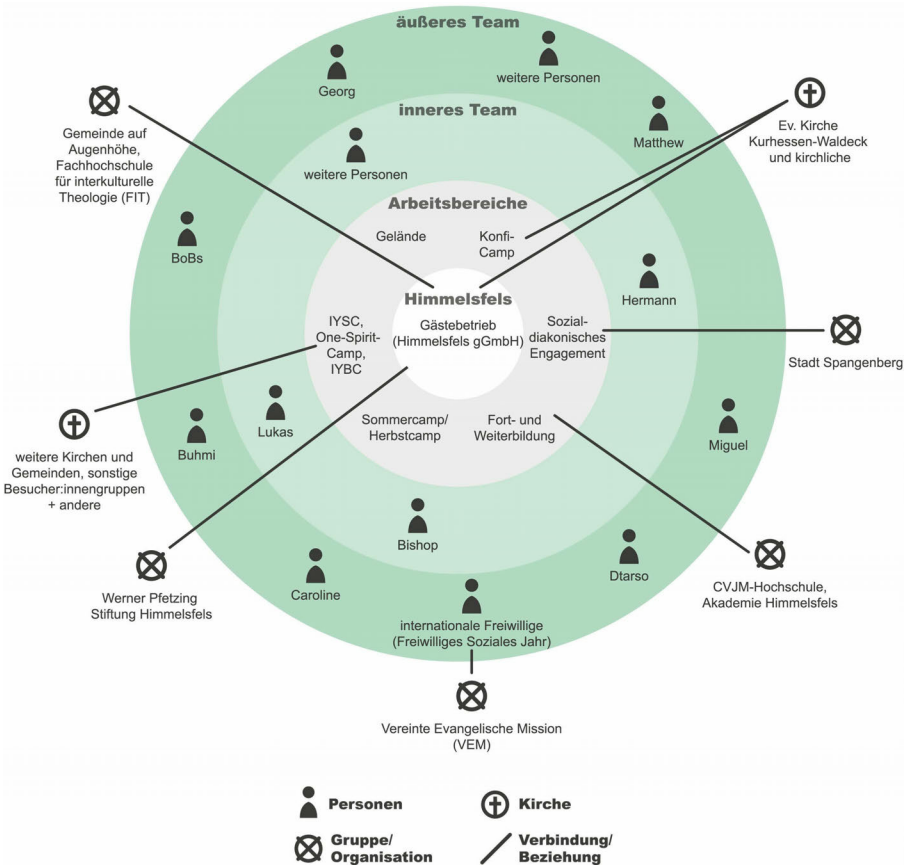
70 S. z.B. HF_2022_A_#1_OneSpiritCamp_26.05.2022_CH_pseud, Abs. 6; HF_2023_A_#1_OneSpiritCamp_18.-20.05.2023_pseud, Abs. 26–27.

71 Feser: Partner, 2016.

72 Rohde: Städtische Unterstützung, 2011.

2.1.6 Graphische Darstellung

Abbildung 1: Beziehungen und Verbindungen in der Forschungsgemeinde Himmelsfels⁷³



Eigene Darstellung, Umsetzung Christina Jörres (2024)

73 Die Anordnung der Personen und Arbeitsbereiche innerhalb der jeweiligen Ebenen ist zufällig und entspricht keiner Zuständigkeit oder direkten Beziehung.

2.2 Hamburg: Die Kooperation zwischen St. Georg-Borgfelde und dem Afrikanischen Zentrum Borgfelde

Die zweite Forschungsgemeinschaft besteht aus der *Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde* (im Folgenden auch: *St. Ge-Bo*) und dem ihr organisatorisch und inhaltlich angegliederten *Afrikanischen Zentrum Borgfelde* (AZB) in Hamburg. Das AZB in Trägerschaft des Kirchenkreises Hamburg-Ost stellt ein organisatorisches Dach dar, unter dem verschiedene Angebote und Aktivitäten durch und für die Zielgruppe der (christlichen) Afrikaner:innen in Hamburg ausgerichtet werden und das dem Thema der interkulturellen Zusammenarbeit verpflichtet ist. An das AZB als Partner angeschlossen, sich aber nicht in Trägerschaft des Kirchenkreises befindend, sind zwei afrikanische Kirchen, die *African Christian Church* (ACC) und die *Christ Ambassadors Ministries International* (CAMI).

Für diese Arbeit wurde die gemeinsame Arbeit der Kirchengemeinde St. Ge-Bo und dem AZB sowie der ACC und der CAMI in den Blick genommen. Weitere Arbeitsfelder, Kontakte und Angebote werden ergänzend einbezogen, wenn es für die Kohärenz der Darstellung wichtig ist.

2.2.1 Konfessionelles Porträt und Selbstverständnis

Bei der *African Christian Church* (ACC) handelt es sich nach eigener Aussage um eine überkonfessionelle, multiethnische Kirche, die vor allem Gläubige aus Afrika oder mit afrikanischen Wurzeln anspricht.⁷⁴ Die zweite afrikanisch-christliche Kirche ist die *Christ Ambassadors Ministries International* (CAMI), die in eigener Darstellung ebenfalls eine multiethnische Ausrichtung hat, aber in der Tradition der Pfingstbewegung steht.⁷⁵ Beide Kirchen bieten für ihre Mitglieder religiöse Gemeindeaktivitäten an (z.B. Fellowship- und Biblereading-Gruppen).⁷⁶ Als beteiligte Kirchen am *Internationalen Gospel-Gottesdienst* (engl. *International Gospel Service* (IGS)) weisen sie gemäss der Konzeption des Gottesdienstes und der gemeinsamen Arbeit, die zwischen

74 African Center Borgfelde: African Center and Church Service in Hamburg, <https://www.afrikanischeszentrum.de/afrikan-center-hamburg-church/>, zuletzt aufgerufen am 02.10.2023.

75 Christ Ambassadors Ministries International: Christ Ambassadors Ministries International, <https://www.christambassadorsministries.de/>, zuletzt aufgerufen am 02.10.2023; HH_Int_David_10.04.2022, Abs. 6.

76 S. HH_Int_David_10.04.2022, Abs. 6.; HH_Int_Frances_10.07.2022, Abs. 37–42.

dem AZB, der Kirchengemeinde St. Ge-Bo und den Partnerkirchen in diesem Zusammenhang vereinbart wurden, auf ihr grundsätzliches Einverständnis mit dem Streben nach interkultureller Zusammenarbeit hin.⁷⁷ Das AZB als organisatorisches Dach hat entsprechend seiner Organisationsform keine konfessionelle Ausrichtung, sondern versteht sich als »Ort der afrikanischen Gastlichkeit, der sich die interkulturelle Zusammenarbeit und Integration zum Ziel gesetzt hat.«⁷⁸ »Wir machen Ernst damit, dass wir über konfessionellen und kulturellen Grenzen hinweg eine gemeinsame Mission und eine gemeinsame Verantwortung für den Frieden in unserer wunderschönen Stadt Hamburg haben.«⁷⁹ Das AZB bemüht sich daher um Aktivitäten, die diese Ziele fördern. Beispielsweise wird zwei Mal monatlich im Gemeindehaus ein angeleitetes Treffen angeboten, das als »Café Mandela« die, »die auf der Suche nach einer multikulturellen Begegnung sind«⁸⁰, einladen möchte. Das Ziel ist es, Menschen in einer zwanglosen Atmosphäre miteinander ins Gespräch zu bringen. Darüber hinaus bietet das AZB verschiedene religiöse Aktivitäten (z.B. Trau- und Trauergottesdienste, Taufe) und sozial-diakonische Angebote (Interkulturelle Seelsorge, Deutschkurs) an.⁸¹

Die Kirchengemeinde St. Ge-Bo ist eine evangelisch-lutherische, parochiale Kirchengemeinde der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland. Sie versteht sich einem »friedliche[n] und verträglichen[n] Miteinander der Menschen in dieser Stadt«⁸² verpflichtet. Dies geschehe unter dem Paradigma der Vielfalt. So sind auch die Arbeitsbereiche und Felder vielfältig, in denen sich die Gemeinde engagiert. Dazu zählen u.a. die Arbeit im sozial-diakonischen Bereich HIV/AIDS⁸³, Suppenküche und

77 S. hierzu auch den Abschnitt 2.2.2.

78 African Center Borgfelde: Church Service, zuletzt aufgerufen am 02.10.2023.

79 Ebd.

80 African Center Borgfelde: Café Mandela, <https://www.afrikanischeszentrum.de/projekte/cafe-mandela/>, zuletzt aufgerufen am 18.10.2023.

81 S. African Center Borgfelde: Angebote und Projekte, <https://www.afrikanischeszentrum.de/projekte/>, zuletzt aufgerufen am 14.03.2024. Die Webseite wird auf Deutsch und auf Englisch angeboten, die Navigation zwischen den Sprachen ist jedoch nicht klar nachvollziehbar (fehlende Abbildung der Zweisprachigkeit im Überblicksmenü). Manche Unterseiten scheinen nur auf Deutsch zu existieren.

82 Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde: Über uns. Viele Farben – eine Gemeinde, https://www.stgeorg-borgfelde.de/wir/_ber_uns, zuletzt aufgerufen am 02.10.2023.

83 Angegliedert an die Kirchengemeinde ist eine Pfarrstelle für HIV-/AIDS-Seelsorge. Der Stelleninhaber bringt sich aktiv in den IGS ein; darüber hinaus scheint es jedoch keine

Tafelarbeit; theologische Erwachsenenbildung, kirchenmusikalische Arbeit, interkulturelle Arbeit mit dem AZB, interreligiöse Zusammenarbeit, offene Jugendarbeit im SCHORSCH⁸⁴ (Jugendzentrum im Integrations- und Familienzentrum (IFZ)). Ekklesiologisch wird dies als »geehrte und produktive Verschiedenheit«⁸⁵ gedeutet:

Theologisch bedeutet unsere Offenheit, dass wir anerkennen, mit vielen anderen gemeinsam auf dem Weg in Richtung Reich Gottes zu sein. Die Mission Gottes ist nicht eine der Christen, sondern eine Gottes selbst. Bei dieser Mission lockt uns Gott als ins Individuelle zersprengte Schöpfungsgeschwister zurück in eine geeinte und produktive Verschiedenheit.⁸⁶

Ein Angebot, mit dem diese geeinte und produktive Verschiedenheit gefördert werden soll, ist die interkulturelle Konfirmation und der vorbereitende Kurs, der gemeinsam mit der ACC durchgeführt wird. Die Kirchengemeinde wirbt auf ihrer Website explizit mit der Erfahrung von theologischer Verschiedenheit als zentrales Charakteristikum des Kurses:

Wir, die Evangelisch-lutherische Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde und die African Christian Church (sic!) gestalten die Konfirmand:innentreffen gemeinsam. Jugendliche verschiedener Kulturen lernen sich kennen, lernen voneinander und miteinander. In den beiden Stadtteilen erlebt ihr, wie man gemeinsam in aller Unterschiedlichkeit glauben, leben und gemeinsam unterwegs sein kann.⁸⁷

engere Zusammenarbeit (mehr) zwischen dem AZB und der HIV-/AIDS-Seelsorge zu geben, obwohl das Thema HIV/AIDS auch für die afrikanischen Gemeinden eine Rolle spielt bzw. spielen könnte, wie eine Gesprächspartnerin schildert: »[A]nd they invited me also and said they have an HIV and AIDS s/s/it is a counseling center (.). So I said: ›The Africans they are not aware of it‹, you know. So (.) that's how I got to St. George and I worked through the HIV and AIDS in collaboration with then w/then was [Name1], who was heading it.« (HH_Int_Adel_11.04.2022, Abs. 4)

84 SCHORSCH: SCHORSCH im IFZ, <https://www.schorsch-hh.de/>, zuletzt aufgerufen am 13.10.2023. Die verschiedenen Arbeitsbereiche werden auch im Gemeindebrief abgebildet, wenn dort als Rubriken aufgeführt, s. z.B. Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde (Hg.): Gemeindebrief. Juni – Juli – August – September 2021, 2021, 2.

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

86 Ebd.

87 Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde: Interkulturelle Konfirmation, https://www.stgeorg-borgfelde.de/familie__jugend__senioren/interkulturelle_konfirmanarbeit, zuletzt aufgerufen am 31.10.2023.

2.2.2 Historische Entwicklung

Die Kirchengemeinde St. Ge-Bo und das AZB bilden einen über die Zeit gewachsenen Komplex. Die Geschichte der Entstehung dieser engen Verbindung spielt eine wichtige Rolle für das Selbstverständnis der Kirchengemeinde, des AZB und der angeschlossenen Kirchen sowie für die verfolgten Ziele, wahrgenommenen Aufgaben und angebotenen Aktivitäten.⁸⁸ Die folgende Darstellung stellt eine Paraphrase aus unterschiedlichen Quellen dar.⁸⁹

Den ersten Impuls stellte die aufgrund sinkender Mitgliedszahlen notwendige Fusion der Kirchengemeinde St. Georg mit der Kirchengemeinde Borgfelde dar, die 2004 vollzogen wurde. Die fusionierte Kirchengemeinde St. Ge-Bo stand vor der Herausforderung, zwei Standorte mit Kirchengebäude und Gemeindehaus unterhalten zu müssen, dies betraf insbesondere die weitere Nutzung des kleineren Standorts Borgfelde. Die Verantwortlichen der Kirchengemeinde suchten nach Möglichkeiten, sowohl die finanzielle Belastung zu senken als auch eine Revitalisierung des Standortes zu erreichen: »Also (.) insofern war die, das Zusammengehen mit der afrikanischen Gemeinde (.) in erster Linie ORGANISATIONSPOLITISCH. Also wir brauchten Mitverantwortliche an dem Ort, in Zusammenhang mit der Finanzierung des Ortes und der (.) inhaltlichen Positionierung.« (HH_Int_Bernd_15.04.2021, Abs. 7)

Da man bereits Erfahrung mit der Vermietung der Räumlichkeiten an internationale Gemeinden hatte, entschied man sich, diese Kooperation auszuweiten. Explizit wollte man eine gemeinsame konzeptionelle Ausrichtung mit den zu gewinnenden Partnern für den Standort Borgfelde erreichen. Die Vermietung solle, so die Bedingung, nur noch mit im Gegenzug eingebrachter Beteiligung an einer solchen konzeptionellen Arbeit erfolgen. Im gleichen Zeitraum musste die sog. »Afrikaner-Seelsorge« des Kirchenkreises einen neuen Standort finden. Der Kirchenkreis richtete in den 1990er Jahren eine Stelle für

⁸⁸ S. hierzu 5.3.2.

⁸⁹ S. Gerlinde Geffers: Wir machen das jetzt. Hamburg-St. Georg: Afrikanische und deutsche Gemeinde fusionieren, in: *chrismon plus*, <https://chrismon.evangelisch.de/artikel/2015/30977/wir-machen-das-jetzt>, zuletzt aufgerufen am 02.10.2023; *Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde* (Hg.): *Gemeindebrief*. Oktober – November – Dezember 2021, 2021, 4; HH_Int_Hezekiah_11.06.2021, Abs. 2; HH_Int_Hannah_03.06.2021, Abs. 2; HH_Int_Gerd_17.03.2021, Abs. 3.; HH_Int_Bernd_15.04.2021, Abs. 2.

»Afrikaner-Seelsorge« ein, um damit auf die zunehmende Migration aus Afrika nach Hamburg in dieser Zeit zu reagieren. Es entstand die Idee, sie in Borgfelde anzusiedeln; über die Person des Stelleninhabers kam zugleich eine von ihm ehrenamtlich geleitete überkonfessionelle afrikanische Kirche (die ACC) hinzu.⁹⁰

Im Rahmen dieser Zusammenarbeit entwickelte sich unter Einbezug weiterer Personen das Format des Internationalen Gospel-Gottesdienstes. Die Bekanntschaft des Stelleninhabers mit einem Mitarbeiter der Missionsakademie Hamburg führte dazu, dass letzterer ein bereits erprobtes Konzept eines Gospel-Gottesdienstes für die gemeinsame Arbeit in Borgfelde einbrachte. Der Internationale Gospel-Gottesdienst fand 2006 das erste Mal statt. In der Folgezeit entwickelte sich das Format des Gottesdienstes und der gemeinsamen Vorbereitung weiter. Ein Gospelchor, die Hamburg Gospel Ambassadors (HGA), entstand nach ca. fünf Jahren auf Initiative eines Musikers, der sich in den IGS einbrachte. Mittlerweile ist von den Verantwortlichen der Anfangszeit keiner mehr im IGS oder der Arbeit des AZB aktiv.⁹¹ Stelleninhaber gingen in Ruhestand und Nachfolger:innen nahmen die Arbeit auf. Eine weitere Veränderung war der Einbezug einer weiteren internationalen Gemeinde. Diese Zusammenarbeit gestaltete sich jedoch schwierig und wurde von Seiten der Verantwortlichen in St. Ge-Bo und des AZB beendet. Eine andere internationale Gemeinde, die CAMI, rückte an die Stelle der zweiten Gemeinde.

Auch die Positionierung des IGS innerhalb des gottesdienstlichen Angebots der einzelnen Kirchen hat sich verändert. Wurde er über 15 Jahre noch sonntagsabends gefeiert, um den üblichen Sonntagsgottesdiensten der drei beteiligten Kirchen nicht im Weg zu stehen, findet er seit 2020 sonntagmorgens um 11 Uhr anstelle der einzelnen Gottesdienste statt.

Aus der engen Zusammenarbeit über den IGS entstanden weitere Kooperationen und gemeinsame Angebote in der Kirchengemeinde und dem AZB. So wurde die gemeinsame interkulturelle Konfirmand:innenarbeit auf Initiative eines Vikars der Kirchengemeinde entwickelt und damit auch die gemeindli-

90 Diese erste institutionelle Verankerung des Themas Migration und Interkulturalität (im weitesten Sinne) wurde über den ersten Stelleninhaber hinaus verstetigt und stellt heute die Grundlage der Arbeit des Pastors am AZB dar (s. Abschnitt 2.2.4.1).

91 S. weiterführend den Abschnitt 4.3.5.1.

che Jugendarbeit wieder gestärkt.⁹² Das besondere Profil der Konfirmand:innenarbeit machte es für die Kirchengemeinde attraktiv, diesen wieder selbst durchzuführen. Weitere Angebote wurden entwickelt (Café Mandela, begleitende Elternarbeit zur Konfirmand:innenarbeit) und insbesondere die Kooperation in den Leitungsstrukturen der Kirchengemeinde verstärkt.

2.2.3 Äussere Bedingungen

2.2.3.1 Geographische Verortung⁹³

Die Kirchengemeinde St. Ge-Bo und das angeschlossene AZB befinden sich in Hamburg in zentraler Lage. Die Kirchengemeinde St. Ge-Bo ist eine Parochialgemeinde in zwei Innenstadtvierteln Hamburgs, St. Georg und Borgfelde. Sie unterhält in beiden Vierteln jeweils ein Kirchengebäude mit angeschlossenem Gemeindehaus. Der Komplex in Borgfelde rund um die *Erlöserkirche* beheimatet das AZB mit seinem Büro sowie weitere Partner, die der afrikanischen und interkulturellen Schwerpunktarbeit des AZB angeschlossen sind. Am Komplex in St. Georg um die *Dreieinigkeitskirche* ist v.a. das Kirchenbüro der Kirchengemeinde St. Ge-Bo angesiedelt. In diesen zwei Orten der Kirchengemeinde St. Ge-Bo zeigen sich auch die zwei relevanten geographischen Bezüge für die interkulturelle Arbeit. Zum einen besteht er im lokalen, spannungsvollen Kontext der beiden Stadtviertel und zum anderen im grösseren Zusammenhang der Grossstadt Hamburg.

Der Stadtteil *St. Georg* grenzt an den Hauptbahnhof und ist grossen Spannungen ausgesetzt. Die *Dreieinigkeitskirche* befindet sich in grosser Nähe zum Hauptbahnhof. Während am Hauptbahnhof prekäre Lebensverhältnisse (Obdachlosigkeit, Armut, Drogenkonsum) stark präsent und in den Stadtteil hinein sichtbar sind, erlebt St. Georg gleichzeitig aktuell eine Phase der Gentrifizierung. Im ganzen Stadtteil sind viele Nationalitäten und Religionsgruppen präsent. Es gibt eine hohe muslimische Diversität und viele grösstenteils national-ethnisch organisierte Moscheegemeinden. Sie sind

92 S. z.B. auch Andreas Holzbauer: Interkultureller Konfirmandenunterricht, in: Werner Kahl (Hg.): *Interkulturelle Öffnung von Kirche. Dokumentation der Tagung »Kirche in der Interkulturellen Gesellschaft«*, Hamburg, 2015, 45–50.

93 S. Kraack, 2017, 485–502; HH_Int_Bernd_15.04.2021, Abs. 5, 44; HH_Int_Hannah_03.06.2021, Abs. 2, 6; Bibel TV: *Viele Farben – eine Gemeinde* (Kirchengemeinde St. Georg Hamburg). Bibel-TV-Reportage, 2011. Das Thema der Räume und Verortung führe ich im Abschnitt 5.2 aus.

u.a. durch Moscheebauten sichtbar. Die evangelische Kirchengemeinde als christliche Kirche hat keine Mehrheit an der Wohnbevölkerung in St. Georg.

Der angrenzende Stadtteil *Borgfelde* ist ebenfalls noch von internationaler Nachbarschaft geprägt, die sozialen Spannungen scheinen hier jedoch wesentlich weniger stark ausgeprägt bzw. sichtbar zu sein. Eine mehrspurige Strasse trennt Borgfelde von St. Georg, der stark frequentierte U- und S-Bahnhof Berliner Tor ist ein wichtiger Orientierungspunkt und liegt in direkter Nähe zur Erlöserkirche und dem umgebenden Gelände des AZB. Das Viertel ist stärker von Wohngebäuden geprägt, eine wichtige Verkehrsachse führt durch das Viertel (Strasse, U-Bahnlinien).

Für die stärker überlokal ausgerichtete interkulturelle Arbeit, die eher durch Themen als durch geographischen Bezug Besucher:innen anlockt, ist v.a. die *Verortung im Gesamtzusammenhang der Stadt Hamburg* zentral. Die afrikanische Zielgruppe der Arbeit des AZB ist gesamtstädtisch gedacht;⁹⁴ die Themen der interkulturellen Arbeit ergeben sich aus der Zusammenschau der lokalen Fragen direkt vor der Haustür und dem städtischen Zusammenhang.⁹⁵ Dies zeigt sich z.B. in den diakonischen Handlungsfeldern.

2.2.3.2 Zentrale Gebäude und Orte⁹⁶

Von den bereits genannten Standorten der Kirchengemeinde St. Ge-Bo ist der Standort der *Erlöserkirche mit angeschlossenem Gemeindehaus* von zentraler Bedeutung für diese Arbeit. Dort finden gemäss der Schwerpunktarbeit des AZB hauptsächlich die interkulturellen Aktivitäten statt.⁹⁷

Die Erlöserkirche und das Gemeindehaus liegen in einem Wohnviertel im Stadtteil Borgfelde. Die Gebäude sind von Grasflächen umgeben. Das Gelän-

94 So formuliert Hezekiah: »[U]nser Idee wirklich diente auch die Integration und Teilhabe Menschen afrikanischer Herkunft, so um die 20'000 in Hamburg, ja, zu fördern.« (HH_Int_Hezekiah_11.06.2021, Abs. 16)

95 Für einen Initiator der interkulturellen Arbeit war der städtische Zusammenhang ein wichtiger Faktor, s. HH_Int_Bernd_15.04.2021, Abs. 3. Hezekiah stellt den Zusammenhang zwischen dem Ursprung des kirchlichen Engagements in den 1980er Jahren in der Seelsorge für Afrikaner:innen und der Orientierung der Arbeit in die Stadt hinein her, s. HH_Int_Hezekiah_11.06.2021, Abs. 2; ähnlich Bernd: HH_Int_Gerd_17.03.2021, Abs. 7. Mexican benennt den Hafen und die Vielfalt an Menschen, die für Hamburg bezeichnend seien, s. HH_Int_Mexican_08.05.2022, Abs. 28.

96 Der folgenden Darstellung liegen Feldnotizen sowie nicht-verschriftlichen Beobachtungen aus der Feldforschung zugrunde.

97 Zur Bedeutung der Orte und Räume in der Arbeit in Hamburg s. Abschnitt 5.2.

de ist auf der einen Seite von einer mehrspurigen, vielbefahrenen Strasse begrenzt. Es liegt auf einem deutlich höheren Strassenniveau als die Autostrasse unterhalb, die mit einer Brücke überbaut ist. Über die Brücke gelangt man zur nahe gelegenen U- und S-Bahnstation Berliner Tor. Auf der anderen drei Seiten grenzt das Gelände an ein eher ruhiges Wohngebiet. Das Gelände kann über mehrere Eingänge vom Wohngebiet aus betreten werden. Ein kurzer Weg führt zum Kirchengebäude. Das Gemeindehaus steht in einem 90°-Winkel nahe am Kirchengebäude, dazwischen öffnen sich weite Rasenflächen mit einem alten Baumbestand, der grosse Teile der Fläche im Sommer mit Schatten bedeckt. Das Gemeindehaus hat mehrere Büros, Sanitäranlagen und einen grossen, multifunktionalen Gemeinschaftsraum mit grosszügiger Küche.

Die Erlöserkirche ist ein eher schlichtes Gebäude. Das Kirchengebäude ist aus dunklen Steinen gebaut, das Kirchenschiff hat ein Spitzdach. Es gibt einen freistehenden Glockenturm neben dem Kirchengebäude, er beherbergt im Erdgeschoss das Büro der CAMI. Durch die Eingangstüren vis-a-vis des Glockenturmes betritt man einen Vorraum, der durch dunkle Holztüren mit Glaseinsätzen in den Kirchenraum führt. Der Kirchenraum hat eine hohe Decke, grosse Fenster und weissgestrichene, helle Wände. Er wirkt insgesamt hell und ist schlicht gestaltet. Ein Mittelgang, ausgelegt mit einem roten Teppichboden, führt auf den Altarraum zu. Eine Holzkanzel befindet sich links an einer Säule. Der schlichte, steinerne Altar steht einige Stufen erhöht, dahinter hängt an der Wand ein grosses, beleuchtetes Kreuz ohne Korpus. Die Bänke im Kirchenraum sind aus dunklem Holz und nicht mobil. Rechts vom Altarraum sind i.d.R. technisches Equipment und Musikinstrumente aufgebaut.

Der Standort *Dreieinigkeitskirche mit Gemeindehaus* wird nur bei vereinzelten interkulturellen Veranstaltungen genutzt.⁹⁸

Das IFZ mit dem Zentrum für Jugendarbeit im Stadtteil, *SCHORSCH*, wird v.a. im Rahmen von Aktivitäten genutzt, die mit den Jugendlichen als Zielpublikum verbunden sind.⁹⁹ Auch die Konfirmand:innenarbeit findet i.d.R. im IFZ statt. Andere Angebote der integrativen offenen Jugendarbeit finden dort ebenfalls statt, sind aber für die weitere Analyse nicht von Bedeutung.

2.2.3.3 Institutionelle und strukturelle Zusammenhänge

Die Kirchengemeinde St. Ge-Bo hat dem AZB die Verantwortung für den Gebäudekomplex um die Erlöserkirche übergeben. Die Arbeit des AZB findet im

98 So z.B. beim Konfirmationsgottesdienst, s. die Abschnitte 5.2.3.1 und 6.1.3.2.

99 S. hierzu auch den Abschnitt 6.1.3.2.

Rahmen der Arbeitsstelle Ökumene des Kirchenkreises Hamburg-Ost statt. Hierbei ist wichtig anzumerken, dass einer wie im Folgenden vorgenommenen, eher funktional orientierten Beschreibung der Organisationszusammenhänge das Empfinden und die Überzeugungen der beteiligten Akteure entgegensteht. Es handelt sich um gewachsene Strukturen, die z.T. eine trennscharfe Unterscheidung von Aufgaben oder Zuständigkeiten nicht (mehr) zulassen.

Am AZB ist ein »Pfarramt für interkulturelle Seelsorge, Gottesdienst und interkulturelles Leben«¹⁰⁰ angesiedelt. Dieses wird durch den verantwortlichen Pastor¹⁰¹ am AZB versehen, der bei der Arbeitsstelle Ökumene des Kirchenkreises angestellt und mit der Durchführung der Arbeit am AZB beauftragt ist.¹⁰² Es handelt sich dabei jedoch nicht um einen Dienst als Pastor i. S. des landeskirchlichen Pfarrdienstes. Der Pastor des AZB leitet jedoch zugleich die »pastoralen Dienste der African Christian Church«.¹⁰³ Vor diesem Hintergrund lassen sich Aktivitäten häufig nicht eindeutig der Arbeit als Pastor für das AZB oder der Arbeit als Pastor der ACC zuordnen.

Die Kirchengemeinde St. Ge-Bo hat derzeit 1,5 Pfarrstellen sowie eine Aufstockung um 0,5 Pfarrstellen für die Arbeit im Integrations- und Familienzentrum (IFZ), das von der Gemeinde getragen wird.¹⁰⁴ Die beiden Pastorinnen sind in unterschiedlichem Grad an der interkulturellen Arbeit der Kirchengemeinde beteiligt. Kirchengemeinde und AZB bzw. ACC kooperieren auf organisatorischer und inhaltlicher Ebene seit einigen Jahren. Die unterschiedlichen Angebote und Formate werden gemeinsam durch die Zuständigen, mehrheitlich die Pastor:innen, organisiert und durchgeführt.

100 African Center Borgfelde: Church Service.

101 »Der Titel »Pastor:in« wird im Feld für alle Personen gebraucht, die eine geistliche Leitungsfunktion für eine Gemeinde oder Kirche ausüben. Er ist in diesem Zusammenhang nicht äquivalent mit der kirchenrechtlichen Bezeichnung »Pfarrer:in«, der im norddeutschen Sprachraum mit »Pastor:in« gleichgesetzt wird. Zur Relevanz der Bezeichnung als Pastor:in und der damit zusammenhängenden Anerkennung einer geistlichen Leitungsfunktion s. Abschnitt 4.3.3.1.

102 S. z.B. HH_Int_Bernd_15.04.2021, Abs. 3; HH_Int_Hezekiah_11.06.2021, Abs. 2, 36.

103 African Center Borgfelde: Church Service; s. weiter HH_Int_Hezekiah (2)_13.07.2022, Abs. 54–55. Die Diskrepanz zwischen der Anstellung als ökumenischer Mitarbeiter und der tatsächlichen Tätigkeit als Pastor wird von verschiedenen Seiten kritisch gesehen. Zur Einschätzung und dem Umgang mit den unterschiedlichen Anstellungsverhältnissen, s. Abschnitt 4.3.3.

104 S. HH_Int_Bernd_15.04.2021, Abs. 4; Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde (Hg.): Gemeindebrief. März – Mai 2018, 2018, 3 – 4.

Es gibt eine Zusammenarbeit in der Leitung der Gemeinde im Kirchengermeinderat (KGR). Der Pastor des AZB ist als gewähltes Mitglied des KGR Repräsentant des AZB und der ACC und tritt für die Belange des AZB und der ACC ein. Dazu gehört auch, Geldmittel der Kirchengemeinde zu verwalten, die dem AZB unterstützend zur Verfügung gestellt werden. Weitere interkulturelle Mitarbeitende, die u.a. im AZB tätig sind, sind bei der Kirchengemeinde angestellt.¹⁰⁵

Die ACC als unabhängige afrikanische Kirche wird durch den Pastor, der am AZB angestellt ist, geleitet. Ihre Mitglieder verstehen sich selbst als zugehörig, es gibt keine formelle Form der Mitgliedschaft. Ihre Aktivitäten als Kirche werden spendenbasiert finanziert. Während das AZB als strukturelles Dach für die Arbeit der interkulturellen Seelsorge in sich keine Gemeinde oder Kirche als Gruppe vereint, treten insbesondere Personen, die sich der ACC zuordnen, als Akteur:innen des AZB auf.

Die CAMI als unabhängige afrikanische Kirche wird durch einen Pastor geleitet, der als Vorsitzender des African Councils in Hamburg eine Anstellung hat.¹⁰⁶ Die Mitglieder der CAMI verstehen sich ebenfalls selbst als zugehörig ohne formelle Mitgliedschaft und finanzieren ihre kirchlichen Aktivitäten wie auch die Miete für die Nutzung der Erlöserkirche durch Spenden.

Die Kirchengemeinde St. Ge-Bo und das AZB vermieten die Räumlichkeiten an der Erlöserkirche und das Kirchengebäude an die ACC und die CAMI. Neben einer finanziellen Verpflichtung gibt es zwischen den Akteuren eine enge konzeptionelle und inhaltliche Zusammenarbeit.¹⁰⁷ Von der engen konzeptionellen Zusammenarbeit zwischen der Kirchengemeinde St. Ge-Bo und dem AZB bzw. der ACC zeugen verschiedene Angebote und gemeinsame Aktivitäten.¹⁰⁸ Zudem drückt sich die Zusammenarbeit besonders auf gemeindelei-

105 S. HH_Int_Bernd_15.04.2021, Abs. 33; Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde: Ansprechpersonen, <https://www.stgeorg-borgfelde.de/info/ansprechpartner>, zuletzt aufgerufen am 16.10.2023. Die Kirchengemeinde ist im Rahmen ihrer Rechtsform als Kirchengemeinde die Anstellungsträgerin für die Mitarbeitenden.

106 S. hierzu auch den folgenden Abschnitt 2.1.3.4.

107 S. z.B. HH_Int_Bernd_15.04.2021, Abs. 3; 11; 13; 23; HH_Int_Hezekiah_11.06.2021, Abs. 22–28.

108 S. z.B. Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde (Hg.): Gemeindebrief, 2018, 8; 28–30; Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde (Hg.): Gemeindebrief. Juni – Juli – August 2020, Sonderausgabe 2020, 3–5; 14–15; Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde (Hg.): Gemeindebrief. September – Oktober – November 2020, 2020, 20f.; Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde (Hg.): Gemeindebrief, 2021, 20–21.

tender Ebene aus. Die Kooperation zwischen St. Ge-Bo, ACC und CAMI findet v.a. im IGS statt. Eine Beteiligung am interkulturellen Konfirmationskurs geschieht über die Teilnahme einzelner Jugendlicher der CAMI.

In den letzten Jahren ist der Versuch eines strukturell-institutionellen Zusammenschlusses der Kirchengemeinde St. Ge-Bo und der ACC ein wichtiges Thema gewesen.¹⁰⁹ Eine Eingliederung der ACC in die Landeskirche scheiterte an kirchenrechtlichen Vorgaben. Dennoch traten laut verschiedenen Berichten der Beteiligten die Mitglieder der ACC in die Landeskirche ein, um offiziell Glied der Kirchengemeinde St. Ge-Bo zu werden.¹¹⁰ Für viele Beteiligte entspricht dies dem Wunsch und der Überzeugung, als interkulturelle Gemeinde zusammenzugehören.¹¹¹

2.2.3.4 Netzwerke und Kooperationen

Die Kooperationen, die die Kirchengemeinde St. Ge-Bo und das AZB pflegen, sind vielfältig. Dabei handelt es sich sowohl um institutionell-strukturelle Kooperationen und Partnerschaften als auch um mehr oder weniger informelle Kontakte, die durch die Pfarrpersonen und Mitarbeitenden bestehen.

Das AZB steht mit verschiedenen Akteuren, die im Bereich der Migrations- und Flüchtlingsarbeit, der ökumenisch-kirchlichen Arbeit und spezifisch ›afrikanisch orientierten‹ Arbeit (diakonisch, kulturell) tätig sind, in Kontakt. Dazu zählen z.B. amtliche Stellen des Landes Hamburg, die Diakonie und weitere sozial-diakonische Anlaufstellen. Die ökumenisch-kirchliche Arbeit zeigt sich in engen, auch personellen, Verbindungen zum Kirchenkreis Hamburg-Ost und der Arbeitsstelle Ökumene¹¹², der Missionsakademie Hamburg, aber auch der Universität Hamburg (Universitätskirchenrat)¹¹³. Der Pastor und andere Mitarbeitende des AZB werden zudem als Referent:innen oder Mitwirkende bei kirchlichen oder politisch-gesellschaftlichen Veranstaltungen

109 S. Geffers: Wir machen das jetzt, 2015.

110 S. HH_Int_Hezekiah_11.06.2021, Abs. 2; HH_Int_Bernd_15.04.2021, Abs. 23; HH_Int_Gerd_17.03.2021, Abs. 39; Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde (Hg.): Gemeindebrief, 2021, 4.

111 S. z.B. Protokoll HH_TnB_A#2_IGS_13.09.2020_online, Abs. 4.

112 S. Evangelisch-Lutherischer Kirchenkreis Hamburg-Ost: Ökumenische Arbeitsstelle, <http://diakonieundbildung.de/start/gesellschaft-und-politik/oekumenische-arbeitsstelle/kontakt/>, zuletzt aufgerufen am 06.10.2023.

113 Universität Hamburg; Haupt- und Universitätskirche St. Katharinen: Bye bye, white pride? Universitätskirchenrat in St. Katharinen Wintersemester 2022/2023, 2022.

eingeladen.¹¹⁴ Mit Blick auf den Schwerpunkt der Unterstützung afrikanisch-stämmiger Menschen in Hamburg ist die Zusammenarbeit mit dem African Christian Council, einem Zusammenschluss afrikanischer Kirchen in Hamburg, zentral, das sein Büro in den Räumen des AZB hat.¹¹⁵

Die Kirchengemeinde St. Ge-Bo pflegt ebenfalls enge Kontakte zur Stadt Hamburg. Dies ist v.a. bedingt durch die gemeindliche Trägerschaft von Kindergärten und dem IFZ, in dem die Kirchengemeinde stadtteilorientierte Jugendarbeit verantwortet.¹¹⁶ Im Rahmen der Arbeit im Stadtteil werden Kontakte und Kooperationen zu unterschiedlichen politischen, bürgerlichen und religiösen Akteuren gepflegt. Weitere Kontakte bestehen in formeller und informeller Form zu Akteuren der Diakonie und verschiedenen Moscheegemeinden in St. Georg. Letzteres zeigt sich v.a. in gemeinsam durchgeführten Veranstaltungen. So gibt es z.B. eine Andacht an Karfreitag oder eine Veranstaltung zu Schuljahresbeginn.¹¹⁷ Bei anderen Veranstaltungen werden wechselseitig die interreligiösen Partner z.B. als Redner:innen eingeladen, so z.B. im Rahmen des Hamburger Ramadan-Pavillons der Muhajirin-Moschee.¹¹⁸

114 Kirchlicher Entwicklungsdienst der Nordkirche: Weltreisen in Hamburg. Ökumenische, interreligiöse und entwicklungspolitische Entdeckungsreisen, 2023.

115 S. HH_Int_David_10.04.2022, Abs. 2; Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde (Hg.): Gemeindebrief, 2021, 4.

116 S. IFZ: Integrations- und Familienzentrum, <https://www.ifz-hh.de/>, zuletzt aufgerufen am 13.10.2023; HH_Int_Hannah_03.06.2021, Abs. 4; Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde: Über Uns.

117 S. Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde: Christlich-Muslimischer Dialog, https://www.stgeorg-borgfelde.de/im_stadtteil/christlich-muslimischer_dialog, zuletzt aufgerufen am 21.10.2023; Der islamische Bund e.V. – Muhajirin Moschee: Hamburger Ramadan Pavillon – Programm 2024, <https://www.hh-rp.de/#programm>, zuletzt aufgerufen am 14.03.2024. Zur Reflexion dieser Arbeit s. Kay Kraack: Die Rückkehr der Religion. Irritation, Herausforderung und Ressourcen, in: Matthias Nauerth/Kathrin Hahn/Michael Tüllmann et al. (Hg.): Religionssensibilität in der Sozialen Arbeit. Positionen, Theorien, Praxisfelder, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2017, 485–502, hier insbesondere 490–497.

118 S. Material Pavillon (Feldmaterial) u.a. HH_TnB_B#5_Schorsch_09.04.2022. Für weitere Informationen zum Ramadan-Pavillon, der von den Veranstaltern als »muslimische[] Dialogveranstaltung« Der islamische Bund e.V. – Muhajirin Moschee: Hamburger Ramadan Pavillon, <https://www.hh-rp.de/#event>, zuletzt aufgerufen am 14.03.2024.

2.2.4 Innere Bedingungen

2.2.4.1 Leitung¹¹⁹

Die Kirchengemeinde St. Ge-Bo als institutionelle Strukturgeberin für die Arbeit der Kirchengemeinde und des AZB in Kooperation mit der Arbeitsstelle Ökumene wird im Rahmen der landeskirchlichen Leitungsstruktur von einem gewählten Kirchengemeinderat geleitet. Die Kirchengemeinde hat sich in diesem Zusammenhang entschieden, die Besetzung dieses Leitungsgremiums an den zwei Paradigmen einer möglichst breit gefächerten, niedrigschwelligen Partizipation und einer transparenten Kommunikation auszurichten.¹²⁰ Dieses Anliegen betreibt sie laut eigener Aussage mit Nachdruck. Dem Anliegen, auch das AZB und die Mitglieder der ACC mit in die Leitung einzubeziehen, wird Rechnung getragen, indem aus den Reihen der Mitglieder der ACC neben dem Pastor weitere Personen zur Kandidatur bei den Kirchengemeinderatswahlen nachdrücklich motiviert werden. Dies hatte den Erfolg dreier gewählter Mitglieder des KGR aus der ACC in der Wahlperiode 2016–2022 und zweier gewählter Mitglieder in der Wahlperiode seit 2022.¹²¹ Damit sollen die Möglichkeit, bei Entscheidungen über den Ressourceneinsatz mitbestimmen zu können, gegeben sowie insbesondere eine Repräsentanz der Belange des AZB in den Leitungsstrukturen der Kirchengemeinde erreicht werden.

Das AZB hat über die Person des Pastors und des Büros mit einer Bürokraft für die Unterstützung in organisatorischen Belangen hinaus keine weitere Leitungsstruktur.

Die Verantwortung in den einzelnen interkulturellen Arbeitsbereichen und Aktivitäten ist unterschiedlich geregelt. Z. T. gibt es eine klare Zuordnung (z.B. liegt die Verantwortung für Café Mandela beim Pastor des AZB), an anderer Stelle wird die Verantwortung informell aufgeteilt (z.B. in der Organisation und Durchführung des Konfi-Kurses, den der Pastor des AZB mit einer Pastorin der Kirchengemeinde gemeinsam abhält und sich beide

119 Dieses Thema vertiefe ich im Abschnitt 4.3.

120 S. Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde: Gemeindeleitung (2020), 2020, <https://www.stgeorg-borgfelde.de/wir/gemeindeleitung>, zuletzt aufgerufen am 23. 09.2020; Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde: Gemeindeleitung (2023), <https://www.stgeorg-borgfelde.de/wir/gemeindeleitung>, zuletzt aufgerufen am 12. 09.2023; HH_Int_Bernd_15.04.2021, Abs. 23; 70.

121 S. z.B. HH_Int_Bernd_15.04.2021, Abs. 22; HH_Int_Bernd_15.04.2021, Abs. 23; 29; Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde (Hg.): Gemeindebrief. März – April – Mai 2023, 2023, 21.

nach eigener Aussage nach Neigung die Aufgaben und Verantwortlichkeiten aufteilen).

In der Aussendarstellung der Leitung der Kirchengemeinde und des AZB ist deutlich, dass der Pastor, der am AZB beschäftigt ist, Hauptansprechpartner für die Belange des AZB und der interkulturellen Arbeit der Kirchengemeinde ist. Dies zeigt sich auch in der Wahrnehmung der Pastor:innen der Gemeinde auch im Umgang von Seiten der Leitung des Kirchenkreises, im Umfeld der Kolleg:innen oder mit den Kooperationspartnern.¹²²

2.2.4.2 Formate und Aktivitäten

Mit dem Fokus auf die dargestellten Schwerpunkte der Arbeit der Kirchengemeinde St. Ge-Bo und dem AZB werden verschiedene Aktivitäten und Angebote durchgeführt. Für die vorliegende Analyse wurde das Hauptaugenmerk auf die explizit interkulturellen Aktivitäten und Angebote gerichtet. Diese richten sich zunächst an die Mitglieder der beteiligten Kirchen und Gemeinden. Als weitere Zielgruppe sind jedoch alle weiteren interessierten Personen unabhängig von einer kirchlichen oder gemeindlichen Zugehörigkeit mitbedacht. Der Anknüpfungspunkt wird v.a. über die Thematik hergestellt.

Dazu zählt der bereits genannte *interkulturelle Konfirmand:innenkurs* (auch: *Konfi-Kurs*).¹²³ Dieser wird von der Kirchengemeinde St. Ge-Bo mit der ACC v.a. von den Pastor:innen verantwortet und richtet sich an Jugendliche von ca. 12 bis 14 Jahren. Die teilnehmenden Jugendlichen stammen aus beiden Gemeinden. Vereinzelt stoßen noch Jugendliche dazu, die zur CAMI gehören. Während für die ACC eine Art des christlichen katechetischen Unterrichts nicht ganz fremd ist und sie die Taufe im Kindesalter kennt und praktiziert, lehnt die CAMI die Kindertaufe aufgrund ihrer pfingstlichen Ausrichtung ab. Die Jugendlichen werden jedoch vom Pastor der CAMI zum Besuch des interkulturellen Konfi-Kurses motiviert.¹²⁴ Die Relevanz der Konfirmation als

122 S. z.B. HH_Int_Margarethe_19.11.2021, Abs. 2; HH_Int_Bernd_15.04.2021, Abs. 23.

123 S. HH_Int_Hezekiah_11.06.2021, Abs. 14; Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde (Hg.): Gemeindebrief, 2021, 21; Peter Mansaray: Interkultureller Konfirmandenunterricht in Hamburg, in: Bianca Dümling/Kerstin Löchelt/Germo Zimmermann (Hg.): Christliche Jugendarbeit in der Migrationsgesellschaft. Begegnungen mit kultureller und religiöser Vielfalt gestalten, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2018, 230–234, hier 230–234. Holzbauer: Konfirmandenunterricht, 2015.

124 S. HH_Int_David_10.04.2022, Abs. 39–42; HH_Int_Hezekiah (2)_13.07.2022, Abs. 18–20.

Kasualie (kirchliche Amtshandlung) ist daher für die einzelnen Gemeinden und ihre Mitglieder unterschiedlich.

Eine zentrale gemeinsame Aktivität ist der monatlich stattfindende gemeinsame Gottesdienst, der *Internationale Gospel-Gottesdienst* (engl. International Gospel Service, IGS).¹²⁵ Der IGS wird von einer Gruppe Akteur:innen gemeinsam vorbereitet und durchgeführt. Neben den Pastor:innen der drei Gemeinden sind ein Kirchenmusiker als Verantwortlicher für den Gospelchor Hamburg Gospel Ambassadors sowie weitere Ehrenamtliche (z.B. aus dem Kontakt mit der Missionsakademie Hamburg) beteiligt. Seit wenigen Jahren findet der IGS sonntags um 11 Uhr statt, die sonntäglichen Gottesdienste der drei Gemeinden entfallen zugunsten des gemeinsamen Gemeindegottesdienstes an diesem Tag.

Ein integraler Bestandteil des IGS ist der Gospelchor *Hamburg Gospel Ambassadors*, der unter der Leitung des afrikanischen Kirchenmusikers am AZB verortet ist.¹²⁶ Die Mitglieder des HGA kommen aus ganz Hamburg und sind nicht zwingend Mitglied in einer Gemeinde oder Kirche. Die HGA gestalten den IGS musikalisch mit, haben jedoch darüber hinaus weitere musikalische Aktivitäten. Sie geben Konzerte und werden auch für Auftritte ausserhalb des AZB angefragt. Die Zusammensetzung der HGA verändert sich kontinuierlich. Ein grosser Teil des Chores stellt einen Kern dar, der z.T. seit Jahren in derselben Zusammensetzung die HGA bildet. Sie proben einmal wöchentlich und treffen sich sonntags vor dem IGS zu einer kurzen Probe.

Eine weitere, regelmässig stattfindende Veranstaltung ist *Café Mandela*. Es dient als »interkultureller Treffpunkt«¹²⁷ für Interessierte. Das Programm ist jeweils ein gemeinsames, angeleitetes Gespräch über ein ausgewähltes Thema, ein gemeinsames Essen und die Möglichkeit, zwanglos miteinander ins

125 S. z.B. African Center Borgfelde: Church Service; Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde: Afrikanisches Zentrum Borgfelde, https://www.stgeorg-borgfelde.de/im_stadtteil/afrikanisches_zentrum_borgfelde, zuletzt aufgerufen am 02.10.2023. Einer der Verantwortlichen stellt das Konzept des IGS in verschiedenen Publikationen dar, s. z.B. Werner Kahl: *Der International Gospelgottesdienst Hamburg* (2012), in: Werner Kahl (Hg.): *Vom Verweben des Eigenen mit dem Fremden: Impulse zu einer transkulturellen Neuformierung des evangelischen Gemeindelebens*, Hamburg: Missionshilfe Verlag, 2016, 105–117, hier 105–117.

126 African Center Borgfelde: Gospel-Chor. Hamburg Gospel Ambassadors, <https://www.afrikanischeszentrum.de/projekte/gospel-chor-hamburg/>, zuletzt aufgerufen am 16.10.2023.

127 African Center Borgfelde: Church Service.

Gespräch zu kommen. Es findet i.d.R. zwei Mal monatlich samstagsnachmittags im Gemeindehaus statt.

Weitere Aktivitäten sind das Engagement im sozial-diakonischen Bereich vor Ort (v.a. in der Unterstützung Geflüchteter mit Beratung, Seelsorge und Vermittlung sowie ad-hoc-Hilfe bei der Versorgung von Geflüchteten), Beteiligung in Netzwerken und Kooperationen in Hamburg (z.B. Tätigkeiten als Referent:in oder Repräsentant:in bei unterschiedlichen Veranstaltungen (öffentlich, innerkirchlich, interreligiös)) oder in interkulturell-ökumenischen Arbeitsbereichen des Kirchenkreises, der Landeskirche oder der EKD.

2.2.5 Externe Wahrnehmung

Die Kooperation zwischen der Kirchengemeinde St. Ge-Bo und dem AZB wird sowohl in innerkirchlichen Zusammenhängen als auch in der regionalen und überregionalen Berichterstattung wahrgenommen. Der besondere Schwerpunkt der Interkulturalität in der kirchlichen bzw. gemeindlichen Arbeit scheint dabei sowohl für kirchlich interessierte Akteure als auch andere Akteure von Interesse zu sein. In verschiedenen Medien wird die Arbeit dargestellt und der Öffentlichkeit präsentiert.¹²⁸ Dabei sind oft die Protagonisten des AZB von besonderem Interesse.¹²⁹ Auf verschiedene Aktivitäten und ein starkes sozialdiakonisches Engagement im lokalen Umfeld wird v.a. im *Hamburger Abendblatt* verwiesen.¹³⁰

128 S. z.B. Bibel TV: Viele Farben, 2011; Mischa Leuschen: Erlöserkirche Borgfelde: Feiern wie in Afrika, in: *Hamburger Abendblatt* vom 14.09.2009, <https://www.abendblatt.de/ratgeber/extra-journal/article107556980/Erloeserkirche-Borgfelde-Feiern-wie-in-Afrika.html>, zuletzt aufgerufen am 12.09.2023; Thomas Morell: Der afrikanische Brückenbauer. Afrikaner aus ganz Hamburg kommen zur Erlöserkirche. Dort will Peter Mansaray ein interkulturelles Begegnungszentrum aufbauen. Er ist auf einem guten Weg – dank mehrerer Angebote, in: *Evangelische Zeitung* vom 06.01.2022, <https://www.evangelische-zeitung.de/der-afrikanische-brueckenbauer>, zuletzt aufgerufen am 12.09.2023; Kristian Stemmler: Quicklebendig und bunt. Internationaler Gospelgottesdienst: Ein ganz unhanseatisches Erlebnis, in: *Hamburger Abendblatt* vom 22.05.2007, <https://www.abendblatt.de/ratgeber/extra-journal/article107239237/Quicklebendig-und-bunt.html>, zuletzt aufgerufen am 12.09.2023.

129 S. z.B. Morell: Brückenbauer, 2022.

130 S. z.B. epd: Muslime und Christen wollen gemeinsam helfen vom 01.07.2013, <https://www.abendblatt.de/hamburg/article117588713/Muslime-und-Christen-wollen-gemeinsam-helfen.html>, zuletzt aufgerufen am 12.09.2023; epd: Afrikanisches Zentrum feiert 10 Jahre Gospel-Gottesdienst vom 08.06.2016, <https://www.abendblatt.de/h>

Ein besonderes Medium, da es über einen lokalen Kontext hinausgeht, ist ein Beitrag über die Arbeit des AZB im TV-Format »Tagesthemen mittendrin« (ARD) (2021).¹³¹ Eine weitere, überregional bedeutsame Darstellung in den Medien erfolgte 2016 sowie 2024 mit der Aufnahme in die Reihe der Fernsehgottesdienste des ZDF. Der IGS wurde in diesem bundesweiten TV-Format aufgenommen und ausgestrahlt.¹³²

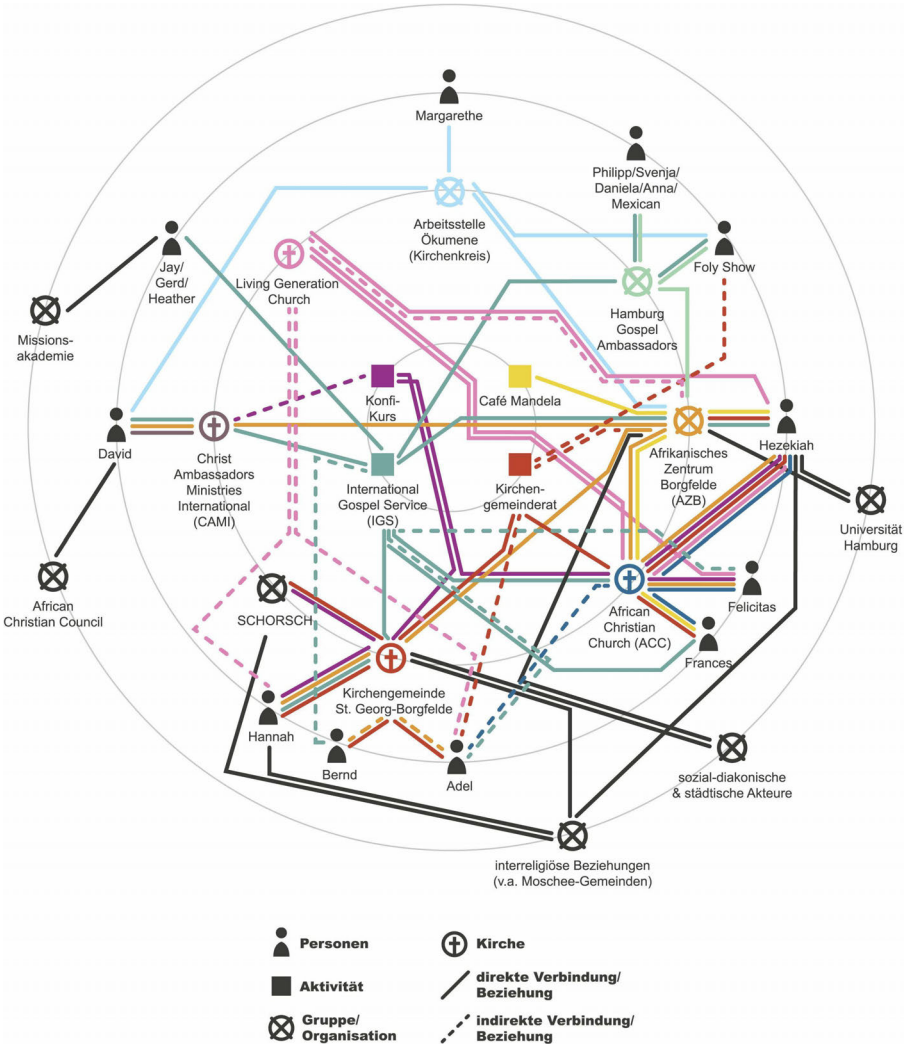
Der interkulturelle Konfirmationskurs und der IGS haben zudem Eingang in die Reflexion für die praktische Arbeit in der Kirche bzw. der Gemeindegemeinschaft gefunden.¹³³

amburg/article207655949/Afrikanisches-Zentrum-feiert-zehn-Jahre-Gospel-Gottesdienst.html, zuletzt aufgerufen am 12.09.2023; Hamburger Spendenparlament: Afrikanisches Zentrum. Einbau einer neuen Küche, <https://www.spendenparlament.de/projekt/afrikanisches-zentrum-einbau-einer-neuen-kueche/#>, zuletzt aufgerufen am 12.09.2023; Leuschen: Erlöserkirche, 2009.

- 131 S. Mareike Aden: Tagesthemen mittendrin vom 04.09.2021 – Afrikanisches Zentrum Borgfelde, 2021.
- 132 S. ZDF: Brücken bauen! ZDF-Fernsehgottesdienst aus der Erlöserkirche, Hamburg-Borgfelde, 2016.
- 133 So wird der IGS in einer wichtigen Handreichung der EKD zum Thema der Interkulturellen Öffnung genannt, s. Ad-hoc-Kommission des Rates der EKD zur Zukunft der Arbeit mit Gemeinden anderer Sprache und Herkunft: Gemeinsam Evangelisch, 2014, 52–55. Eine Nähe zu Darstellungen in anderen Publikationen ist wahrnehmbar, aber auch nicht überraschend, da Akteure der interkulturellen Arbeit in St. Georg-Borgfelde und dem AZB bzw. ihrer Kooperationspartner in der Kommission Mitglieder waren. Der interkulturelle Konfi-Kurs wird in einem Sammelband dargestellt, der verschiedene Initiativen und Projekte für Jugendliche mit Schwerpunkt Interkulturalität sammelt, s. Mansaray: Interkultureller Konfirmandenunterricht, 2018.

2.2.6 Graphische Darstellung

Abbildung 2: Beziehungen und Verbindungen in der Forschungsgemeinde Hamburg¹³⁴



Eigene Darstellung, Umsetzung Christina Jörres, (2024)

134 Hezekiah, Hannah und David üben einen pastoralen Dienst aus. Foly Show ist Kirchenmusiker und Chorleiter. Gerd, Jay, Bernd und Margarethe sind ebenfalls Pastor:innen, dies spielt aber keine weitere Rolle für die Analyse.

2.3 Religionssoziologische Überlegungen

Im Folgenden stelle ich einige Überlegungen zu den Entwicklungsprozessen der beiden Forschungsgemeinden, ihren Organisationsformen, den konfessionellen Prägungen und den Frömmigkeitsstilen an. Der Vergleich dieser Aspekte dient dazu, das spezifische Profil der beiden Forschungsgemeinden sowie ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede deutlich zu machen. Dabei zeige ich auch auf, welche Auswirkungen auf die Konvivialität in den Forschungsgemeinden sich im Vergleich erkennen lassen. Dies wird in den Kapiteln 4–6 konkreter ausgearbeitet. Zum Schluss ziehe ich ein Fazit und stelle die Typologien der beiden Forschungsgemeinden einander gegenüber.

2.3.1 Die Entwicklung der Forschungsgemeinden aus religionssoziologischer Perspektive

Aus religionssoziologischer Sicht ist die *diachrone Perspektive* aufschlussreich. Dies zeigt sich besonders mit Blick auf das Entstehungsmoment der Forschungsgemeinden. Beide Forschungsgemeinden entstanden aus dem Impuls einzelner Personen heraus. Während die Akteur:innen auf dem Himmelsfels an einem neuen Ort sich zu einer neuen Gruppe zusammenfanden, begannen die Akteur:innen in Hamburg mit einer neuen Aktivität im Rahmen ihrer üblichen Organisationsstrukturen. Die Initiativpersonen konstatierten in beiden Fällen einen Bedarf für eine Neuorientierung der Kirche bzw. Gemeinden, in denen sie sich engagierten. Dieses programmatische Interesse der Interkulturalität wollten sie in den Forschungsgemeinden umsetzen. Mit der Zeit entwickelten sich Organisationsstrukturen, die über den Projektcharakter hinausgingen, die Arbeit der Forschungsgemeinden verstetigten und den Fokus von den Initiativpersonen zu geteilter Organisation und Verantwortung grösserer Teams verschoben. Dies lässt sich mit dem Begriff *Charisma* verbinden.¹³⁵

Mit Charismen werden die (besonderen) Begabungen Einzelner bezeichnet.¹³⁶ Die programmatischen Aktivitäten Einzelner, die aus dem oben darge-

135 Dies führe ich im Abschnitt 4.3 ausführlicher aus. Dort zeige ich auf, welche Dynamiken damit in den Gemeinden verbunden sind und welche Relevanz diese Entwicklung für die Organisation von Verantwortung und Leitung in den Forschungsgemeinden hat und hatte.

136 Die Frage, was Charismen sind, ist deutlich komplexer zu beantworten. Darauf gehe ich an dieser Stelle aber nicht vertieft ein. S. hierzu einführend: Peter Munzert: *Charisma*,

stellten Impuls erwachsen, können als ein solches Charisma verstanden werden. Aus religionssoziologischer Sicht ist damit ein Gründungsmoment beschrieben, das personal verhaftet ist und sich im besonderen Engagement und der Funktion Einzelner für eine Gruppe zeigt.¹³⁷ Sie verbinden Menschen zu einer Gruppe. Charismen haben damit gemeindekonstitutive Funktion. Oft ist damit die Bildung einer Gemeinde/Kirche um diese »charismatischen Personen« herum verbunden. Die Bildung der Forschungsgemeinden um Schlüsselpersonen herum erwies sich auch in der Entstehung der beiden Forschungsgemeinden als zentrales Moment.

Über das Gründungsmoment hinaus spielt Charisma auch in der kirchentheoretischen Beschäftigung mit Gemeinde eine wesentliche Rolle. So führt Kellner die Rezeption der Charismen als Thema in der jüngeren Gemeindeentwicklungstheorie auf.¹³⁸ Er hält fest, dass trotz aller begrifflichen Unschär-

Amt und Kirche. Theologische, religions- und kulturwissenschaftliche Aspekte für ein zeitgemäßes Verständnis von Charisma im Kontext von Amt und Kirche, Berlin: LIT-Verl., 2016, 222–242; Raphaela Veit (Hg.): Das Charisma. Funktionen und symbolische Repräsentationen. Historische, philosophische, islamwissenschaftliche, soziologische und theologische Perspektiven, Akademie Verlag, 2008, 9–12.

- 137 Die Relevanz solcher personal verknüpften Gründungsmomente wird aus religionssoziologischer Sicht mit der Entstehung sog. Sekten verbunden, s. z.B. Dorothea Lüdeckens/Rafael Walthert: Religiöse Gemeinschaft, in: Detlef Pollack/Volkhard Krech/Olaf Müller et al. (Hg.): Handbuch Religionssoziologie, Wiesbaden: Springer VS, 2018, 467–488, hier 476–477; Simon und Kahl beschreiben das charismatisch-personale Gründungsmoment für »Afrikanisch-Initiierte Kirchen« (AIK/AIC (Simon)) bzw. »Migrationsgemeinden« (Kahl), s. Benjamin Simon: Identität und Ökumene. Das Beispiel von Christen afrikanischer Herkunft in der europäischen Diaspora, in: Zusammen wachsen. Weltweite Ökumene in Deutschland gestalten, Hamburg: EMW, 2011, 86–98, hier 89; Werner Kahl: Migrationsgemeinden aus Afrika in Deutschland. Zum Phänomen, zu seiner Genese und Bedeutung, in: Evangelisches Missionswerk (Hg.): Zusammen wachsen. Weltweite Ökumene in Deutschland gestalten, Hamburg: EMW 2011, 68–85, hier 69. Mir geht es im Folgenden lediglich um das personale Gründungsmoment, das mit dem Charisma einzelner Personen verbunden wird, nicht um eine religionssoziologische Klassifizierung als Bewegung, Sekte o.Ä.
- 138 S. Dirk Kellner: Charisma als Grundbegriff der Praktischen Theologie. Die Bedeutung der Charismenlehre für die Pastoraltheologie und die Lehre vom Gemeindeaufbau, Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich, 2011, 81–186. Kellner kategorisiert drei Ansätze: missionarisch-ökumenisch, volksgemeinschaftlich-konziliar, missionarisch-evangelistisch sowie den Ansatz von Christian Möller, den er keiner Kategorie zuordnen kann. Ergänzend führt Zimmerling, der sich an Konzeptionen anstatt Entwürfen orientiert, die »geistliche[] Gemeinde-Erneuerung« auf, s. Zimmerling: Morgen, 2023, 116.

fe in allen von ihm untersuchten kirchentheoretischen Entwürfen »[d]ie Entdeckung und Förderung der Charismen [...] als eine wesentliche Aufgabe des Gemeindeaufbaus bestimmt«¹³⁹ wird.

Auch wenn keine aktive Rezeption von Charismen in den Forschungsgemeinden i. S. der Gemeindeentwicklung vorliegt, hat die gemeindekonstituierende Funktion der Charismen Resonanz in den Forschungsgemeinden. Die Charismen kommen in den Personen, die die Forschungsgemeinden gründeten, zum Tragen. In den Forschungsgemeinden war gemeindeprogrammatisch das folgende paulinische Motiv ausschlaggebend: Die Gemeinschaft der Verschiedenen in der Kirche Jesu Christi als Initialmoment und Orientierungspunkt.¹⁴⁰ Sie verbinden dies mit einer Hervorhebung der Partizipation. Dies spiegelt sich in den Linien, die Kellner für die volkskirchlich-konziliaren Ansätze der Gemeindeentwicklungstheorien herausstellt: »[D]as demokratische und partizipatorische Moment der Charismenlehre«.¹⁴¹ Zugleich sehe ich auch Anknüpfungspunkte bei der Betonung der theologischen Kompetenz aller Menschen gegeben, die im missionarisch-ökumenischen Ansatz massgeblich ist.¹⁴²

Die Entwicklung der beiden Forschungsgemeinden aus einer Initiative von Schlüsselpersonen ist in beiden Fällen vergleichbar. Die weitere Entwicklung ist jedoch unterschiedlich. Dies zeigt sich zum einen im Umgang mit der Ablösung von den Schlüsselpersonen – auch im Sinne eines Generationenwechsels, dies stelle ich in Abschnitt 4.3 ausführlicher dar. Zum anderen wird die weitere Entwicklung auch in den Organisationsstrukturen sichtbar, die die beiden Forschungsgemeinden herausgebildet haben. Darauf gehe ich im Folgenden ein.

139 Kellner: Charisma, 2011, 183.

140 Wobei die Akteur:innen die erwartbaren biblischen Verweise (z.B. Gal 3, 28; 1Kor 12) überraschend selten direkt nennen. S. hierzu auch den Abschnitt 7.2.

141 Kellner: Charisma, 2011, 181.

142 So weist Kellner auf die »Begründung des weltverantwortlichen Dienstes der Laien« und eine »amtskritische[] Zuspitzung« hin, Werner Krusche gelinge es darüber hinaus in seinem Entwurf, »ein relatives Eigenrecht der Sammlung und gegenseitigen Erbauung für die Gemeinde zurückzugewinnen und in seiner theologischen Legitimität« zu entwickeln; ebd.

2.3.2 Organisationsformen und Mitgliedschaft¹⁴³

An den unterschiedlichen Organisationsformen und dem Verständnis von Mitgliedschaft zeigen sich Grundzüge kirchentheoretischer Organisationsprinzipien und verschiedene Dynamiken zwischen formaler und nicht-formaler Zugehörigkeit und Teilnahmekformen.

Ich habe zu Beginn herausgestellt, dass ich mit *Forschungsgemeinden* einen Kunstbegriff gebildet habe, der die sehr unterschiedlichen Organisationsformen bezeichnen soll. Die Organisations- und Verantwortungsstrukturen, die ich in diesem Kapitel dargestellt habe, lenken und verantworten die Aktivitäten und die rechtliche und finanzielle Organisation der Forschungsgemeinden. In Hamburg ist die Forschungsgemeinde *polyzentrisch* um gemeinsame Aktivitäten und Orte herum organisiert, zu denen sich sehr unterschiedliche Personen versammeln. Beispielsweise entsteht im IGS eine »neue Gottesdienstgemeinde« neben den üblichen Gottesdienstgemeinden der beteiligten Kirchengemeinde und Kirchen. Trotz der engen Zusammenarbeit bleibt die Eigenständigkeit der beteiligten Gruppen erhalten. Auf dem Himmelsfels hingegen ist der Fokus *konzentrisch* auf den Himmelsfels als geographischem Ort ausgerichtet. Beide Forschungsgemeinden haben eine zeitliche und räumliche Kontinuität.

2.3.2.1 Das Verhältnis zu kirchentheoretischen Organisationsprinzipien

Im Folgenden betrachte ich die Forschungsgemeinden und ihrer Organisationsformen im Verhältnis zu kirchentheoretischen Organisationsprinzipien aus dezidiert evangelisch-landeskirchlicher Sicht genauer.¹⁴⁴ Dies liegt nicht nur aufgrund des Zuschnitts und Kontextes meines Forschungsprojektes nahe. Ich nutze die Organisationsprinzipien als »Wahrnehmungshilfe«¹⁴⁵, um darstellen zu können, »wie sich Kirche organisieren kann und wie sich Menschen faktisch selbst zuordnen«¹⁴⁶.

143 Ich spreche im Folgenden bewusst von Mitgliedschaft, da sich meine Ausführungen nicht nur auf Kirchengliedschaft im landeskirchlich-rechtlichen Sinne beziehen.

144 Für die folgenden Überlegungen zu den Organisationsprinzipien greife ich im Wesentlichen auf die Darstellung bei Hauschildt/Pohl-Patalong zurück, Eberhard Hauschildt/Uta Pohl-Patalong: Kirche, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2013, 256–270.

145 AaO., 260.

146 Ebd.

Die Forschungsgemeinde in Hamburg trägt insbesondere durch die beteiligte Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde Züge einer parochialen Gemeinde innerhalb einer Landeskirche. In diesem Zusammenhang werden auch Felder klassischer landeskirchlich-parochialer Gemeindegarbeit bedient (z.B. Kasualien, Konfirmand:innenarbeit). Zugleich weist das AZB eher Aspekte eines funktionalen Organisationsprinzips auf, da dort eine Stelle mit pfarramtlicher Verwaltung angesiedelt ist, die auf eine gewisse regional vorfindliche Zielgruppe ausgerichtet ist. Auch beim Thema Mitgliedschaft werden hier typische Elemente der verschiedenen Organisationsprinzipien sichtbar. Das Thema Kirchen(mit)gliedschaft wird explizit unter dem Thema Zugehörigkeit verhandelt.¹⁴⁷ Dabei spielt die Zugehörigkeit zur Landeskirche und damit eine formale Zugehörigkeit zur Parochialgemeinde St. Georg-Borgfelde eine grosse Rolle. Von Seiten der Forschungsgemeinde wird damit, zumindest als Option, ein formales Zugehörigkeitskriterium angeboten. Zugleich werden mit der Arbeit Zielgruppen erreicht, die über diesen Zusammenhang hinausgehen. Für die Zugehörigkeit der Mitglieder zu den einzelnen beteiligten Kirchen der ACC und der CAMI hat ein Bekenntnisprinzip die grössere Bedeutung als ein formales Zugehörigkeitskriterium. Die Zugehörigkeits- und Teilnahmeformen reichen damit von einer aktiven, gelebten Teilnahme mit oder ohne formale Zugehörigkeit bis hin zu einer distanzierten Teilnahme, die mit einer formalen Zugehörigkeit verbunden sein kann. Insgesamt lässt sich die Forschungsgemeinde in Hamburg als Hybrid verstehen, in dem verschiedene Organisations- und Mitgliedschaftsformen aufeinandertreffen und für die einzelnen beteiligten Kirchen und Gemeinden sowie Aktivitäten jeweils unterschiedliche Relevanz haben.

Der Himmelsfels stellt einen anderen Typ dar. Er bildet eine Art »heterotopie Sonderwelt« (Foucault),¹⁴⁸ der sich einer Zuordnung zu einem oder mehreren Organisationsprinzipien als Gemeinde bzw. Kirche entzieht. Die Gruppe, die die Organisation hauptsächlich trägt, bildet eine eigene Gemeinschaft. Sie organisiert aus einem thematischen Interesse heraus. Die bestehende Organisationsform bildet wiederum den Rahmen für die Bildung einer konkreten Gemeinschaft für einen begrenzten Zeitraum (Camp-Format bzw. Camp-Gemeinschaft). Die Zugehörigkeit zum Himmelsfels ist freiwillig und besteht primär in einem Gefühl der Verbundenheit, es gibt keine formale

147 Dies führe ich in Abschnitt 4.3. weiter aus.

148 S. hierzu auch Abschnitt 5.2.6.1.

Mitgliedschaft. Von Seiten der Forschungsgemeinde wird kein formales Zugehörigkeitskriterium angeboten. Die Zugehörigkeit der Einzelnen besteht und lebt lediglich in und durch diejenigen, die sich der Himmelsfels-Gemeinschaft situativ und ggf. auch überzeitlich und überräumlich verbunden wissen. Eine distanzierte Teilnahme tritt vor Ort auf, wenn sich Einzelne der Camp-Gemeinschaft äusserlich oder innerlich entziehen. Dies führe ich im Abschnitt 6.1.5.1 aus. Diese heterotope Sonderwelt des Himmelsfels hat damit Nähe zum Konzept »Gemeinde auf Zeit«, mit dem ein Forschungsprojekt fluidere Gemeindeformen untersucht hat.¹⁴⁹ Diese zeichnen sich durch eine konkrete Örtlichkeit, eine Leiblichkeit der religiösen Praxis, einen »gemeindlich-gemeinschaftliche[n] Charakter«¹⁵⁰ sowie eine formale und professionelle Organisation bzw. Leitung aus. Während »Gemeinde auf Zeit« jedoch explizit den kirchlichen Bezug hervorhebt,¹⁵¹ ist dies für den Himmelsfels i. S. eines *konfessionellen* Bezugs nicht gegeben.

2.3.2.2 Interkulturalität als Spezifikum

Mit Blick auf eine Einordnung der organisatorischen Formen ist das Spezifikum der Super-Diversität bzw. Interkulturalität der Forschungsgemeinden als sowohl strukturelles wie auch inhaltliches Kriterium zu nennen.

Beide Forschungsgemeinden haben eine Nähe zu »interkulturellen Gemeinden«, wie sie Dümling sowie Balke beschreiben.¹⁵² Beide nennen als

149 Peter Bubmann/Kristian Fechtner/Birgit Weyel: »Gemeinde auf Zeit« – Einleitende Bemerkungen zu einem kooperativen Forschungsprojekt, in: Dies. (Hg.): *Gemeinde auf Zeit: gelebte Kirchlichkeit wahrnehmen*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2019, 7–15, hier 12.

150 AaO., 12.

151 Ebd., »als kirchliches Geschehen identifizierbar«. Mit »kirchlich« ist hier m.E. der Bezug zu den Landeskirchen gemeint.

152 Grundlage im Folgenden: Dümling: *Neue Gemeinden*, 2016, 413–415; Balke: *Merkmale*, 2021, 630. Balke stellt die Kriterien des Netzwerks »Gemeinde auf Augenhöhe« für solche interkulturellen Gemeinden dar, die auf einer interaktiven Karte des Netzwerks gesucht werden können. Das Netzwerk hat diese Kriterien aus der praktischen Arbeit definiert (s. Balke: *Merkmale*, 2021, 630). Es eignet sich genau deswegen als Vergleichspunkt. In der Natur der beiden genannten Definitionen liegt es, inhaltsbezogene Kriterien in den Fokus zu stellen. Sie sind nicht als kirchentheoretische Definition von Gemeinde zu verstehen und sollen es auch nicht sein. Balke stellt jedoch in diesem Zusammenhang einen interessanten Aspekt heraus, der den zuvor dargestellten Hybrid-Charakter der Forschungsgemeinde in Hamburg und auch den Gemeinschaft-auf-Zeit-Charakter des Himmelsfels zu unterstreichen scheint. Un-

deren Kriterien die interkulturelle Leitung (I) und Deutsch als Hauptsprache und Übersetzungsangebote (II). Dazu kommen für Balke ein interkulturelles Selbstverständnis (IIIa) sowie eine Sichtbarkeit im Gottesdienst (IVa). Dümling nennt eine »Verankerung in der deutschen Gesellschaft« (IIIb) und »ein ausgeglichenes Verhältnis von Mitgliedern« (IVb).¹⁵³ Während ich über letzteres (IVb) keine gesicherte Aussage machen kann, sehe ich die anderen genannten Kriterien weitestgehend erfüllt.

Die Forschungsgemeinden bringen in ihren Aktivitäten regelmässig Menschen zusammen, die gemeinsam Gottesdienst feiern und ihre religiöse Glaubenspraxis teilen. In den Organisations- und Verantwortungsstrukturen ist die interkulturelle Beteiligung vorhanden. Sie bestreiten ihre Arbeit mindestens bilingual (Deutsch und Englisch), insbesondere die liturgischen Aktivitäten werden bi- bzw. multilingual gestaltet. Die beiden Forschungsgemeinden weisen also zumindest Züge interkultureller Gemeinden auf.

Darüber hinaus ist Interkulturalität für die beiden Forschungsgemeinden Auslöser und Ziel ihrer Aktivität als Gemeinden. Dies formulieren sie in einer Vision einer interkulturellen Kirche.¹⁵⁴ Zugleich zeigt sich Interkulturalität als Thema in unterschiedlichem Masse als prägend. In Hamburg stellt Interkulturalität nur einen von mehreren Themenschwerpunkten dar, wie sich auch eine polyzentrische Organisationsstruktur beschreiben lässt. Diese thematische Pluralität ähnelt dem Prinzip einer parochialen Gemeinde, die eine brei-

ter den erfassten landeskirchlichen Gemeinden auf dieser *Landkarte der Ermutigung* seien »auffällig viele Personalgemeinden, Stadtmissionen und Erprobungsräume [zu finden]. Als nichtparochiale Gemeinden können sie ihr eigenes Profil stärker herausbilden und müssen weniger auf traditionell verbundene Rücksicht nehmen.« Balke: Merkmale, 2021, 631. Dies hat auch Resonanz mit vereinzelter Reflexion von Projekten interkultureller landeskirchlicher Gemeinden und Gemeindearbeit, die v.a. praktisch orientiert sind und sich auf den Erfahrungszeitraum der letzten zehn Jahre beziehen. Beispielsweise stellt die Lydia-Gemeinde Dortmund stellt ihren Abschlussbericht zur Verfügung, s. Carola Theilig/Birgit Worms-Nigmann: Gemeinsam Kirche sein – Internationale Gemeinde. Ein Projekt des Kirchenkreises Dortmund in der Ev. Lydia-Kirchengemeinde in der Dortmunder Nordstadt. Abschlussbericht, Dortmund, 2020, https://lydia-dortmund.ekvw.de/fileadmin/mediapool/gemeinden/KG_Lydiado/PDF/Abschlussbericht_Gemeinsam_Kirche_sein_2020_12_30.pdf. Andere reflektieren ihre Erfahrungen, die sich v.a. seit 2015 diversifiziert hätten, s. z.B. Ernsting: Christliche Migration, 2021; exemplarisch für eher informativ gehaltene Erfahrungsberichte: Mawick: Visionär, 2018.

153 Dümling: Neue Gemeinden, 2016, 414.

154 S. hierzu ausführlich den Abschnitt 4.2.

te Spanne von Themen und Zuständigkeiten aufweist. Der Himmelsfels hingegen versteht sich inhaltlich konzentrisch auf Interkulturalität ausgerichtet, da (fast) alle Aktivitäten mit Interkulturalität direkt oder indirekt zusammenhängen.

Die Reflexion von Interkulturalität als strukturelles und inhaltliches Prinzip erweist sich mit Blick auf die Organisationsformen und Mitgliedschaftsverständnisse als prägend. Sowohl die Organisationsstrukturen als auch Zugehörigkeits- und Teilnahmeformen zeigen auf, dass die Verschiedenheit bzw. Vielfalt die konzeptionell in der Konvivialität verankert ist, sich auch strukturell spiegelt. So erweisen sich aus Sicht der Verantwortlichen offenbar gerade die Hybridform der Forschungsgemeinde in Hamburg und die fluidere Form einer zugleich stabilen und fluiden ›Gemeinschaft auf Zeit‹ auf dem Himmelsfels als geeignet, um verschiedene Vorstellungen und Bedürfnisse einbinden zu können. Sie stellen Angebote dar, wie Teilnahme und Zugehörigkeit unterschiedlich verstanden und in gewissem Masse innerhalb einer ›Gemeinde‹ gelebt werden können. Damit scheinen sie gut geeignet, um variable Konvivialität in Gemeinden bestärken zu können. Zugleich erschwert gerade diese konzeptionelle und strukturelle Offenheit z.T. die Verantwortung und Organisation, wie ich im Abschnitt 4.3 aufzeige. Aus Sicht der Hauptamtlichen stellt die Offenheit auch eine Form der Unverbindlichkeit der Beteiligung dar, die sie vor Herausforderungen stellt.

2.3.3 Konfessionalität¹⁵⁵ und Frömmigkeitsstile

Im Vergleich der konfessionellen Profile und der Frömmigkeitsstile der beiden Forschungsgemeinden treten Gemeinsamkeiten und Unterschiede hervor.

In der Hamburger Forschungsgemeinde spielt die Konfessionalität der drei Kirchen bzw. ihre Ekklesiogenese in der Gestaltung ihres Zusammenseins eine Rolle. Bei der ACC und der CAMI handelt es sich, der Unterscheidung von Benjamin Simon folgend,¹⁵⁶ um diasporale Kirchen, die nur bedingt eine konkrete Konfessionalität für sich benennen. Die Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde ist eine lutherische Kirchengemeinde. Im Miteinander kommen die unterschiedlichen konfessionellen Prägungen immer wieder zur Sprache,

155 Mit *Konfessionalität* bezeichne ich im Folgenden das konfessionelle Selbstverständnis der Forschungsgemeinden oder der Personen.

156 S. Simon: *Identität*, 2011, 88–90; Benjamin Simon: *Afrikanische Kirchen in Deutschland*, Frankfurt a.M.: Lembeck, 2003, 68.

im persönlichen Gespräch, in der Gottesdienstvorbereitung oder im Rahmen der Konfirmand:innenarbeit. Der Himmelsfels ordnet sich als Gemeinschaft keiner Konfession oder Denomination zu. Die Konfessionalität spielt nur für das Selbstverständnis einzelner Personen eine Rolle. Aus seinem Selbstverständnis als überkonfessionelle bzw. ökumenische Gemeinschaft heraus hebt der Himmelsfels primär die verschiedenen konfessionellen Prägungen hervor, die man den einzelnen Gebetszeiten zugrunde gelegt hat. Theologisches wird in beiden Forschungsgemeinden spezifisch ausgehandelt. Dies führe ich im Abschnitt 4.2 genauer aus.

Die konfessionellen Prägungen haben auch Einfluss auf die Frömmigkeitsstile, die v.a. in der gemeinsamen Gebetspraxis und im Gottesdienst sichtbar werden.¹⁵⁷ Diese unterschiedlichen Stile lassen sich mithilfe dreier

157 Für die folgenden Überlegungen habe ich unterschiedliche Überlegungen herangezogen. Ich habe mich dabei auf evangelische und pfingstlich-charismatische Zusammenhänge beschränkt, da diese m.E. die zentralen Horizonte für die Frömmigkeit in beiden Forschungsgemeinden darstellen. Als Beispiel für konfessionsspezifische Überlegungen zu Frömmigkeit und Spiritualität s. z.B. *protestantisch*: Martina Kumlehn: Frömmigkeit/Spiritualität, in: Kristian Fechtner/Jan Hermelink/Martina Kumlehn et al. (Hg.): *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2017, 265–287; Einblicke aus verschiedenen Perspektiven in *pfingstlich-charismatische* Frömmigkeit bieten Peter Zimmerling: *Charismatische Bewegungen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018, 123–164; Miriam Schade: Getauft mit dem Heiligen Geist. Ein theologischer und phänomenologischer Einblick in die Spiritualität der deutschen Pfingstbewegung, in: Peter Zimmerling (Hg.): *Ökumenische Spiritualität. Theologie – Lehren und Lernen – Digitalität*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2024, 89–100. Ein Beispiel für konkrete, empirisch erarbeitete Frömmigkeitstypen bieten Faix et al. in der *Empirica Jugendstudie*, s. Tobias Faix/Tobias Künkler/Tim Sandmann/Daniel Beckemeier: *Empirica Jugendstudie 2018 Forschungsbericht*, 2018, hier 155. Allerdings entwickeln sie diese Frömmigkeitstypen aus den Daten einer Befragung unter dezidiert religiösen (hochreligiösen) Jugendlichen. Eine *ökumenische* bzw. *multikonfessionelle* Perspektive auf Frömmigkeit will der Sammelband von Zimmerling einnehmen (Peter Zimmerling (Hg.): *Ökumenische Spiritualität. Theologie – Lehren und Lernen – Digitalität*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2024. Wrogemann diskutiert darin in einem Beitrag die Relevanz von Frömmigkeitsstilen und Konfessionalität in der ökumenisch-interkulturellen Arbeit (s. Henning Wrogemann: Zur Bedeutung der interkulturellen Ökumene für eine Praxis evangelischer Spiritualität, in: Peter Zimmerling (Hg.): *Ökumenische Spiritualität. Theologie – Lehren und Lernen – Digitalität*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2024, 171–182. Er weist m.E. auf zentrale grundsätzliche Konflikte hin: die Kritik an der Deutungshoheit und postkoloniale Kritik im Verhältnis der Kirchen zueinander. Weiter fragt er nach Kriterien, wonach die unterschiedlichen spirituelle Praxen als christlich gelten können und löst dies mit Verweis auf eine

Spannungsfelder beschreiben: 1. Der Ausdruck: innerlich – äusserlich; 2. die Form: kontemplativ – ekstatisch; 3. das Erleben: individuell – gemeinschaftlich.¹⁵⁸ Die folgenden Überlegungen sind primär deskriptiv, eine Analyse der konkreten Praktiken in den charakteristischen liturgischen Formen stelle ich im Abschnitt 6.2 vor.

Der IGS in Hamburg ist keinem konfessionell-liturgischen Stil eindeutig zuzuordnen. Der Stil des Gottesdienstes ähnelt einem evangelischen agendarischen Gottesdienst, der um freie Gebetsteile, eine interaktive Bibelarbeit und moderne Gospelmusik ergänzt wird. Explizit pfingstlich-charismatische Elemente wie die Glossolie werden nicht gefördert, aber auch nicht verhindert.¹⁵⁹ Der Gottesdienst wird durch einen festgeschriebenen Ablauf organisiert, der Ablaufplan wird zudem an alle Gottesdienstteilnehmenden ausgeteilt. Die einzelnen Gottesdienstelemente laden zu unterschiedlichen Ausdrucksformen ein, die einen Raum zwischen innerlich (z.B. im stillen Gebet) und äusserlich (z.B. im Bible-Sharing) umspannen. Der Gottesdienst bietet kontemplative Elemente (z.B. im Fürbittengebet) und eher lebendige Musikalität durch einen Gospelchor mit Bandbegleitung, die auch explizit Bewegung im Raum und lautes Singen umfasst. Es wird sowohl das individuelle (für sich) wie auch das gemeinschaftliche (mit den anderen) Erleben

neutestamentliche Theologie im Anschluss an Gerd Theissen (179–181). Sein abschliessendes Urteil hingegen greift mir im Lichte der Ausführungen in meiner Untersuchung zu kurz: »Vermutlich wird es nicht mehr so sehr (wenn überhaupt) um kirchlich-organisatorische Einheit gehen, nicht um lehrhaften Konsens, in etlichen Fällen nicht einmal um gemeinsame Aktion. Gewonnen wäre schon viel, wenn es um ein respektvolles Kontakthalten gehen würde, auch und gerade in Fragen der Spiritualität.« (181). Wrogemann scheint aber primär die Metaebene der Gesamtkirchen im Blick zu haben, wohingegen ich den Fokus gerade auf die Mikroebene vor Ort lege, in der m.E. an dieser Stelle viel Potential liegt. Für *den liturgischen Kontext* bietet Etzelmüller wichtige Beobachtungen, s. Gregor Etzelmüller: Was geschieht beim Gottesdienst? Die eine Bibel und die Vielfalt der Konfessionen, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2014. Er verweist auf die Betonung unterschiedlicher Sinne in verschiedenen Liturgiefamilien, s. aaO., 134–139. Darauf gehe ich im Abschnitt 6.2. genauer ein.

158 Ich habe diese drei Spannungen ausgewählt, da sie besonders geeignet sind, die verschiedenen Facetten der Frömmigkeitsstile aufzuzeigen. Darüber hinaus hätte es weitere Spannungen gegeben, die sich ebenfalls für einen solchen Vergleich eignen, z.B. die räumliche Ausrichtung (Ausrichtung auf die Mitte oder nach vorne) oder der Organisationsgrad (spontan – agendarisch).

159 Kahl: Gospelgottesdienst (2012), 2016, 110–111.

angeregt. Im IGS werden somit verschiedene Frömmigkeitsstile in einem Gottesdienstformat aufgegriffen und angesprochen.

Auf dem Himmelsfels werden verschiedene Frömmigkeitsstile in den Gebetszeiten sichtbar. Diese weisen eine je spezifische Profilierung auf, die aktive Teilnahme unterschiedlich stark ermöglicht und einfordert. Auch hier werden jeweils unterschiedliche Ausdrucksformen und Erlebnisdimensionen aufgerufen. So ist *Stille am Morgen* vornehmlich eine Zeit des innerlichen Gebets, setzt hauptsächlich auf kontemplative Elemente (ritualisierte Liedauswahl, Wiederholungen) und verbindet individuelle und gemeinschaftliche Momente im Gebet. *Bibel am Mittag* setzt v.a. auf den Austausch zwischen Teilnehmenden als Ausdrucksform, in dem die individuelle Perspektive der Teilnehmenden zum Ausdruck kommen soll. Hier spielt also der äussere Ausdruck eine stärkere Rolle. Ergänzt wird dies durch lebendige Bandmusik, die zum Tanzen und Mitsingen anregen soll. *Gospel am Abend* weist primär ekstatische Formen auf, die auf äusserliche Ausdrucksformen (v.a. Singen, Tanzen, Musizieren) setzen und das gemeinschaftliche Erleben in den Vordergrund stellen. Auf dem Himmelsfels werden die unterschiedlichen Frömmigkeitsstile also in zeitlicher Trennung jeweils separat angesprochen.

Diese unterschiedliche Handhabung und Darbietung der Frömmigkeitsstile hat Auswirkungen auf die Konvivialität im Gottesdienst bzw. in den Gebetszeiten. Die Parallelisierung der Gebetszeiten und Frömmigkeitsstile auf dem Himmelsfels erfordert vielleicht nur bedingt eine Auseinandersetzung über die Inhalte oder Formen – es kann schlicht ausreichen, die individuell nicht genehmen Inhalte und Formen zu ertragen. Zugleich zeigt sich aber auch, dass Teilnehmende zwar, wie im Programm vorgesehen, an den Gebetszeiten teilnehmen, sich dann aber z.T. situativ distanzieren.¹⁶⁰ In Hamburg stellt der IGS mit einem spezifischen Gottesdienst dar, der eine eigene Gottesdienstgemeinde anzieht. So findet der Gottesdienst viel Zulauf von Interessierten, die nicht zu den beteiligten Kirchen gehören, aus den »Kerngemeinden« kommen aber nur vereinzelt Gottesdienstbesuchende. Auch zeigt sich diese Distanzierung durch Wegbleiben in der Thematisierung der Interkulturalität als Sparten Thema für die Gemeinden.¹⁶¹

An diesem unterschiedlichen Umgang mit der Pluralität der Frömmigkeitsstile und den damit verbundenen Elementen und Formen zeigt sich, dass beide Forschungsgemeinden zwar zu einer Auseinandersetzung mit

160 S. Abschnitt 6.1.5.1.

161 S. Abschnitt 4.1.5.3.

dieser Pluralität anregen wollen, diese aber in unterschiedlicher Verdichtung in räumlicher und zeitlicher Hinsicht gestalten. Sie haben unterschiedlich geprägte religiöse Patchwork-Praxen gebildet, die charakteristisch für die jeweilige Forschungsgemeinde sind. Daneben ist immer auch der Umgang mit der Bewahrung der einzelnen und je eigenen Traditionen zu beobachten, die auf unterschiedliche Weise gestaltet wird. In Hamburg muss durch die Erhaltung aller Gottesdienste in den beteiligten Gemeinden nicht zwangsläufig eine Auseinandersetzung mit einem anders gestalteten Gottesdienst stattfinden. Auf dem Himmelsfels ist durch das Format der Camps ohnehin eine Rückkehr der Teilnehmenden in das gewohnte Umfeld gegeben. In beiden Fällen geht es also um die Frage, wie stark die Teilnehmenden ihre Erfahrungen reflektieren. Nichtsdestotrotz wollen beide Forschungsgemeinden explizit Orte sein, an denen neue und vielleicht (für die Einzelnen) ungewohnte Frömmigkeitsstile erfahren werden können, um gemeinsam neue Erfahrungen zu machen. Diesen Erfahrungsraum zur Verfügung zu stellen ist ein Anliegen, dass sie auf unterschiedliche Weise in ihre Praxis aufnehmen.

2.4 Fazit

Im vorangegangenen Kapitel habe ich die beiden Forschungsgemeinden mit ihren je spezifischen Profilen, aber auch mit Blick auf ihre Gemeinsamkeiten vorgestellt. Darin zeigt sich, dass sie zwar ähnliche Arbeitsschwerpunkte (z.B. Arbeit mit Jugendlichen, Musik) haben, sich in typologischer Sicht aber voneinander unterscheiden. Beide Forschungsgemeinden habe ich als Formen jenseits bekannter Organisationsprinzipien herausgestellt, die in struktureller, zeitlicher und räumlicher Hinsicht besonders sind: parochial und zugleich regional ausgerichtete Hybrid-Gemeinde (Hamburg) und mit Fokus auf Camp-Formate, die eine Art der heterotopen Sonderwelt befördern und ›Gemeinschaft auf Zeit‹ hervorbringen (Himmelsfels). Beide haben zudem religiöse Patchwork-Praxen entwickelt. Damit bieten sie Einsicht in die Rezeption von Diversitätssensibilität, die sich bereits in der Gesamtstruktur und dem gemeinsamen gemeindlichen Leben der Forschungsgemeinden niedergeschlagen hat. Ihre jeweilige Profilierung lässt Spezifika vor Ort ebenso sichtbar werden wie geteilte Aspekte, insbesondere in der theologischen Argumentation und dem ekklesiologischen Selbstverständnis.

3. Gestaltungsmacht als Analysewerkzeug

Im folgenden Kapitel stelle ich das Konzept Gestaltungsmacht dar. Es ist ein Theoriekonzept, das ich begleitend zum Analyseprozess entwickelt habe. Um die Begrifflichkeiten, die ich in den Kapiteln 4–6 verwende, und die Dynamiken der Gestaltungsmacht, die ich dort aufzeige, verständlich zu machen, stelle ich das von mir entwickelte Konzept der Darstellung der Analyseergebnisse voran. Dabei hat die folgende theoretische Darstellung erläuternde Funktion. In der Analyse der Dynamiken in den Kapiteln 4–6 lassen sich die einzelnen Aspekte und Dimension der Gestaltungsmacht nicht derart genau voneinander unterscheiden.

Zunächst erläutere ich die Bedeutung der Gestaltungsmacht als Theoriekonzept (3.1). Dann führe ich in die machttheoretische Grundlage ein (3.2). Anschliessend erläutere ich meine Konzeption Gestaltungsmacht, die sich aus vier Elementen zusammensetzt: dem vorab dargestellten Machtbegriff, einer machttheoretischen Differenzierung (3.3), dem Begriff *Gestalten* (3.4) und der Relevanz von umgebenden Bedingungen (3.5). Im Abschnitt 3.6 stelle ich das Konzept Gestaltungsmacht zusammenhängend dar und erläutere die Relevanz des erarbeiteten Theoriekonzepts für die folgenden Kapitel. Der Ausgangspunkt ist der Machtbegriff.

Macht ist eine grundlegende Dimension des sozialen Miteinanders:

Macht ist eine Lebenskraft, universal und omnipräsent: Wo immer Menschen zusammenkommen und miteinander in Interaktion treten, spielen Machtverhältnisse eine Rolle. Soziales Leben insgesamt ist nicht möglich, ohne dass Menschen *Macht, Einfluss oder Wirkung* aufeinander sowie auf ihre Mit- und Umwelt ausüben.¹

1 Michael Klessmann: Verschwiegene Macht. Figurationen von Macht und Ohnmacht in der Kirche, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2023, 13. Ähnlich halten es Roth und Anter fest, s. Phillip H. Roth: Einleitung, in: Ders. (Hg.): Macht. Aktuelle Perspek-

Macht zeigte sich im Feld als diffuses Phänomen. Sie spielte sowohl in (diskursiven) Praktiken als auch im Zusammenhang mit strukturellen Bedingungen oder materialen Artefakten eine Rolle. Macht als Dimension des sozialen Miteinanders hat also auf verschiedene Weisen Wirkung auf und in Konvivialität. Zum einen hat sie Auswirkungen, indem die Konvivialität durch die strukturellen Verhältnisse und Bedingungen beeinflusst wird. Gleichzeitig hat Macht eine individuelle Relevanz, da Machtverhältnisse Auswirkungen auf das Leben Einzelner haben, weil diese z.B. aufgrund ihrer Rolle in einem bestimmten Zusammenhang oder gesellschaftlich zugeschriebener Positionierungen mehr oder weniger persönliche oder politische Einflussmöglichkeiten haben. Macht kann jedoch auch im positiven Sinn der Machtausübung als Potential und Möglichkeit für gewünschte Veränderung verstanden werden. Aufgrund dieser Komplexität erwies sich eine einseitige Analyse von Macht z.B. entweder als strukturelle oder personale Macht als unzureichend. Daher habe ich ein Konzept von Macht entwickelt, das die Komplexität der Analyseergebnisse abbilden kann. Es beinhaltet zudem eine Differenzierung auf der Ebene der Akteur:innen (individuell und kollektiv) und ist nicht auf Machtausübung im personalen Sinne verengt.

3.1 Gestaltungsmacht als neues Theoriekonzept

Das von mir erarbeitete Theoriekonzept nenne ich *Gestaltungsmacht*. Es setzt sich aus vier Aspekten zusammen: der Definition von Macht als Potentialität; zwei Machtdimensionen (Handlungsmacht und Deutungsmacht); Gestalten als umfassender Begriff; die zwei Ebenen der personalen Akteur:innen und der strukturellen Bedingungen. Diese Elemente führe ich im Folgenden ein und anschliessend im Begriff *Gestaltungsmacht* zusammen. Vorläufig definiere ich Gestaltungsmacht wie folgt:

Gestaltungsmacht ist die Möglichkeit für personale Akteur:innen, durch Handeln und Deuten Macht auszuüben und Macht(-verhältnisse) mindestens mitzubestimmen. Diese Formen der Machtausübung werden durch die strukturellen Bedingungen, die sie umgeben, beeinflusst. Gestaltungsmacht steht in einem grundlegenden sozialen Zusammenhang: Sie zeigt sich als soziale Dynamik und in sozialen Dynamiken.

tiven aus Philosophie und Sozialwissenschaften, Frankfurt, New York: Campus Verlag, 2016, 7–28, hier 8; Andreas Anter: Theorien der Macht zur Einführung, Hamburg: Junfermann, 2017, 11.

Während Macht bislang v.a. als negativ und in ihrer destruktiven Wirkung wahrgenommen wurde,² zeigte sich in der Analyse der Daten ein konstruktiver Umgang mit Macht. Macht trat in den Praktiken z.B. auch als Mittel zur Öffnung oder Veränderung und als Mittel der individuellen Handlungsfähigkeit hervor. Ich verstehe die Entwicklung der folgenden Konzeption der Gestaltungsmacht daher als Chance, den Begriff *Macht* aus einer anderen Sichtweise in die (kirchentheoretische und theologische) Debatte einzubringen.³ Ich möchte den Begriff *Gestaltungsmacht* nutzen, um auch das *konstruktive Potential* von Macht hervorzuheben.

Ein Vorteil eines solchen konstruktiven Verständnisses besteht m.E. darin, dass die relationalen Verhältnisse, die häufig als Machtasymmetrien auftreten, nicht mehr zwangsläufig als ohnmächtig und handlungsunfähig machend begriffen werden (müssen).⁴ Vielmehr kann ich Momente der Gestaltungsmacht von verschiedenen Akteur:innen im Miteinander und im Gegenüber zu sie umgebenden vorgegebenen Strukturen beschreiben, die als solche unterschiedlich wirksam sind und für die Akteur:innen Relevanz besitzen. Ein kausales und asymmetrisch verstandenes Macht-Ohnmacht-Verhältnis kann so zugunsten einer differenzierteren Darstellung der Machtdynamiken aufgelöst werden. So können sowohl die konstruktiven als auch destruktiven Wirkungen und Potentiale von Gestaltungsmacht aufgezeigt werden.

Eine solche Abkehr von einer einseitigen und negativ verstandenen Machtausübung deckt sich zudem mit meiner Analyse des Feldes. Die Akteur:innen im Forschungsfeld weisen ein hohes Mass an Aktivität, Produktivität und Kreativität auf, die sie in ihre Arbeit einfließen lassen. Dabei werden auch Momente der Gestaltungsmacht sichtbar. Gestaltungsmacht, wie ich sie herausgearbeitet habe, geht mit einem gewissen, darin wahrnehmbaren *Gestaltungswillen* der Akteur:innen einher.

-
- 2 S. Klessmann: Verschwiegene Macht, 2023, 14; Ellen Ueberschär: Kirchliche Machtstrukturen in der liberalen Moderne, in: Valentin Dessoy/Ursula Hahmann/Gundo Lames (Hg.): *Macht und Kirche*, Würzburg: Echter, 2021, 26–35, hier 32–33; Thomas Klie/Martina Kumlehn/Ralph Kunz/Thomas Schlag: Einleitung, in: Dies. (Hg.): *Machtvergessenheit. Deutungsmachtkonflikte in praktisch-theologischer Perspektive*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2021, 1–15, hier 4.
 - 3 Für die Erträge dieses Vorhabens s. ausführlich Abschnitt 7.2.
 - 4 S. Klessmann: Verschwiegene Macht, 2023, 13–14; 20.

3.2 Macht als Potentialität

Ich gehe von einer Definition von Macht aus, die Philipp Stoellger formuliert:

Macht ist personal ein Vermögen oder nicht-personal (die Kraft oder) die Möglichkeit, Unmögliches zu ermöglichen, Mögliches zu verwirklichen und Wirkliches zu erhalten oder zu verändern, bzw. in den entsprechenden Negationen: nicht zu ermöglichen, sondern zu verunmöglichen, nicht zu verwirklichen oder zu vernichten.⁵

Dieser Ansatz bietet einige Vorteile, da er verschiedene Perspektiven der vielfältigen Diskursgeschichte von Macht aufnimmt.⁶ Ich möchte im Folgenden auf drei zentrale Aspekte eingehen: die Abkehr von einem Verständnis von Macht als (einseitige) Durchsetzung (I); die Relationalität der Akteur:innen (II); die Verwobenheit in umgebende Bedingungen und die Relevanz von Medien (III).

Zunächst hebt der *modale Charakter* der Macht nicht ausschliesslich das (wahrnehmbare) Durchsetzungs- oder Umsetzungsmoment hervor, sondern fasst die Disposition, etwas durch Machtausübung zu beeinflussen, weiter. Macht wird als *Potentialität* verstanden. Macht wird dann nicht allein in ihrer

5 Philipp Stoellger: Deutungsmachtnalyse. Zur Einleitung in ein Konzept zwischen Hermeneutik und Diskursanalyse, in: Ders. (Hg.): Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, 1–85, hier 27–28. Stoellger formuliert diese Definition im Rahmen der Arbeit des Graduiertenkollegs »Deutungsmachtkonflikte. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten« (2014–2023) an der Universität Rostock. Ähnlich in anderen Publikationen des Graduiertenkollegs, z.B. Martina Kumlehn: Art. Deutungsmacht, in: Wissenschaftliches Religionspädagogisches Lexikon im Internet (www.wirelex.de), 1–17. Besonders interessant ist die Arbeit des Graduiertenkollegs und der erarbeiteten Definitionen von Macht und Deutungsmacht, da auch Theolog:innen Teil des Graduiertenkollegs waren und diese aus interdisziplinärer Perspektive Deutungsmacht als theologisches Thema reflektierten. Dies wird besonders deutlich im Sammelband von Thomas Klie et al.: Thomas Klie/Martina Kumlehn/Ralph Kunz et al. (Hg.): Machtvergessenheit. Deutungsmachtkonflikte in praktisch-theologischer Perspektive, Berlin, Boston: De Gruyter, 2021. Darauf gehe ich im Abschnitt 7.2 genauer ein.

6 Systematisierende Übersichten und Darstellung der Entwicklung des Machtbegriffs bieten z.B. Anter: Theorien der Macht, 2017; Roth: Einleitung, 2016; Klessmann: Verschwiegene Macht, 2023, 13–47. Historisch ausführlich: s. Wilhelm E. Mühlmann/Klaus Lichtblau/Wilhelm Goerd/Hubert Rodingen/Adam Seigfried/Richard Hauser: Art. Macht, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie online.

Umsetzung als tätige Handlung (oder als Verzicht auf diese tätige Handlung) begriffen, sondern kommt im Sinne der Wahl in den Blick (I). Mit Blick auf die Akteur:innen zeigt sich die Potentialität in Handlungsoptionen oder Entscheidungsmöglichkeiten. Macht als Möglichkeit ist damit (Handlungs-)Potential der Akteur:innen⁷ anstelle eines nur bestimmten Personen zukommendes Vermögen. Verschiedene Machtpotentiale kommen zeitgleich in einer Situation zum Tragen.

Des Weiteren schliesst die genannte Definition *Akteur:innen im Plural* ein. Eine Situation lässt sich auf die Machtpotentiale verschiedener beteiligter Akteur:innen hin befragen. Sie können als Einzelpersonen handeln oder stellvertretend für eine Gruppe. Die Akteur:innen handeln oder verzichten darauf, haben eine oder mehrere Optionen zur Verfügung. Die Akteur:innen bringen demnach verschiedene Machtpotentiale zum Ausdruck, deren Ziele einander möglicherweise entgegenstehen. Der *relationale Zusammenhang* spielt dabei eine Rolle (II). Macht als Potentialität muss auf seine relationalen Verhältnisse hinterfragt werden. Die unterschiedlichen Machtpotentiale können auch als *graduelle* Potentiale zum Vorschein kommen. Verschiedenen Akteur:innen können zwischen ›keiner‹ bis ›absoluter‹ Macht unterschiedliche Machtpotentiale zukommen. Beispielsweise können die Bedingungen für ein Mietverhältnis, die eine Gruppe vorgibt, als Machtausübung verstanden werden – diese Gruppe entscheidet (einseitig) über Bedingungen, denen andere unterworfen sind.⁸ Zugleich kann jedoch auch das Verhalten der zweiten beteiligten Gruppe als machtvoll handeln verstanden werden. So unterlief eine Kirche, die sich in die Erlöserkirche in Hamburg einmietete, die Vereinbarung, dass mit dem Mietverhältnis eine Mitarbeit im IGS verbunden ist, indem sie sich dieser Mitarbeit entzog. Die auf aktive Beteiligung angelegte Vereinbarung wurde damit de facto wirkungslos. Die Kirche nahm ihr Machtpotential, das in der gewünschten Beteiligung am IGS lag, wahr. Die vermietende Partei konnte nur noch einseitig das Mietverhältnis auflösen und damit ihrerseits ihre Macht als Vermieterin nutzen. Das Vorhaben, ein Miteinander jenseits des Verhältnisses als Vermieterin und Mieterin zu etablieren, scheiterte.

7 Beispielsweise formuliert Ellen Ueberschär dies mit Blick auf ihr Verständnis von Macht als *Empowerment*, im konkreten Fall für Frauen in der röm.-kath. Kirche. Es geht um die Möglichkeit, Veränderung mit Blick auf sich selbst herbeiführen zu können, s. Ueberschär: Kirchliche Machtstrukturen, 2021, 34.

8 Auf das Thema des Raumes gehe ich in Abschnitt 5.2. ein.

Die Erweiterung der Perspektive auf *nicht-personale Akteure*, wie Stoellger sie vornimmt, erachte ich als wichtig. Mit Stoellger lassen sich darunter z.B. materiale oder sprachliche Elemente verstehen, die im Machtprozess eine eigene Wirksamkeit entfalten.⁹ Das Verständnis eines eigenen Machtpotentials der *nicht-personalen Elemente* bei Stoellger möchte ich jedoch etwas abschwächen. Diese Elemente erweisen sich in der Form der (*umgebenden*) *Bedingungen und Medien* als relevant (III). So zeigt sich, dass Medien (i. S. der Objekte, Artefakte, auch immaterieller Objekte) in meinem Forschungsfeld ihre Wirksamkeit primär durch die *Rezeptionsprozesse* der Akteur:innen entfalten.¹⁰ Den grundsätzlichen Einbezug einer Wirksamkeit von nicht-personalen Elementen halte ich daher auch für meinen Begriff *Gestaltungsmacht* für wichtig, da ich in der Analyse solche Elemente identifiziert habe. Stoellger ergänzt zudem die Verwobenheit von Macht in *institutionell-strukturelle Bedingungen*:

Sie [die Macht, LK] ist prinzipiell relativ, nicht absolut, und damit abhängig von sie konstituierenden, er- oder entmächtigenden Bedingungen (wie Ordnungen, Dispositiven) und ggf. auch Personen, Milieus oder Gruppen und Gemeinschaften (Anerkennung, Einverständnis), Institutionen (Einsetzung, Beamtung, Beauftragung), Geschichten, Traditionen und in summa: Medienprozessen und -praktiken.¹¹

-
- 9 Auf eine ähnliche Weise halten Schlitte et al. eine Handlungsmacht ästhetischer Objekte fest: Annika Schlitte/Markus Verne/Gregor Wedekind: Die Handlungsmacht ästhetischer Objekte: Ein Aufriss, in: Dies. (Hg.): Die Handlungsmacht ästhetischer Objekte, Berlin, Boston: De Gruyter, 2021, VII-XXIV.
- 10 Zwei Beispiele sollen allgemein zur Illustration dienen. Die Akteur:innen nutzen nicht-personale Elemente z.B. als Mittel der Deutung. Insbesondere Narrative entfalten in den damit zusammenhängenden Rezeptionsprozessen eine grosse Wirkung, die überzeitlich präsent sind und darin Bedeutung für die Einzelnen und die Gemeinden entfalten (S.3.). Eine weitere Wirksamkeit von nicht-personalen Elementen zeigt sich z.B. in materialen Bedingungen, die die Interaktion (mit)prägen, so z.B. die Bauweise eines sakralen Raumes, die bestimmte Praktiken vorprägt (z.B. Vollzug einer Taufe am Taufbecken durch das Benetzen des Täuflings mit Wasser anstelle eines Untertauchens).
- 11 Stoellger: Deutungsmachtanalyse, 2014, 28. Ähnlich in den einsehbaren theoretischen Grundlagen, die das Graduiertenkolleg auf seine Internetseite veröffentlicht hat: Martina Kumlehn/Philipp Stoellger/Heiner Hastedt: DFG-Graduiertenkolleg Deutungsmacht. Theoretische Grundlagen, <https://www.deutungsmacht.uni-rostock.de/en/kolleg/forschungsprogramm-nachfolgeantrag/theoretische-grundlagen/>, zuletzt aufgerufen am 11.07.2023. Zur gleichen Feststellung kommt Philipp H. Roth für den Machtbegriff bei Bachrach und Baratz, den er in die Darstellung aktueller Perspektiven zu Macht einbezieht, s. Roth: Einleitung, 2016, 12.

3.3 Die zwei Dimension der Gestaltungsmacht

3.3.1 Handlungsmacht

Die erste Form der Macht, die ich in mein Konzept Gestaltungsmacht einbinde, ist die *Handlungsmacht*.¹²

Macht und *Handeln* sind eng miteinander verbunden.¹³ Beides sind diffuse Begriffe, die auch in der theoretischen Debatte nicht immer eindeutig bestimmt werden.¹⁴ Grundsätzlich lässt sich sagen, dass Macht im Modus des Handelns als subjektbezogene Macht erkennbar wird. Es geht um die *Ausübung* der Macht, d.h. wie sich Macht als Mittel verwenden lässt, um eine Intention durch- bzw. umzusetzen. Im Feld lässt sich diese Ausübung in Zusammenhang mit den Praktiken erkennen. D.h., Macht kommt den Akteur:innen nicht wie eine Eigenschaft zu, sondern zeigt sich im Tätig-Werden und Tätig-Sein der Akteur:innen (oder im Unterlassen: sie ist eine *Möglichkeit*). Die Praktiken, in denen das Tätig-Sein der Akteur:innen sichtbar wird, stellen daher eine zentrale Wahrnehmungsperspektive dar.

Damit schliesse ich mich zwar in gewisser Weise einem handlungstheoretischen Zugang zu Macht an, möchte ihn aber nicht auf ein eindimensionales Verständnis von Handlung begrenzen.¹⁵ M. E. liegt in der Konzeption von

-
- 12 Andere Begriffe sind Handlungsfähigkeit oder in Übernahme des englischen Begriffs *agency*, s. Henning Melber: *Agency*, in: Dirk Göttsche/Axel Dunker/Gabriele Dürbeck (Hg.): *Handbuch Postkolonialismus und Literatur*, Stuttgart: J.B. Metzler, 2017, 128–130, hier 128. *Agency* hat häufig einen engen Zusammenhang mit politischer Handlungsfähigkeit und der Möglichkeit zur Veränderung (der Umstände). Einführend s. z.B. Melber: *Agency*, 2017.
 - 13 Hirschauer skizziert das Verhältnis zwischen Praxistheorie und Handlungstheorie stark konträr. Der Konflikt liegt m.E. in der Betonung des überindividuellen Charakters der Praktiken und des individuellen Fokus in der Handlungstheorie. Mir geht es nicht um eine solche Gegenüberstellung, sondern um das agierende Moment, das in der Handlungsmacht steckt, das *Tätig-Sein*. Ich verstehe Handlung also sehr weit gefasst und nicht als Kontrastbegriff zu dem praxistheoretischen Zugang, den ich gewählt habe. S. Hirschauer: *Praktiken*, 2004, 73–74. Zur Einführung in die Handlungstheorie s. auch Holger Böckel: *Führen und Leiten. Dimensionen eines evangelischen Führungsverständnisses*. Ein Handbuch, Berlin: EB-Verlag, 2014, 52–58.
 - 14 Dies kritisiert z.B. Anter in seiner Einführung, s. Anter: *Theorien der Macht*, 2017, 11–12.
 - 15 Ich versuche, mit Handeln als Überbegriff verschiedene Perspektiven auf Handeln einzubeziehen. Ich möchte mich damit auch von der soziologischen Beschäftigung mit Handeln ein wenig abgrenzen, die viele Definitionen von Handeln kennt und die

Gestaltungsmacht, wie ich sie verstehe, die Möglichkeit, verschiedene Impulse der Handlungstheorie und des Machtdiskurses aufzunehmen.¹⁶ Dabei ist mein Ziel in erster Linie ein Verständnis des Machtbegriffs, der eine umfassende Analyse der Machtdynamiken erlaubt, wenngleich aus ethischer Sicht Machtausübung durch Zwang, Herrschaft oder Gewalt illegitime Formen der Machtausübung darstellen.¹⁷

3.3.2 Deutungsmacht

Die zweite Dimension der Gestaltungsmacht tritt primär in Form von Deutungen und Reflexionen auf. Diese werden v.a. in den diskursiven Praktiken sichtbar. Diese Dimension konzipiere ich vor dem Hintergrund der Definition von Macht als *Deutungsmacht*, die Stoellger et al. im Kontext ihrer gemeinsamen Arbeit entworfen haben.¹⁸ Sie verstehen Deutungsmacht als die Macht, die durch

m.E. einander ergänzen. Ähnlich plädieren Bonß et al. dafür, die unterschiedlichen Theorien des Handelns miteinander zu verbinden, da »in den einzelnen Ansätzen jeweils ein Ausschnitt der komplexen sozialen Welt hervorgehoben wird«, Wolfgang Bonß/Oliver Dimbath/Andrea Maurer/Ludwig Nieder/Helga Pelizäus/Michael Schmid: Handlungstheorie. Eine Einführung, Bielefeld: transcript, 2020, 279. Ich beschränke mich sehr allgemein gesprochen auf Formen des sozialen Handelns (im Kontrast zu z.B. technischem Handeln).

- 16 Beispielsweise grenzt Philipp H. Roth in seiner Darstellung der machtheoretischen Ansätze eher strukturell orientierte Ansätze wie Foucault und Luhmann von den handlungsorientierten Ansätzen ab, s. Roth: Einleitung, 2016, 17. M. E. braucht es jedoch für ein umfassendes Verständnis beide Perspektiven auf Macht.
- 17 Stoellger: Deutungsmachtanalyse, 2014, 28; eine allgemein grundsätzliche Kritik an der (historischen) Verbindung von Machtausübung und Gewalt, von denen »moderne« Verständnisse von Macht und Machtausübung abgegrenzt werden, bietet Roth: s. Philipp H. Roth über Arendt (Roth: Einleitung, 2016, 13) und Luhmann (ebd., 14–15); Anter: Theorien der Macht, 2017, 17; weiter E. Ueberschär: Kirchliche Machtstrukturen, 2021; Klessmann: Verschwiegene Macht, 2023, 13–47. Darauf gehe ich in Abschnitt 7.2 noch einmal ein.
- 18 S. Stoellger: Deutungsmachtanalyse, 2014, 30–49; Linde Gesche: Deutungsmacht. Einige grundsätzliche Überlegungen auf Basis einer semiotischen Interpretationstheorie, in: Thomas Klie/Martina Kumlehn/Ralph Kunz et al. (Hg.): Machtvergessenheit. Deutungsmachtkonflikte in praktisch-theologischer Perspektive, Berlin, Boston: De Gruyter, 2021, 19–58; Kumlehn: Deutungsmacht, 2019; Klie/Kumlehn/Kunz/Schlag: Einleitung, 2021.

Interpretation ausgeübt wird.¹⁹ Sie beschreibt also die Macht, Kommunikationsgeschehen und Handlungen durch Interpretationsakte beeinflussen zu können.²⁰ Ich nehme diese Spezifizierung auf und beschreibe damit eine Dimension der Gestaltungsmacht: die Machtausübung durch bzw. als *Deutung*. Diese Momente der Gestaltungsmacht zeigen sich häufig in Akten des Sprechens, wie z.B. im Erzählen.²¹

Deutungsmacht ist in einem doppelten Sinn zu verstehen: als »Machtausübung qua Deutung« und als »Macht der Deutung«.²² Der Akt des Deutens ist eine Form der Ausübung von Gestaltungsmacht (*Machtausübung qua Deutung*). Die so entwickelte und präsentierte Deutung kann durch die Zirkulation und Rezeption im Feld das Moment der Gestaltungsmacht fortsetzen und Einfluss gewinnen, weil sie z.B. eine gewisse normative Funktion hat (*Macht der Deutung*). Machtausübung durch und in Deutung zu begreifen, ist dabei insbesondere im Kontext von Theologie und der Relevanz der damit verbundenen Wahrheitsfrage von besonderer Bedeutung.²³

Abhängig von den jeweiligen diskursiven Praktiken erscheinen diese deutenden Gestaltungsmachtmomente in verschiedenen Formen. Vornehmlich sprachlich verfasste Formen waren in den Daten sichtbar: Erzählungen, theologische Auslegung (z.B. in Predigten), Visionen oder Leitbilder. Diese Deutungen sind im Feld virulent, tauchen an verschiedenen Stellen auf und

19 S. Stoellger: Deutungsmachtanalyse, 2014, 35–41, Gesche: Deutungsmacht, 2021, 19; 30. Gesche spricht von »Interpretation« und verwendet diesen Ausdruck weitestgehend synonym mit »Deutung«, s. Gesche: Deutungsmacht, 2021, 19.

20 Kumlehn: Deutungsmacht, 2019, 9: »Deutungsmacht ist akteursbezogen (personal und nicht-personal) und institutionell-strukturell bedingt das Vermögen (modal verstandene potentia) zur Deutung und zur Machtausübung durch Deutung sowie die Möglichkeit zur Ermöglichung beziehungsweise Verwirklichung einer Deutung beziehungsweise deren Negation. Vom Urheber der Deutung aus ist sie die Macht zur Durchsetzung und vom Adressaten aus die zur Anerkennung. Deutungsmacht in modaler und relationaler Perspektive nimmt zugleich die Macht der Deutung selbst in den Blick, der aufgrund ihrer metaphorischen, narrativen, rhetorischen, performativen und diskursiven Strategien das Vermögen zur Änderung bestehender semantischer oder kommunikativer Ordnungen zukommt, die sie irritiert, stört, erweitert, reformiert oder revolutioniert.«

21 Martina Kumlehn spricht von »Strategien« (Kumlehn: Deutungsmacht, 2019, 9), in denen bzw. durch die Deutungsmacht ausgeübt wird; Linde Gesche versteht Handlungen selbst als Interpretationsakte, s. Gesche: Deutungsmacht, 2021, 22.

22 Klie/Kumlehn/Kunz/Schlag: Einleitung, 2021, 6.

23 AaO., 3.

werden durch unterschiedliche Akteur:innen aufgerufen und benannt. Es werden jedoch auch die praktischen Erfahrungen gedeutet, z.B. werden konkrete negative oder positive Erfahrungen reflektiert. Die Erfahrungen werden von den Akteur:innen dann als bestätigend und motivierend, aber auch als frustrierend und kritisch gegenüber den eigenen Bemühungen verstanden. In der Selbstreflexion der eigenen Erfahrungen üben die Akteur:innen Gestaltungsmacht aus, weil sie deuten, wie *sie* diese Erfahrungen verstehen und welche Bedeutung diese Erfahrungen für ihr Leben haben.

3.4 Gestalten als Begriff²⁴

Als umfassenden Begriff für die unterschiedlichen Machtdynamiken nutze ich den Begriff *Gestaltung*. Dieser bringt ein doppeltes Merkmal zum Ausdruck, das gleichzeitig und ineinander übergreifend die unterschiedlichen Merkmale der Macht beschreibt. So hat *gestalten* eine aktiv-agierende Bedeutung (wie z.B. als künstlerisches Gestalten, aber auch allgemein auf das Handeln bezogen). Gestalten ist zudem *auf etwas hin* gerichtet. Darin ist m.E. eine inhaltliche Bestimmung des Gestaltens mitgegeben. Nicht irgendeine beliebige, sondern »eine bestimmte Form«²⁵ ist das Ziel des Gestaltens. Diese konkrete Form wird dann im Gestalteten sichtbar. Es liegt dem Gestalten demnach eine Vorstellung vom Resultat des Gestaltungsprozesses zugrunde. Dies möchte ich explizit hervorheben.

24 Ich konnte durch intensive Literaturrecherche und Gespräche mit Expert:innen keine Nutzung des Begriffs *Gestaltungsmacht* finden. Verschiedene Autoren listen unterschiedliche Formen der Macht auf: s. Klessmann: *Verschwiegene Macht*, 2023, 18–20; Anter: *Theorien der Macht*, 2017, 15; exemplarisch: Heinrich Popitz (Hg.): *Phenomena of Power. Authority, Domination, and Violence*, New York: Columbia University Press, 2017. M. E. fehlt aber bei allen eine Form, die v.a. das kreative-produktive Element betont. Daher bringe ich den Begriff neu in die Debatte ein. Die einzige ähnliche Idee im Zusammenhang des Machtdiskurses findet sich bei Ellen Ueberschär, die den von ihr genutzten Begriff *Gestaltungsprinzip* in ihrem Textzusammenhang aber nicht als Konzeptbegriff versteht: s. Ueberschär: *Kirchliche Machtstrukturen*, 2021, 33.

25 Dudenredaktion: »gestalten« auf Duden online, <https://www.duden.de/node/141706/revision/1450851>, zuletzt aufgerufen am 05.02.2024; Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache: »gestalten«, <https://www.dwds.de/wb/gestalten>, zuletzt aufgerufen am 05.02.2024.

Gestaltungsmacht verbindet daher Handlungsmacht und Deutungsmacht. Dies ermöglicht es mir, die Machtdynamiken im Feld in ihrer Vielschichtigkeit genauer zu beschreiben.

Gestaltungsmacht ist aber, wie ich im Folgenden darstellen werde, mehr als nur die personal verhaftete Gestaltungsmacht der Akteur:innen, die sie individuell oder kollektiv ausüben (können). Sie ist strukturellen Bedingungen und sozial-gesellschaftlichen Positionierungen unterworfen bzw. wird von diesen beeinflusst.

3.5 Der Einfluss von Bedingungen und Relevanz von Materialität

Im Folgenden greife ich zwei Aspekte auf, die in der Definition von Macht bereits angeklungen sind: die Relevanz von *nicht-personalen Elementen* und *strukturellen Bedingungen*.

Die *nicht-personalen Elemente*, z.B. materiale Objekte oder sprachliche Aspekte, erweisen sich als relevanter Faktor. Materialität wird Teil der Gestaltungsmachtdynamiken, wenn materiale Objekte in den Praktiken eine Rolle spielen. So ist z.B. die Gestaltung der Gebäude und die darin integrierte religiöse Symbolik für das Selbstverständnis der Forschungsgemeinden wichtig.²⁶ Eine ähnliche Bedeutung kommt den Gründungserzählungen zu, die im Feld zirkulieren. Diese sprachlichen Aspekte sind z.B. durch Erinnern, Wiedererzählen und Integration in persönliche Lebensgeschichten in Gestaltungsmachtprozessen präsent und wirken auf sie ein.²⁷

Gestaltungsmachtprozesse sind zugleich in *strukturelle Zusammenhänge* und *sozial-gesellschaftliche Positionierungen* eingebunden.²⁸ Personale Ak-

26 S. Abschnitt 5.2.3.

27 S. hierzu Abschnitt 5.3.

28 Als »gesellschaftlich-soziale Positionierungen« bezeichne ich Kategorisierungen wie sie z.B. in Zusammenhang mit Rassismus vorgenommen werden, z.B. die Konstruktion von Weiss und Schwarz. Dies stellt mit Sicherheit eines der wirkmächtigsten und destruktivsten Konstruktionsgefüge dar. Es gibt jedoch noch weitere solcher Konstruktionen, die in Betracht gezogen werden müssen, auf die ich jedoch in diesem theoretischen Überblick nicht eingehen werde. Letztlich stelle ich mich damit in die Linie der Diskursmacht (Michel Foucault). Da ich aber keine Diskursanalyse vornehme, beziehe ich die Positionierungen in mein Konzept der Gestaltungsmacht ein, indem ich die Wirkungen, die diese Konstruktionen in den Forschungsgemeinden und für die einzelnen Personen haben, als nicht-personale Faktoren aufnehme.

teur:innen üben ihre Gestaltungsmacht nicht nur im Gegenüber zu anderen Akteur:innen aus, im Widerstreit oder in gemeinschaftlicher, solidarischer Anstrengung, sondern auch im Gegenüber zu sie umgebenden politischen, kirchlichen und theologischen Strukturen und sozial-gesellschaftlichen Positionierungen. Diese Aspekte haben insofern eine Wirksamkeit, als sie Einfluss auf das Leben Einzelner und das Zusammenleben in den Forschungsgemeinden haben.

Ein Beispiel stelle ich vertieft in Abschnitt 4.3 dar. So konzipieren die Verantwortlichen ihr Leitungs- und Organisationskonzept im Rahmen der institutionellen bzw. organisatorisch-strukturellen Bedingungen, die die Forschungsgemeinden und darin die Machtverhältnisse mitbestimmen. Die Verantwortung wird zunächst durch die Anstellungsverhältnisse der Pastor:innen von aussen strukturiert. Diese Verhältnisse empfinden die Teams als ungerecht. Daher bemühen sie sich zum einen um eine Änderung der institutionell-strukturellen Bedingungen, zum anderen schaffen sie andere Bedingungen, unter denen sie die Verantwortung für Organisation und Leitung aufteilen. Damit werden die strukturellen Bedingungen selbst zum Thema, das die verantwortlichen Teams in ihrem Handeln bewegen.

3.6 Gestaltungsmacht

Das dargestellte Konzept Gestaltungsmacht möchte ich nun zusammenfassend erläutern. Gestaltungsmacht umfasst sowohl Momente der Handlungsmacht als auch der Deutungsmacht. Dabei geht es sowohl um die Ausübung als auch die Nicht-Ausübung (= Potentialität).

Sie zeigen jeweils eine *Facette* der Gestaltungsmacht auf. Diese Dimensionen der Gestaltungsmacht ergänzen einander und ermöglichen so eine differenzierte Wahrnehmung von Gestaltungsmachtphänomenen im Feld. Gestaltungsmacht ist damit das reziproke Verhältnis der zwei Dimensionen, der verschiedenen Ebenen (individuell/kollektiv) und der strukturellen Bedingungen, sozial-gesellschaftlichen Positionierungen und anderen Aspekten (z.B. materiale Objekte).

Mit Blick auf die Akteur:innen zeigt sich, dass Gestaltungsmacht sowohl eine individuelle als auch eine kollektive Ebene hat. Die Einzelnen können für sich sprechen oder ihre persönliche Erfahrung deuten, aber auch repräsenta-

tiv für eine Gruppe agieren. Dies zeigt sich z.B. mit Blick auf die Teams der Verantwortlichen.²⁹

Abbildung 3: Gestaltungsmacht in ihrer Zusammensetzung



Eigene Darstellung, 2024

In der Darstellung der Analyseergebnisse (Kap. 4–6) wird sich zeigen, dass die Darstellung der Dimensionen von Gestaltungsmacht in den herausgearbeiteten Dynamiken nicht der dargestellten schematischen Darstellung folgt und folgen kann. Die Dimensionen der Gestaltungsmacht sind nicht derart klar bestimmbar, wie ich es an dieser Stelle aus Gründen nachvollziehbarkeit vorgenommen habe.

Das Theoriekonzept der Gestaltungsmacht ist für die Analyse der Daten mit Blick auf Konvivialität, wie sie in den Kapiteln 4–6 dargestellt wird, von zentraler Wichtigkeit. Gestaltungsmacht als *theoretisches Konzept* unterstützt eine *differenzierte Analyse* der Dynamiken von Konvivialität, indem die Pluralität der Akteur:innen, die Intensitätsgrade der verschiedenen Machtpotentiale und die unterschiedlichen Wirkungen (destruktiv und produktiv bzw. konstruktiv) berücksichtigt werden.

29 Dies zeigt sich z.B. in der Praktik der Wir-Rede, s. Abschnitt 5.3.5.

Insgesamt trägt das von mir entwickelte Konzept Gestaltungsmacht grundlegend zum *Diskurs um Macht und die Frage nach ihrer Relevanz im sozialen Miteinander* bei. Dabei kann sowohl die analytisch-kritische Perspektive auf bestehende Machtasymmetrien als auch das produktive Potential für Veränderungen entfaltet werden. Hier ist auch der Zusammenhang mit der Debatte um Macht als Thema in der Kirchentheorie bzw. in kirchentheoretischen Feldern von Bedeutung. Darauf gehe ich in Abschnitt 7.2 genauer ein.

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* programatisch 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 entscheidener, 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. Grundlegend 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 Verbänden 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 Highlights 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 Literaturlauswahl, 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 aufführen, 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 Verlagshaus, 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.

ung 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 Glaubens-Taufe 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: Unversöhnliche 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 fundamentaltheologisch 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 Himmelfels 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 Analysekatgorie 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 Forschungsgemeinden 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: RGG⁴ 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.

5. Materialkapitel II: Sprechen und Sprechen lassen

Sprache, Raum und Erzählen

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

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

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

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

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

5.1.1 Einleitung: Sprache als Erleben, Gebrauch und Modi

Aus pragmatischer¹ Sicht ist Sprache sprachliches Handeln und zugleich ein Element in Interaktionszusammenhängen, in denen Sprache unterschiedliche Funktionen einnehmen kann.

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

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

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

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

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

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

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

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

3 AaO., 20.

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

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

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

5.1.2.1 Sprache als Herausforderung

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

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

5.1.2.2 Sprache als Barriere und Brücke

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

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

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

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

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

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

7 S. aaO., 7–8.

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

5.1.2.3 Sprache als Mittel der Machtausübung

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

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

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

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

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

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

5.1.3 Bilingualität und Multilingualität

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

5.1.3.1 Sprachmodi: Bilingualität und Multilingualität

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

8 Busch: Mehrsprachigkeit, 2021, 20.

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

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

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

5.1.3.2 Bilingualität ist bewusst gewählt: Mitvollzug für viele

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.1.3.3 Sprachliche Verschiedenheit als Ressource

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

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

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

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

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

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

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

5.1.4 Verständigung ist die Basis von Interkulturalität

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

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

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

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

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

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

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

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

5.1.5 Die liturgische Multilingualität: Abbildung und Partizipation

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

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

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

5.1.5.1 Die liturgische Bi- und Multilingualität: die liturgischen Teams

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

15 S. Abschnitt 4.2.3.2.3.

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

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

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

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

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

17 S. hierzu auch Abschnitt 6.2.2.3.

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

5.1.5.2 Die angeleitete Bi- und Multilingualität: die Gottesdienstgemeinde

Die Bi- und Multilingualität im liturgischen Kontext ist jedoch auch mit Blick auf die Gottesdienstgemeinde¹⁸ wichtig. Im Element des Gebets zeigt sich, dass die gewählte Bi- oder Multilingualität im Gottesdienst nicht nur für die liturgisch Anleitenden und Sprechenden gilt, sondern auch der Gottesdienstgemeinde eröffnet werden soll. Die Bi- und Multilingualität, die von den Vorbereitungsteams aus gedacht eine Partizipations- und Verstehensmöglichkeit für alle Teilnehmenden eröffnen soll, wird hier also mit dem Spracherleben der Gottesdienstteilnehmenden ins Verhältnis gesetzt.

5.1.5.2.1 Das *Vater Unser* als synchron multilinguales Gebet

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

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

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

19 S. Abschnitt 4.2.3.3.3.

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

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

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

5.1.5.2.2 Freie Sprachwahl in der Biblestudy

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

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

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

Hezekiah kommt nach vorne und erklärt auf Englisch, dass es nun eine gemeinsame Biblestudy gebe und erklärt das Verfahren. [...] Er erklärt, das Thema heute sei ›Ängste und Hoffnung‹ und er wolle für die Biblestudy die Frage reingeben, welche Angst von der Liste der Ängste, die man hätte, die grösste sei. Er wiederholt die Erklärung für die Biblestudy und die Frage auf Deutsch. Dafür seien sieben Minuten Zeit. Danach können diejenigen, die möchten, einen Gedanken aus der Biblestudy mit allen teilen und dann dafür zum Mikrofon nach vorne kommen. Ich drehe mich zu meiner Banknachbarin und es bildet sich eine kleine Gruppe dort, wo ich sitze, einfach alle, die drum herum sitzen. (HH_TnB_A#4_IGS_o8.08.2021, Abs. 10)

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

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

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

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

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

5.1.6 Multilingualität und Musik²³

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

5.1.6.1 Gesteuerte Vielsprachigkeit: Liedauswahl durch die Verantwortlichen

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

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

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

In Hamburg ist es v.a. Foly Show als Chorleiter, der in dieser Funktion auch an der Vorbereitungsgruppe des IGS teilnimmt und im liturgischen Zusammenhang die Liedauswahl trifft. Im IGS wählen zudem die Bands der ACC und der CAMI selbst die Stücke aus, die sie im Gottesdienst spielen bzw. singen. Dies sind i.d.R., auch entsprechend der Gottesdienstsprache der ACC und der CAMI, englischsprachige Lieder.²⁵ Auf dem Himmelsfels trifft das Team bzw. die Band²⁶ die Auswahl der Stücke. Das Repertoire ist v.a. englisch- und deutschsprachig; dies betrifft sowohl die übernommenen als auch die selbst geschriebenen Stücke.

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

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

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

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

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

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

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

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

5.1.6.2 Multilinguale Lieder in Hamburg: Chorleiter und Chor

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

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

28 S. hierzu den Abschnitt 6.3.2.

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

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

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

5.1.6.3 Multilinguale Lieder: die Wahl der Teilnehmenden

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

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

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

30 S. hierzu Abschnitt 6.3.2.1.

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

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

5.1.7 Fazit

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

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

31 S. hierzu vertieft Abschnitt 6.1.

32 S. hierzu Abschnitt 6.1.2.3.

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

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

5.2 An Ort und Stelle: Verräumlichung als Dimension von Konvivialität

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

5.2.1 Einleitung: Raum, Ressource und Macht

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

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

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

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

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

»Hinweis auf den Aspekt der Macht, der in stabilisierten Verräumlichungspraktiken³⁴ steckt, ist von elementarer Bedeutung für die Praxistheorien, da dieser nahelegt, dass Stabilität und Institutionalisierung von räumlichen Zusammenhängen keine Selbstverständlichkeit, sondern ein Ergebnis von Aushandlungs- und Deutungskämpfen sind.«³⁵

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

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

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

35 AaO., 11.

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

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

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

5.2.2 Ambivalente Deutungen des Raumes: zwischen Leere und Fülle

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

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

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

5.2.3 Der religiöse Raum

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

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

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

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

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

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

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

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

5.2.3.1 Religiöse Räume: die Erlöserkirche in Hamburg

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

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

41 Dies wird im Folgenden ausgeführt werden.

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

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

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

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

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

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

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

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

44 Weitere Aspekte zum IGS beleuchte ich im Abschnitt 6.2.

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

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

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

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

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

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

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

Bishop erzählt, während er mir die Jubelkirche zeigt:

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

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

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

46 Stühle oder Sitzkissen werden nur bei Bedarf aufgestellt.

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

48 AaO., 138.

Er grinst: Ja, ist doch super. Ich meine, allein schon Israel. Dass das der Mittelpunkt des Berges ist und die Kirche abseits weiter oben...

(HF_TnB_E#1_HC_17.10.2021, Abs. 5)

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

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

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

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

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

5.2.4 Der Raum der Begegnung

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

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

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

51 S. hierzu auch Abschnitt 4.1.5.2.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

-
- 54 Einsicht in die praktische Seite dieses Themas bieten z.B. Handreichungen der Landeskirchen zum Thema Vermietung von (Kirchen-)Gebäuden an internationale Gemeinden, s. Ev. Kirche von Westfalen/Ev. Kirche im Rheinland (Hg.): *Gemeinden anderer Sprache und Herkunft*, 2011. Von Seiten der internationalen Gemeinden reflektieren verschiedene Stimmen das Thema kritisch, s. Peter Mansaray: *Relationship between Migrant Churches and the Evangelical Lutheran Church in Germany*, in: *Haus Kirchlicher Dienste der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers* (Hg.): *Glauben leben – vielfältig, international, interkulturell*, Hannover, 2012, 37–39; John Uzu: *Erwartungen von Migrationskirchen an deutsche Landeskirchen*, in: *Neue Regeln in Gottes Wohngemeinschaft. Studententagung zu einer migrationssensiblen Ekklesiologie*, Evangelische Akademie Bad Boll, 1. bis 2. April 2019, Frankfurt a.M.: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP), 2019, 41–46. Claudia Hoffmann benennt aus theologisch-empirischer Sicht das Vermietungsmodell als ein Modell der Beziehungsgestaltung zwischen internationalen und Landeskirchen in der Schweiz. Dieses sei häufig mit asymmetrischen Beziehungen verbunden, s. Hoffmann: *Migration*, 2021, 76–78. Bendix Balke greift das Thema Raum metaphorisch im Kontext ekklesiologischer Überlegungen zu einer integrativen, migrationssensiblen Kirche auf, s. Bendix Balke: *Begrüßung zur EKD-Studententagung »Neue Regeln in der Wohngemeinschaft Gottes. Studententagung zu einer migrationssensiblen Ekklesiologie«*, in: *Neue Regeln in Gottes Wohngemeinschaft. Studententagung zu einer migrationssensiblen Ekklesiologie*, Evangelische Akademie Bad Boll, 1. bis 2. April 2019, Frankfurt a.M.: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP), 2019, 4–5.
- 55 Kritische Reflexionen zum Konzept der Gastfreundschaft im theologischen Kontext bieten Matthew R. Robinson: »Fake Friends«, *Migration und Freundschaft*, in: *Pastoraltheologie* 107 (2018), 333–352; Nagy: *Migration*, 2009, 237–243. Letty M. Russell geht in ihrem Verständnis von Hospitalität von der Gottesbeziehung aus, die sie als Grundlage für die menschlichen Beziehung versteht, s. Letty M. Russell: *Just hospitality. God's welcome in a world of difference*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2009, 18–19; 101–102. Auch Frank Weber nimmt den Begriff der Gastfreundschaft kritisch auf, deutet ihn jedoch mit Russell als Gastfreundschaft Gottes um, s. Frank Weber: *Theologische Grundlagen für eine christliche Jugendarbeit in der Migrationsgesellschaft*, in: Bianca Dümling/Kerstin Löchelt/Germo Zimmermann (Hg.): *Christliche Jugendarbeit in der Migrationsgesellschaft. Begegnungen mit kultureller und religiöser Vielfalt gestalten*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2018, 64–78, hier 73–74.

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

Im Feld wird diesem problematischen Umstand mit einer Umdeutung der verfügbaren Orte und Räume bzw. der Neubesetzung der unterschiedlichen Rollen (als Gäste oder Gastgeber:innen) begegnet. In verschiedenen (diskursiven) Praktiken wird eine Aufhebung der Verhältnisse zwischen Gästen und Gastgebenden in eine (gleichberechtigte) Gemeinschaft hinein evoziert. So werden das Thema Gastfreundschaft und die Rolle der Gastgeber:innen mit einer spezifischen Deutung von Teilhabe verbunden: Die Idee der *Teilhabe am Ort* (im Sinne der Mitgestaltung, aber auch des Besitzes) wird als *Teilhabe an der Gemeinschaft vor Ort* gedeutet. Aus Gästen werden Teilhabende, die zugleich zur Mitarbeit angehalten werden. Dies zeigt sich auf dem Himmelsfels besonders in einem Sprachspiel, in dem von einem »verschenkten Berg«⁵⁷ die Rede ist. In einer kurzen Erzählung wird der Himmelsfels symbolisch durch die Übergabe von gedruckten Visitenkarten an die Teilnehmenden »verschenkt«, mit der Aufforderung, dieses »Geschenk« selbst weiterzugeben.⁵⁸ Dies illustriert die Idee des geteilten Raumes als Teilhabe. Die Aufhebung der Rollen von Gästen und Gastgebenden zeigt sich in der Folge in ritualisierten Konzepten von Gastfreundschaft und der Rolle als Gastgeber:innen. Diese werden scheinbar von vielen, auch nur temporär mitarbeitenden Personen, verinnerlicht und in Praktiken umgesetzt. Die Mitarbeitenden⁵⁹ werden zu Gastgeber:innen, die neue Gäste begrüßen und sie zugleich in die Gemeinschaft aufnehmen (sollen):

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

56 S. Abschnitt 4.1.3.2.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

60 Dies habe ich im Abschnitt 4.3 dargestellt.

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

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

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

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

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

62 AaO., 55.

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

64 Busch, Kraft, 2010, 56.

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

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

5.2.6 Ein Freiraum für Entfaltung und Identifikation

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

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

5.2.6.1 Ein Freiraum für die eigene Entfaltung

Der Himmelsfels wird als Freiraum für die eigene Entfaltung gedeutet. Dies beschreibt den Raum, der für die Teilnehmenden dort geschaffen und angeboten wird und den sich die Teilnehmenden auch zu Eigen machen. Sie nutzen den ihnen zur Verfügung stehenden Raum, probieren sich aus oder bringen eigeninitiativ ihre Fähigkeiten ein. Dieses intentionale Handeln ist mit der Deutung verbunden, dass der Himmelsfels einen Raum für Möglichkeiten biete, um Dinge auszuprobieren und um Begabungen und Talente ausleben zu können, die an anderen Orten häufig keinen Platz finden: »Gebet einer Beteiligten: Danke für den Raum, in dem sich alle hier entfalten können und ungeahnte Talente hervorkommen.« (HF_TnB_D#5_IYSC_O4.O8.2021, Abs. 4)

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

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

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

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

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

5.2.6.2 Identifikation und Aneignung

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

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

67 S. Abschnitt 6.1.2.

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

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

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

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

5.2.7 Verräumlichungsprozesse: materiale Gestaltung und ihre Deutung

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

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

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

69 Dies führe ich im Abschnitt 6.1.5.1 konkreter aus.

des Himmelsfels⁷⁰ wird mittels verschiedener Erzählpraktiken an den Ort geknüpft, dadurch wird der Ort durch Deutung in und durch Materialität und Erzählpraktiken geformt. Darin wird zugleich im Fall des Himmelsfels die Entstehungserzählung und theologische Deutungen des Himmelsfels abgebildet.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.2.7.1 Narrativ des Raumes und materiale Gestaltung⁷¹

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

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

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

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

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

73 S. Abschnitt 4.1.2.2.3.

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

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

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

5.2.8 Fazit

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

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

75 S. hierzu weiter den Abschnitt 5.3.3.1.

76 S. Abschnitt 5.3.

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

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

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

5.3 Nur eine Geschichte? Erzählen als Dimension von Konvivialität

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

5.3.1 Einleitung: Die Relevanz des Erzählens und des Erzählten

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

77 S. hierzu Abschnitt 4.1.4.4.

diese bezogen⁷⁸ und hat ein sprechendes, d.h. handelndes *Subjekt*.⁷⁹ Erzählen geschieht *im sozialen Zusammenhang*: mit bzw. zu einem realen oder imaginierten Gegenüber und auf einen sozialen Zusammenhang bezogen. Das Erzählte kann als Erzählung oder, in verfestigter Form, als *Narrativ* (5.3.3) über den situativen Moment hinaus reichen und Gegenstand des Erzählens werden, der im Feld zirkuliert.

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

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

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

79 S. aaO., 2–4.

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

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

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

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

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

5.3.2 Entstehungserzählungen als Rekonstruktion und Kontextualisierung

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

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

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

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

82 S. Abschnitt 2.2.2.

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

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

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

tion of memory«⁸⁶, die Halbwachs in der Weiterentwicklung seines Konzeptes beschrieben hat. Die aufgezeigte Praktik lässt sich in diesem Zusammenhang deuten. Zum einen hat die Erzählung einen materialen Anhaftungspunkt in den materialen Räumen,⁸⁷ zum anderen ist eine Form der Erinnerungsstradierung innerhalb der Gruppe der Leitenden und weiterer eng verbundener Beteiligter zu beobachten.⁸⁸ Zeitzeugen sind noch vorhanden und tragen zur Weitergabe der Erinnerung in Form einer Erzählung bei.⁸⁹ Der Fokus liegt jedoch noch stark auf der sehr nahen Vergangenheit und ihrer Relevanz für die Gegenwart; eine langfristige, dauerhafte und verfestigte Erinnerung⁹⁰ liegt m.E. noch nicht vor. Dennoch sind für die Praktik, die ich mit den Entstehungserzählungen beschreibe, die Merkmale Gegenwartsbezogenheit und Rekonstruktionscharakter zu attestieren, die in verschiedenen Forschungssträngen zum Prozess des Erinnerns und der Entwicklung eines kollektiven Gedächtnisses zentral sind.⁹¹

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

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

87 S. Abschnitt 5.2.7.

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

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

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

91 S. Erll: *Erinnerungskulturen*, 2017, 6.

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

5.3.3 Das Narrativ des Himmelsfels als verdichtete Erzählung

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

5.3.3.1 Von der Entstehungserzählung zum Narrativ

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

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

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

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

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

5.3.3.2 Die Ritualisierung der Erzählung

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

I: Can you tell me a story that you think is (.) , like, TYPICAL for Himmelsfels (lacht)?

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

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

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

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

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

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

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

96 S. Eitar Zerubabel: *Time Maps. Collective Memory and the Social Shape of the Past*, Chicago, Ill.: Univ. of Chicago Press, 2003; Zerubabel entwirft ein Konzept von Gemeinschaften, die auf eine kollektive, gemeinsame Erinnerung bezogen sind: »*mnemonic communities*« (Zerubabel: *Time*, 2003, 4). Diese Erinnerung reicht weiter als das tatsächliche Erleben und wird durch die Mitglieder über das Stadium einer »echten« Erinnerung hinaus kultiviert. Die Assimilation in eine solche Erinnerungsgemeinschaft hinein geschieht durch eine »existential fusion of one's personal history with that of the communities to which one belongs.« (aaO., 3). Eine ähnliche Dynamik sehe ich in meinen Daten in der Aneignung des Narrativs durch die einzelnen Akteur:innen gegeben.

Meine Verwendung des Begriffs *Erzählgemeinschaft* sehe ich daher auch im Unterschied zum Begriff, wie ihn Heinrich Weinrich geprägt hat, s. Heinrich Weinrich: *Narrative Theologie*, in: *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 9 (1973), 329–334. Er verweist mit der Bezeichnung des Christentums als *Erzählgemeinschaft* (330) auf den Modus des Erzählens als theologische Traditionsform. Theologisches Erzählen ist bei Weinrich auch ein Erzählen des Zukünftigen, noch nicht Geschehenen (332), sodass es dezidiert anders gelagert ist als das Nach-Erzählen und die Wiederholung einer Art von Erinnerung (vgl. Zerubabel), auf das ich die Erzählgemeinschaft im dargestellten Zusammenhang beziehe. S. hierzu auch Thomka: *Narrative Theologie*, 2014, 104.

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

5.3.3.3 Die Prägung einer eigenen Sprache

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

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

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

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

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

97 S. Abschnitt 6.1.5.1.

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

5.3.3.4 Das Narrativ als Ausdruck einer Offenbarungsgeschichte

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

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

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

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

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

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

99 S. auch Abschnitt 5.2.7.

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

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

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

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

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

100 S. hierzu auch Abschnitt 5.2.4.

101 Weth/Ogedegbe: Himmelsfels, 2017, 22.

102 S. Abschnitt 4.2.2.1.

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

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

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

103 S. Abschnitt 4.2.2.2.

104 Zur Narrativen Theologie s. Edmund Arens: Art. Narrative Theologie, in: RGG⁴ online; Niehl: Erzählen, 2016; Thomka: Narrative Theologie, 2014, bes. 99–104. Heinrich Weinrich und Johann Baptist Metz gelten mit zwei Programmtexten 1973 als früheste Befürworter einer Narrativen Theologie, s. Weinrich: Narrative Theologie, 1973; Johann B. Metz: Kleine Apologie des Erzählens, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 9 (1973), 334–341.

5.3.4 Öffentlicher Raum zum Erzählen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.3.5 Wir-Rede

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

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

108 S. Abschnitt 4.1.2.2.3.

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

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

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

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

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

111 Ebd.

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

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

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

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

So that cost/across from the classes, from the food we eat, from the trips we make, and also at the end an intercultural Fest. It's a festivity for me, it was, you know? That after the confirmation, ja, in the church, we came out and we celebrated. We celebrated and we Africans got to dance, we played dance music and we danced together (unv.). And that was just great, the expression of of of community life, you know? (HH_Int_Hezekiah (2)_13.07.2022, Abs. 22)

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

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

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

5.3.5.2 Das Team der Verantwortlichen – Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit¹¹³

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.3.5.3 Gruppenzugehörigkeit und -zusammengehörigkeit

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.3.6 Fazit

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

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

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

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

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

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

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

115 S. hierzu den Abschnitt 7.1.

6. Materialkapitel III: Gemeinsam lernen, beten und singen

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

1 S. Abschnitt 5.2.6.

2 S. Abschnitt 5.1.6.

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

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

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

6.1.1 Einleitung: Christliche Jugendarbeit

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

10 Darauf gehe ich im Abschnitt 6.1.3.2 ein.

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

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

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

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

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

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

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

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

6.1.2 Die gemeindepädagogische Konzeption der Jugendarbeit

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

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

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

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

6.1.2.1 Bildungsarbeit

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.1.2.2 Spezifizierung: Interkulturelle Jugendarbeit

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.1.2.3 Intergenerationalität und Interkulturalität

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.1.3 Aktivitäten in der Jugendarbeit

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

6.1.3.1 Himmelsfels: christliche Jugendarbeit und religiöse Erfahrung

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

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

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

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

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

36 Blauth/Ogedegbe: Jugendcamp, 2018, 214.

37 Ebd.

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

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

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

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

38 AaO., 215.

39 AaO.Ebd., 216.

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

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

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

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

6.1.3.2 Hamburg: Formen lokaler Jugendarbeit

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

angebotenen begleitenden interkulturellen Elterntreffen sind nur gering frequentiert.⁵⁰

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

54 S. hierzu auch die Abschnitte 2.2.4.2 und 4.2.3.2.5.

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

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

hoffte Übergang der konfirmierten Jugendlichen ins SCHORSCH gelingt nur bedingt:

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

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

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

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

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

(HH_Int_Felicitas_12.12.2022, Abs. 49–50)

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

6.1.4 Die Strategie des Interkulturellen Lernens

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.1.5 Die Erfahrung der Jugendlichen

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

6.1.5.1 Gruppendynamiken

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

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

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

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

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

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

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

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

6.1.5.2 Hamburg: Konfi-Kurs und Living By Faith

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.1.5.3 Himmelsfels: Emanzipatorische Jugendarbeit

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

69 S. Abschnitt 5.2.6.1.

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

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

6.1.6 Fazit

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

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

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

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

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

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

6.2 Gemeinsam beten: das Handlungsfeld der gemeinsamen religiösen Praxis

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

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

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

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

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

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

6.2.1 Liturgik und Interkulturalität

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

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

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

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

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

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

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

74 Jörg Neijenhuis: Liturgik. Gottesdienstelemente im Kontext, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, 156. Ausführlich s. Dorothea Haspelmath-Finatti: *Theologia Prima. Liturgische Theologie für den evangelischen Gottesdienst*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014. Ähnlich Bieritz, der von »Sinngestalten« und »Feiergestalten« spricht, s. Bieritz: Art. Liturgik II.

75 Zum Verhältnis zwischen den verschiedenen theologischen Orientierungen und Fundierungen s. Haspelmath-Finatti: *Theologia prima*, 2014; Olaf Richter: Wissenschaftstheoretische Aspekte der evangelischen Liturgik – Versuch einer fundamentalliturgischen Standortbestimmung, in: Wolfgang Ratzmann (Hg.): *Grenzen überschreiten. Profile und Perspektiven der Liturgiewissenschaft*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2002, 101–123.

76 Bieritz: Art. Liturgik II; s. zu dieser Bestimmung Richter, der Kritik an Ansätzen übt, die Liturgie unter Absehung ihrer Qualität als Gottes-Dienst beschreiben wollen, s. Richter: *Aspekte*, 2002, 111–115.

77 S. Hinweise auf den grundlegenden Zusammenhang bei Anita Stauffer: Gottesdienst: Ökumenischer Kern und kultureller Kontext, in: Dies. (Hg.): *Christlicher Gottesdienst: Einheit in kultureller Vielfalt*, Hannover: Lutherisches Kirchenamt Hannover, Referat für Gottesdienst, 1997, 12–28, hier 17–18; Bieritz (Bieritz: Art. Liturgik II); Langer (Jens Langer: *Gottesdienst und Kultur*, in: Hans-Christoph Schmidt-Lauber (Hg.): *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, 591–604) und Bieler (Andrea Bieler: *Gottesdienst interkul-*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.2.2 Liturgieformen

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

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

6.2.2.1 Himmelsfels: Gebetszeiten und Gottesdienstgelegenheiten

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

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

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

6.2.2.2 Hamburg: Der Internationale Gospel-Gottesdienst

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

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

⁹⁰ AaO., 118.

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

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

6.2.2.3 Kleinste liturgische Formen: Segen und Gebet

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

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

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

92 S. Abschnitt 4.2.3.2.6.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Eine Teamerin erzählt mir:

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

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

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

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

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

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

96 Deeg/Plüss: Liturgik, 2021, 459.

97 S. aaO., 458.

98 Deeg: Gottesdienst, 2014, 56.

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

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

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

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

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

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

6.2.2.4 Die Pluralität der Traditionen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.2.3 Die Liturgische Theologie

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

6.2.3.1 Himmelsfels: Gemeinschaft im Gebet

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

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

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

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

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

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

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

6.2.3.2 Hamburg: Partizipation und interkulturelle Kirche-Sein im Gottesdienst¹⁰³

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.2.3.2.1 Partizipation¹¹⁰

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.2.3.2 Deutung: Interkulturelle Kirche-Sein im Gottesdienst

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

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

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

6.2.3.3 Strategien der Liturgiefindung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

118 Gleiches gilt für den Himmelsfels. Diesbezüglich ist die Beobachtung festzuhalten, dass das *Vater Unser* in SaM und in den gelegentlich gefeierten Gottesdiensten gesprochen wird, in den anderen Gebetszeiten hingegen nicht. Dies entspricht der Relevanz, die das *Vater Unser* in den jeweiligen zugrundeliegenden Liturgietraditionen hat.

119 S. z.B. Kahl: Praxis, 2016, 28–31 und in derselben Handreichung Woldemar Flake/Fritz Baltruweit (Hg.): Wege zu interkulturellen Gottesdiensten. Impulse für die Entwicklung von Gottesdiensten: Dokumentation, Reflexion, Hannover: Haus Kirchlicher Dienste der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers, 2016, 16–19.

120 Insbesondere die Pluralität der Theologien, die Dekonstruktion eines Deutungsmachtmonopols und eine Offenheit und wertschätzende Haltung.

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

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

6.2.3.2.4 Dialogpredigt und Vorbereitungstreffen

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

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

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

121 S. hierzu auch den Abschnitt 4.2.3.2.1.

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

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

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

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

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

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

6.2.3.3 Biblestudy

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.2.4 Die Erfahrungsperspektive

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.2.5 Fazit

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

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

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

128 S. hierzu den Abschnitt 2.2.5.

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

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

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

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

6.3 Gemeinsam Gott loben: Musik als Handlungsfeld

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

6.3.1 Einleitung: Christliche Musik und Kirchenmusik

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.3.2 Musik als Handlungsfeld

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

6.3.2.1 Hamburg

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

144 S. auch den Abschnitt 5.1.6.2.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

151 S. aaO., 119.

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

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

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

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

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

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

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

6.3.2.2 Himmelsfels

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.3.2.3 Die Bedeutung der Musik

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.3.3 Dynamiken des Musicking

6.3.3.1 Musicking: Produktion, Rezeption und Resonanz

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

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

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

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

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

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

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

Legende: Produktionsgemeinschaft (PrG) Rezeptionsgemeinschaft (RzG) Resonanz – neues entsteht (Rs) Handlungsanweisungen (in der Musik) (Ha)	
Wir sitzen [in Israel] auf dem Boden auf Sitzkissen. Der Boden ist warm. Ich sitze [...] am Rand auf dem Boden und schaue von der Seite in den Raum und auf die Band und die Gruppe. Lukas, [Name1], eine weitere Person machen Musik – »steht mal ruhig alle auf«. Die Stimmung ist ein bisschen erwartungsvoll und aufgeregt, aber viele scheinen zu wissen, was kommt, und sich drauf zu freuen. Als sie anfangen zu spielen, sind viele sofort dabei – sie zögern nicht, singen und grölen mit, klatschen und bewegen sich. Es ist laut, ein bisschen chaotisch. Die Aufmerksamkeit ist nach vorne gerichtet, Nebengespräche gibt es eigentlich gar nicht. Die Lieder sind bis auf eines offenbar fast allen bekannt, die meisten singen laut und machen die Bewegungen mit, nur bei einem ist es ruhig im Raum, weil wenig mitgesungen wird. Es wird bei einem Lied getanzt, in dem der Text sagt: aus Freude tanzen vor Gott. Viele tanzen paarweise im Kreis, haben sich beieinander eingehakt. Sie tanzen über die Sitzkissen am Boden hinweg und darauf herum, manche gehen direkt auf andere zu, manche tanzen nur mit den Nachbar:innen.	PrG beginnt RzG reagiert; nimmt Musik auf und singt/bewegt sich eigeninitiativ Ha gibt etwas vor, das in RzG aufgenommen wird: PrG und RzG sind über Text und Bewegung verbunden; Ha wird musikalisch prod. und rezip. gemeinsam umgesetzt
Ich singe mit, halte mich sonst aber eher zurück. Ein Lied kenne ich aus den anderen beiden Camps gut, die anderen sind mir neu. Fast bin ich ein bisschen überrascht: Es gibt offenbar ein anderes bzw. erweitertes Liedrepertoire als das, was ich bisher kennengelernt habe. Hat es auch mit den Gruppen zu tun, welche Lieder gespielt werden? [...] Der Unterschied zum IYSC mit deutlich älteren Teilnehmenden wird mir hier deutlich.	PrG reagiert auf die Zusammensetzung der RzG

Nach drei Liedern sagt Lukas: »Setzt euch mal ruhig hin, jetzt singen wir ein Lied für euch.« Es wird ruhiger. Einige aus der Gruppe der Teilnehmenden singen wieder mit, andere hören nur zu. Englische Texte sind z. T. für die Jüngeren offenbar nicht verständlich, v. a., wenn sie neu sind, merke ich. Bei den jüngeren Kindern ist mein Eindruck, dass sie z. T. die englischen Wörter mitsingen, nachsingen, ohne sie tatsächlich sprechen zu können. Lukas verspricht: »Das übersetzen wir später mal.«	PrG zieht Grenze ein: Zusingen, performativ: Segnung.
---	--

(HF_TnB_E#1_HC_17.10.2021, Abs. 9)

Im zweiten Beispiel (Tabelle 2) sind die Dynamiken etwas anders gelagert. Die Produktionsgemeinschaft musiziert anfangs *eher allein*, dies ändert sich, als eine zweite Gruppe (Hannah, Hezekiah und die Konfirmand:innen) zur Rezeptionsgemeinschaft dazu stößt. Die Mitglieder der Produktionsgemeinschaft *interagieren untereinander*. Sie interagieren in *musikalischer* Hinsicht (z.B. in der Reaktion auf das Dirigat), aber auch in *sozialer* Hinsicht, wenn die Sänger:innen lächeln oder mit Bewegung auf ihr eigenes Singen und die Begleitmusik reagieren. Der Text des Liedes legt z.T. bestimmte Bewegungen nahe (die Hände heben bei »higher«). Die Produktionsgemeinschaft animiert jedoch auch die Rezeptionsgemeinschaft und fordert sie durch Gesten auf, *mitzumachen* und zeigt auch an, *aufwelche Weise* die Rezeptionsgemeinschaften mitmachen soll (Rhythmus des Klatschens). Mit der Zunahme der Intensität des Klatschens entsteht eine Resonanz, der Rhythmus der Musik wird nun auch durch das Klatschen der Rezeptionsgemeinschaft getragen. Mit der Begleitmusik endet zugleich diese Resonanz. Die Rezeptionsgemeinschaft verlässt den Rhythmus und applaudiert als Dank und Anerkennung der Produktionsgemeinschaft, die nun wieder *als Produktionsgemeinschaft alleinsteht*.

Tabelle 2: Beispiel II – Hamburg: Konfirmationsgottesdienst, Musik zum Einzug der Konfirmand:innen; Produktions- und Rezeptionsdynamiken (Hamburg)

Legende: Produktionsgemeinschaft (PrG) Rezeptionsgemeinschaft (RzG) Resonanz – neues entsteht (Rs)	
Dann beginnt die Band zu spielen und der Chor zu singen. Die Gemeinde steht auf. Foly Show singt und tanzt, eine Sängerin steht vorne vor dem Chor mit dem Rücken zur Gemeinde und macht die Bewegung vor als »Animation«. Die Sänger:innen schauen auf sie und bewegen sich einheitlich, die Gewänder wogen dabei ein bisschen mit.	PrG beginnt
Währenddessen ziehen Hezekiah und Hannah mit den Konfis ein, Hezekiah und Hannah vorneweg, bis sie vor ihren Stühlen angekommen sind, dort bleiben sie stehen, klatschen und manche bewegen sich im Rhythmus dazu. Die Stimmung beim Einzug ist toll, es ist laut, fröhlich, festlich; die Musik ist lebendig und mitreissend, (ich habe das Stück auch mit ihnen gesungen, ich glaube, es ist »Jesus is«, im Refrain kommt: He is the truth, the life, the way) fast alle klatschen mit. [...]	RzG wird konstituiert: Zu einer bestehenden Gruppe kommt eine weitere dazu. RzG nimmt Rhythmus von PrG auf.
Beim Chor ist viel Bewegung zu sehen: koordiniert und im Rhythmus gemeinsam schwingend, manchmal auch in individueller Bewegung, die Hände zur Seite oder nach oben gereckt (z. B. beim Wort »higher«); sie reagieren auf Foly Show und seine Bewegungen und nehmen die Call-and-Response-Gesänge quasi körperlich auf. Sie lachen oder lächeln, einige klatschen und animieren die Gemeinde zu klatschen (manche klatschen vor ihrem Körper, andere heben die Hände über ihren Kopf). Eine Person scheint manchmal sehr innerlich in den Gesang eingetaucht und reckt dann die Hand über den Kopf Richtung Decke, taucht dann wieder in die Gruppe Sänger:innen ein. Sie stehen in zwei Gruppen: links, auf der Taufsteinseite die Männer vor einem Mikrofon, rechts die Frauen (eine deutliche grössere Gruppe) hinter zwei Mikrofonen. Wechselspiel zwischen Foly Show und Chor: es groovt, es swingt. Foly Show gibt ein Zeichen und geht in der Musik auf, schaut beim Singen manchmal zur Decke und lacht. Der Chor antwortet mit den entsprechenden Gesangseinwürfen, in den Gesichtern kann man Freude lesen. Sie schauen auch immer auf Foly Show, dann wieder in die Gemeinde. [...]	PrG reagiert untereinander; hat kollektive und individuelle Bewegung. PrG bemüht sich, RzG zu aktivieren. Interaktion innerhalb der PrG; musikalisch vorgegeben: Dirigat

In der Gemeinde ist zu sehen, dass manche sich bewegen und laut hörbar den Rhythmus mitklatschen, manche klatschen nur. Es wurde von vorne angezeigt, wie wir klatschen sollen: einzelne Chormitglieder haben zu Beginn die Arme hoch erhoben und den Klatschrhythmus angezeigt. Band, Chor, Rhythmus des Klatschens steigern sich und enden nach einem Finale. Foly Show dirigiert das Ende und die Musik sowie der Gesang hören auf. Sofort branden Jubel und Applaus auf, der Klatschrhythmus löst sich auf. Die Gemeinde setzt sich.	RzG hat die Aufforderung von PrG aufgenommen; die Musik wird nun von beiden G gemeinsam gestaltet. RzG zieht sich in ihre alte Rolle zurück; Dank an PrG mit Applaus
---	--

(HH_TnB_A#6_Konf_12.09.2021, Abs. 10)

Ich möchte nun drei Aspekte vertiefen, die in den exemplarisch dargestellten Szenen anklingen. Die *Interaktionsdynamiken* der Produktions- und Rezeptionsgemeinschaften; den *musikalischen Charakter* der verschiedenen Genres und die *räumliche Dimension*.

Erstens werden nicht nur *zwischen den Produktions- und Rezeptionsgemeinschaften*, sondern auch *innerhalb der Produktionsgemeinschaften* Interaktionen sichtbar. Die Mitglieder reagieren aufeinander und nehmen einander im Moment des gemeinsamen Musizierens leiblich wahr. Teilweise geschieht dies auch innerhalb der Rezeptionsgemeinschaften, dies wird aber in den dargestellten Szenen nicht deutlich sichtbar.¹⁷⁰ Es entstehen *Resonanzen* zwischen den Produktions- und Rezeptionsgemeinschaften, wenn Produktions- und Rezeptionsgemeinschaften beginnen, ineinander überzugehen, weil das Klatschen den Rhythmus mitbestimmt oder im Tanzen der Liedtext zum Ausdruck gebracht wird.¹⁷¹

Zweitens nutze ich die oben dargestellten, etwas pauschalisierten Charakteristika von Gospel- und Lobpreis-Musik, um die leicht unterschiedlichen Rezeptionsweisen aufzuzeigen, die im Vergleich zu beobachten sind. Im Beispiel

170 In anderen Szenen zeigt sich dies z.B. sehr deutlich: »Die Stimmen singen nacheinander die sehr kurze Strophe jeweils alleine; Sopran und Tenor sind nur wenige und werden, während sie singen, mit Jubelrufen der anderen angefeuert.« (HH_TnB_B#4_Chor_12.08.2021, Abs. 10)

171 Diese Resonanz hat Ähnlichkeiten mit dem, was im *collaborative musicing*, einer Theorie, die der New Musicology zuzuordnen ist, als »neue soziale Atmosphäre« bezeichnet wird, s. Koll: Kirchenmusik, 2016, 215–216.

II ist der Call-and-Response-Charakter zu erkennen, den ich in 6.3.2.1 angesprochen habe. Der Chorleiter singt und der Chor antwortet. Die Gemeinde, die mitsingt, kann in den Response-Teil einstimmen. Die Aufforderung zum Mitklatschen und Mitbewegen durch einzelne Chormitglieder bringt zwar eine neue Dynamik zwischen den Produktions- und Rezeptionsgemeinschaften hervor, die Aufmerksamkeit bleibt insgesamt aber eher nach vorne auf den Chor ausgerichtet. Im Beispiel I sticht die Interaktion zwischen den Einzelnen in der Rezeptionsgemeinschaft stärker hervor. Zwar gibt es einen direkten Bezug zur Band, die spielt und singt, die Band tritt aber im Gesamtgeschehen stärker zurück, als die Teilnehmenden beginnen zu singen, zu klatschen und zu tanzen. Die *aktive Rezeption*, die weniger auf Aufforderung und Anweisung der Bandmitglieder wartet, und als musikalisches Charakteristikum eher der Lobpreis-Musik zuzuordnen ist, wird hier erkennbar.

Drittens ist auch ein Einfluss der *räumlichen Bedingungen*, die ich in der Darstellung der Beispiele nicht näher ausgeführt habe, auf die akustische Dimension des Musicking anzunehmen. In Hamburg findet der Gottesdienst in einer Kirche statt. Die Gottesdienstteilnehmenden sitzen in feststehenden Bankreihen, der Gospelchor positioniert sich auf den Stufen des Altarraumes. Dadurch ist bereits eine räumliche Distanz hergestellt, die für eine Resonanz zwischen der Produktions- und Rezeptionsgemeinschaft erst überwunden werden muss. Auf dem Himmelsfels hat die Band sich an der rückwärtigen Wand eines Gebäudes aufgestellt, die Teilnehmenden sitzen direkt vor ihnen auf dem Boden auf Sitzkissen, die im Verlauf der Szene schnell zur Seite geschoben werden. Zwischen der Band und den Teilnehmenden besteht so eine deutlich grössere räumliche Nähe. Eine räumliche Distanz entsteht, wenn bei gutem Wetter oder sehr grosser Teilnehmendenzahl diese nicht im Raum, sondern davor auf einem grossen Platz sitzen und durch die geöffnete Vorderfront des Gebäudes schauen, in dem die Band sich positioniert.

Die Deutung darüber, *was Musik ist*, ist mit der Aufnahme der rezeptionsästhetischen Perspektive zu den Rezipierenden hin verschoben bzw. geöffnet. Diese Weitung des Verständnisses von Musik legt einen Fokus auf *Musik als Prozess*, auf die Dynamik zwischen Produktions- und Rezeptionsgeschehen, die die Musik interagierend hervorbringen. In der Abkehr von der werkästhetischen Betrachtung liegt damit auch eine kritische Öffnung hin zu einer Beteiligung aller Anwesenden. Alle sind am Prozess des Musizierens beteiligt, auch, weil es keines Vorwissens dazu bedarf. Diesen Punkt nehme ich im Folgenden in Zusammenhang mit der Zugehörigkeit zur Produktionsgemeinschaft und der Verfügbarkeit von Produktionswissen auf.

6.3.3.2 Ästhetische Dimensionen

In der Analyse habe ich weitere, ästhetische Dimensionen herausgearbeitet, die die Perspektive auf Musik als Musicking erweitern.

Die *akustische Dimension* zeigt sich in der Entstehung einer *Klanggemeinschaft*. Eine Klanggemeinschaft als eine *akustisch wahrnehmbare Verdichtung in einer Situation* (z.B. beim Singen im Chor) entsteht, wenn aus einer *Vielstimmigkeit* (in einem doppelten Sinn: Stimmen einzelner Personen und musikalische Singstimmen) ein *gemeinsamer Klang* wird. Die Vielstimmigkeit, die zu einem gemeinsamen Klang verschmilzt, bleibt aber bestehen, sie stellt sich wie eine Kippfigur dar. Je nachdem, auf welche Seite das Hören ›kippt‹, hört man die Vielstimmigkeit oder den Gesamtklang. Zugleich hat die Klanggemeinschaft eine räumliche Ausdehnung. Der entstehende Klang umgibt die, die ›in ihm‹ stehen.

Ich nehme gemeinsamen mit ca. 50 anderen Personen an einem Gospel-Workshop im Rahmen der Langen Nacht der Kirchen in Hamburg teil.

Bei der Liedzeile ›How great you are‹ ist das ganz besonders eindrücklich, weil wir die einstimmig singen und Foly Show sagt: ›Wir brauchen gar keine Mehrstimmigkeit mehr!‹ Die vielen Stimmen, die unterschiedlich klingen und jetzt das gleiche singen, bringen gemeinsamen einen warmen, vielfältigen Klang hervor. Das scheint Foly Show gemeint zu haben, dass die Einstimmigkeit hier einen vollen Klang erzeugt, der so für sich stehen kann. Der Klang hat Klarheit, weil er einstimmig ist, ohne Verzierungen in der Melodie oder auffällige Wechsel in den Notenlängen.

(HH_TnB_B#9_AZB_18.09.2021, Abs. 13)

Eine zweite Dimension beschreibt Dynamiken rund um die *Beteiligung* (*Participation*) am Produktionsgeschehen, d.h. am gemeinsamen Singen und Musizieren, und die *Bedingungen dieser Beteiligung*. Dabei sind zwei Aspekte wichtig. Zum einen fordern einzelne Musiker:innen zur Beteiligung verbal auf. Die Angesprochenen müssen sich dementsprechend verhalten – sie machen mit oder entziehen sich der Aufforderung.

Im Rahmen der Langen Nacht der Kirchen in Hamburg beteiligt sich auch der Gospelchor bzw. der Chorleiter mit einem Workshop. Dieser findet in einer Kirche statt. Zu Beginn sollten sich alle Anwesenden in Stimmgruppen aufteilen.

Foly Show kommt die Stufen hinunter, steht vor den Bänken des Sopran und läuft dann den Mittelgang hinunter. Er spricht die Leute an, die vereinzelt noch in den hinteren Bänken sitzen, vor allen Dingen die Frauen: ›Welche Stimme singen Sie? Machen Sie mit!‹ Den Protest einzelner, dass sie gar nicht singen wollten, übergeht er freundlich lachend und schickt die Frauen in die Bankreihen weiter vorne. Die ersten Frauen stehen auf, gehen in den Alt, Foly Show kommentiert das: ›Oh sorry, ich wollte ja eigentlich euch (den Sopran) verstärken!‹. Ein Paar sitzt ganz weit hinten, sie waren schon vorher da. Foly Show spricht die Frau an: ›Wo singen Sie?‹ Sie wehrt ab, sie wisse gar nicht, welche Stimme sie sei. Foly Show sagt: ›Eher höher oder eher tiefer?‹ – ›Tief!‹ – ›Alt, bitte, kommen Sie nach vorne.‹ Sie protestiert noch, während sie aufsteht und sich einen Platz weiter vorne sucht. Soweit ich es sehen kann, macht sie danach auch mit. Eine andere Frau, die Foly Show in den Alt geschickt hat, geht schnell auf ihren vorherigen Platz weiter hinten in der Kirche zurück, als Foly Show sich umdreht und wieder nach vorne geht. (HH_TnB_B#9_AZB_18.09.2021, Abs. 11)

Zum anderen stellt die Teilhabe am Wissen, das zur Produktion benötigt wird (z.B. der Text, die Melodie) ein Kriterium dar, an dem sich die aktive Partizipation und damit die Zugehörigkeit zur Produktionsgemeinschaft entscheiden kann. Ich nenne dieses Wissen *Produktionswissen*. Die Partizipation wird versucht, über eine Niedrigschwelligkeit des erforderlichen Produktionswissens zu ermöglichen. So wird z.B. der Liedtext ohne Noten per Beamer oder Tageslichtprojektor im Gottesdienst (Hamburg) und den Gebetszeiten (Himmelsfels) für alle lesbar an die Wand geworfen, sodass die Kenntnis des Notenlesens nicht erforderlich ist. Einen anderen Aspekt bringt eine Sängerin zum Ausdruck, die mich vor einem Gottesdienst fragte, ob ich, weil ich sonst ab und an an den Proben des Gospelchores teilnehme, gleich im Gottesdienst mitsingen werde: ›Ob ich nicht mitsinge, will sie wissen.‹ ›Ne, so sicher bin ja doch nicht. Und den Text kann ich gar nicht.‹ sage ich. ›Ach egal, Hauptsache, der Spass stimmt.‹ antwortet sie. (HH_TnB_A#3_IGS+AZB_08.05.2022, Abs. 6) Nicht die genaue Befolgung des Textes, vielleicht auch nicht der Melodie, ist ausschlaggebend, um mitmachen zu dürfen. Die gemeinsame Freude und das gemeinsame Musizieren bestimmen den Modus der Beteiligung. Partizipation wird also durch verschiedene Merkmale versucht zu ermöglichen: Die aktive Aufforderung und Einladung; eine Niedrigschwelligkeit des Vorwissens (des Produktionswissens) und der Fokus auf den Prozess des gemeinsamen Musizierens statt einer werkästhetischen Orientierung, die die ›richtige‹ musikalische Aufführung in den Vordergrund stellen würde.

Drittens zeigt die Dimension *Musik als körperliche Bewegung* das Zusammenspiel von Musik, Gesang und Bewegung auf. Darin wird noch einmal deutlich, was die oben dargestellten Dynamiken des Musizierens schon angedeutet haben. Die körperlich erlebte und ausgedrückte Musik, der Wiederhall der Musik im Körper der Beteiligten, zeigt sich in einer gemeinsamen Bewegung des Chores, der sich koordiniert im Takt bewegt, dann aber auch, indem sie immer wieder in spontanen Bewegungen individuell auf die Musik und ihr Singen reagieren. Die Musik kann ausserdem die Zuhörenden zu Bewegung motivieren: Sie beginnen, sich im Rhythmus zu bewegen oder in Bewegung und Klatschen des Chores einzustimmen. Georg formuliert die Energie und die Wirkung, die die Musik auf ihn hat: »[U]nd, und das sind halt ganz vi/- das ist halt ganz viel, was bei GafA passiert, du tanzst einfach. Du wolltest eigentlich noch nicht mal aufstehen, ja? (lacht) Aber dummerweise TANZT du auf einmal, weil die, die das machen, so ansteckend sind.« (HF_Int_Georg_16.02.2021, Abs. 86)

Eine weitere Dimension, die ich im Kontext der Dynamiken des Musizierens in den Blick nehmen möchte, ist die *Atmosphäre*. »Atmosphere« refers to a feeling, mood, or Stimmung that fundamentally exceeds an individual body and instead pertains primarily to the overall situation in which bodies are entrenched.¹⁷² Friedlind Riedel führt aus, dass in der Betrachtung von Atmosphäre verschiedene »modes« einbezogen werden können, dazu zählt sie auch Musik und Klang.¹⁷³

Ich verstehe daher den Zusammenhang von Klang, Raum, Körperlichkeit (Bewegung) und Stimmung als *Atmosphäre*. In der Analyse zeigte sich dies z.B. im Zusammenspiel zwischen einer ruhigen Ballade, einer Abnahme der Lautstärke und eine Verringerung (oder ein Ausbleiben) von Bewegung und Klatschen bei den Zuhörenden. Das Gegenmoment wird in einer Verdichtung der Atmosphäre sichtbar, wenn die Intensität und Lautstärke der Musik und des Singens zunehmen, der Klang den Raum mehr und mehr füllt und die Zuhörenden immer stärker in Bewegung kommen und in die Musik verbal und non-verbal einstimmen.

Der Gospelchor kommt wieder nach vorne und stellt sich im Altarraum auf. Das Lied, das sie jetzt singen und spielen, ist ruhiger und bedächtiger, auch

172 Friedlind Riedel: Atmosphere, in: Christian von Scheve/Jan Slaby (Hg.): *Affective Societies. Key Concepts*, London: Routledge, 2019, 85–95, hier 85.

173 S. aaO., 91–92.

langsamer als das erste. Die Stimmung ist nicht so explosiv-fröhlich, sondern andächtig und entspricht so auch der Stimmung, die im Raum zu spüren ist: Die Begrüssung war noch begeistert und beschwingt vom Einzugs und der Musik, das Gebet hat fokussiert und Ruhe reingebracht, die spiegelt sich jetzt in der Musik. (HH_TnB_A#6_Konf_12.09.2021, Abs. 14)

Die Atmosphäre trägt damit eine Perspektive zur Betrachtung des Musizierens bei, die stärker auf das Gesamtgeschehen gerichtet ist und danach fragt, wie die Stimmung, die durch die und in der Musik im Raum entsteht, Wirkung auf die Einzelnen hat. Hermann Schmitz betont die Wirkung der Atmosphäre, die sich darin äussert, dass sie überindividuell auf die Körper im Raum wirkt.¹⁷⁴ Birgit Abels hebt die leibliche Rezeption hervor, die sie als Wirkung der Musik durch oder im Sinne einer Atmosphäre versteht. Dies zeigt sich v.a. in den *Bewegungssuggestionen*, die sich als gemeinsame Erfahrung der Körper in der Bewegung im Raum äussern.¹⁷⁵ Dennoch besteht die Reaktion auf die Atmosphäre nicht notwendigerweise in einem Einstimmen; einige werden zwar der Atmosphäre folgen, andere aber werden sich ihr, mindestens innerlich, entziehen, weil sie z.B. die Atmosphäre nicht ertragen können oder weil sie ihr nicht zustimmen.¹⁷⁶ Dies zeigt sich auch in den Dynamiken des Mitmachens und der Distanzierung, die ich im Abschnitt 6.1.5.1 aufgezeigt habe. Während eini-

174 S. allgemein Hermann Schmitz: *Atmosphären*, Freiburg, München: Verlag Karl Alber, 2020; Anna Blume/Christoph Demmerling: *Gefühle als Atmosphären? Zur Gefühlstheorie von Hermann Schmitz*, in: Hilge Landweer (Hg.): *Gefühle – Struktur und Funktion*, Berlin: Akademie Verlag, 2007, 113–133; Demmerling/Landweer: *Philosophie*, 2007, 189–190.

175 Birgit Abels: *Von Kühn und Hasen. Der Tagtraum von der Autonomie »der« Musik (und einige Gedanken zu deren Eigenästhetik)*, in: Nikolaus Urbanek/Melanie Waldfuhrmann (Hg.): *Von der Autonomie des Klangs zur Heteronomie der Musik. Musikwissenschaftliche Antworten auf Musikphilosophie*, Stuttgart: J.B. Metzler, 2018, 87–101, hier bes. 92–95. Sie verweist auch explizit auf Schmitz.

176 So auch Riedel: »Even when the musical affect does not resonate with an individual's emotional state, i.e. when an affect »fails« to be transmitted, the atmosphere is not simply defused. A particular atmosphere can still be noticed (cf. Moisala et al., 2014) as a homogenising mood, one that implicates even those individuals who do not find themselves entrained or who actively resist the affective grip.« (Friedlind Riedel: *Atmospheric relations: theorising music and sound as atmosphere*, in: Friedlind Riedel/Juha Torvinen (Hg.): *Music As Atmosphere. Collective Feelings and Affective Sounds*, Milton: Taylor & Francis Group, 2020, 1–42, hier 17.

ge in die Musik einstimmen, ziehen sich andere zurück, beobachten die Szene aus der Distanz oder beschäftigen sich mit etwas anderem.

Die Band spielt Musik, [Name2], der in der Zwischenzeit auch gekommen ist, spielt Klavier. Die meisten stehen in Reihen vor der Bühne, tanzen mit, singen laut, klatschen und winken. Wenn sie alle gemeinsam singen, ist ein Klangchor zu hören, der harmonisch wirkt, fröhlich und ausgelassen klingt. Manche heben beim Singen einen Arm in die Höhe, tanzen auf der Stelle [...]. Manche setzen sich auf die Bänke, die weiter hinten auf *Eschkol* stehen, hören nur zu oder unterhalten sich. (HF_TnB_D#2_IYSC_01.08.2021, Abs. 13)

Insgesamt bedeutet die Wahrnehmung der Atmosphäre eine Erweiterung der analytischen Betrachtung der Dynamiken des Musizierens, die über die direkten Produktions- und Rezeptionsdynamiken hinausgeht.

6.3.4 Theologie und religiöse Erfahrung

In der Analyse zeigte sich, dass für die Akteur:innen eine dezidiert theologische Dimension von Musik und die religiöse Erfahrung darin eine wichtige Rolle spielen. Beides stellt Reflexionsprozesse der Akteur:innen dar. Mit *Theologie* bzw. *theologisch* beziehe ich mich im Folgenden auf formulierte Überzeugungen und Deutungen, die mit den Liedtexten verbunden sind. Mit dem Begriff *religiöse Erfahrung* beschreibe ich Erfahrungen der Akteur:innen, die diese als religiös deuten.

Die Musik hat für die Akteur:innen erstens die Bedeutung als textlicher Ausdruck von Theologie. Hier ist der Schwerpunkt auf die theologisch-inhaltliche Komponente und die Vermittlung dieser Inhalte relevant. Zweitens stellen die Himmelsfels-Lieder eine konkrete theologische Ausdrucksform dar, die ich eingehender betrachte. Drittens kommt die Musik als religiöse Praxis und Erfahrung in den Blick. Hier spielt v.a. die Erfahrung der Akteur:innen eine Rolle, die dem gemeinsamen Singen und Musizieren religiöse Erfahrungen zuschreiben.¹⁷⁷ Es wird jedoch deutlich, dass beide Perspektiven auf Musik nicht trennscharf voneinander abgrenzbar sind.

177 Eine solche Grobgliederung nimmt auch Krummacher vor, indem er Kirchenmusik im Kontext der Kommunikation des Evangeliums einordnet, s. Krummacher: Kirchenmusik, 2020, 20–23.

6.3.4.1 Die Musik als Ausdruck von Theologie

Die Akteur:innen messen den Texten der Lieder einen hohen Stellenwert zu, da sie die theologischen Inhalte für zentral erachten. Sie klassifizieren die Musik als *Medium der Verkündigung*.

[N]ichtsdestotrotz is' da so die Essenz, was da drinsteckt, ne, in den Texten in den Liedern und auch in dem, was da tranfo/transportiert wird, ist das gleiche, ne. Das is' einfach so dieses, diese Einheit, die entsteht und letztendlich ist die Intention von allen ja, vom allem, sei es jetzt das, was in der Bibel steht oder auch das, was wir singen, ist das man, ja, (.) es geht um die Freude, es geht um's Miteinander, um um die Liebe, um um das Eins-Sein und miteinander auch um's Vergeben und so, ne. (HH_Int_Mexican_08.05.2022, Abs. 16)

Für die Akteur:innen liegt in der Verbindung von Texten und Musik eine besondere Qualität, die einen anderen Zugang zur christlichen Botschaft vermittelt:

[D]aher (.) und merk, dass ich dann plötzlich Te/also ich wieder, dass diese Texte eben was (.) was aussagen. Also mir hat das geholfen mir Texte zu merken, weil ich früher eigentlich, also Dinge eher musikalisch angehe und eigentlich Texte für mich bislang immer so so Beiwerk waren. Also und ist glaub ich eher, also m/ja, weiss nicht musikalisch oder so in Tönen denke, als denn in Worten und [...] das ist aber jetzt tatsächlich, also durch den Chor wieder anders geworden, also dass ich (.) dass ich die, vielmehr von den Texten und von den Bedeutungen und so, dass ich damit viel mehr anfangen kann. (HH_Int_Philipp_01.12.2022, Abs. 26)

Die Musik, die sie singen, hat für die Akteur:innen also aufgrund ihres Inhalts eine besondere Bedeutung. Dies bedeutet jedoch nicht immer Zustimmung. So formulieren Akteur:innen auch eine kritische Distanz zu den theologischen Liedtexten:

[A]lso es ist zwar schön, wenn der Text da projiziert wird, aber ich GLAUBE, dass einige – die gehen da zu sehr mi'm Kopf dran, wenn die das dann LESEN und so, mit dem Redeemer, mit dem ERLÖSER oder omnipotent oder so, dann denken die sich auch so ›Hä?‹, so, ›Irgendwie komm' ich nich' mit, kann ich mich nich' umgehen‹, irgendwie so. (HH_Int_Mexican_08.05.2022, Abs. 16)

Die hohe Relevanz, der der inhaltlich-theologischen Vermittlungsfunktion der Musik attestiert wird und für die sie auch von den Akteur:innen in Anspruch genommen wird, wird also auch kritisch gesehen. Die Inhalte der Liedtexte beeinflussen die Erfahrung mit der Musik. Sie eröffnen für die einen einen vertieften Zugang zu der dahinter liegenden Bedeutung, für die anderen sind sie ein Grund, sich dem musikalischen Geschehen zu entziehen.¹⁷⁸

In theologischer Hinsicht spielt das Musizieren in der Liturgie eine zentrale Rolle. So wird der Kirchenmusik ein Verkündigungscharakter zuerkannt.¹⁷⁹ Hinsichtlich der Frage, ob und wie Musik über den Text hinaus einen solchen Verkündigungscharakter hat, lassen sich unterschiedliche Ansatzpunkte feststellen.¹⁸⁰ Christoph Krummacher verortet die Kirchenmusik im Rahmen der Kommunikation des Evangeliums, die es erlaube, über den textlichen Vermittlungsaspekt hinaus ästhetische Erfahrungen (als Anschluss für religiöse Erfahrungen) in den Blick zu nehmen.¹⁸¹ Harald Schroeter-Wittke geht einen etwas anderen Weg und fragt nach der theologischen Resonanz von musikalischen Elementen wie Rhythmus oder Klang.¹⁸² Beide Perspektiven werden in

178 Das habe ich im Abschnitt 6.1.5.1 bereits ausgeführt.

179 S. z.B. Kaiser, der umfassend verschiedene Funktionen von Musik im Gottesdienst zusammenfasst: »Musik und Singen im Gottesdienst sind Verkündigung, Kommunikation und Inszenierung der frohen Botschaft, des Evangeliums (Prophetie, Verkündigung & Theophonie), Lob und Anbetung Gottes (Doxologie & Gebet) sowie Tröstung und Befriedung der Menschen (Seelsorge & Diakonie) in unserer Welt. Darüber hinaus ist Musik immer wieder autonome Kunst sowie Spiel der Freiheit und unterstützt die Persönlichkeitsentwicklung des Einzelnen und der Gemeinde im Glauben.« Kaiser: Religiöses Erleben, 2012, 49.

180 Die Rolle und Relevanz der Musik im liturgischen Zusammenhang ist recht breit reflektiert, s. z.B. Kaiser: Religiöses Erleben, 2012, 48–55; Meyer-Blanck: Gottesdienstlehre, 2011, 353–363, der u.a. auf Bubmann rekurriert, Bubmann: Kirchenmusik, 2007, 586–588. Eine Übersicht über die historische Entwicklung der Theologie des Gottesdienstes bietet z.B. Deeg: Wort, 2012, 19–70. Einen allgemeinen Überblick über »theologische Würdigungen von Musik« (584) bietet Bubmann: Kirchenmusik, 2007, 584–586. Andere theologische Perspektiven führe ich an dieser Stelle nicht aus, s. v.a. Herbst: Art. Musik.

181 S. Krummacher: Kirchenmusik, 2020, 22. Allgemein ist die Relevanz der Liedtexte benannt.

182 Harald Schroeter-Wittke: Musik als Theologie. Studien zur musikalischen Laientheologie in Geschichte und Gegenwart, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010, 7–10 und 199–254 (Rhythmus, Topos des Hörens, Singen, Musik als Seelsorge); Harald Schroeter-Wittke: Rhythmus, in: Gotthard Fermor (Hg.): Kirchenmusik als religiöse Praxis. Praktisch-theologisches Handbuch zur Kirchenmusik, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt,

der Darstellung der Erfahrungen der Akteur:innen im Folgenden wichtig werden.

Über den theologischen Inhalt der Liedtexte hinaus gibt es einen zweiten theologischen Aspekt, der für die Akteur:innen wichtig ist. Die Akteur:innen stellen eine Verbindung zwischen der Musik, die sie singen und hervorbringen, und Gott dar. Sie verorten Gott in der Musik – die Musik wird für sie zum Ausdruck der Theo-Logie: »That [...] God is in the music (.) and God speaks then to all.« (HH_Int_Jay_06.05.2022, Abs. 52) Damit ist die Musik nicht an sich, sondern als Ausdruck der Anwesenheit Gottes relevant. Dies hat besondere Resonanz mit einem Aspekt, den ich in 6.3.4.3 ausführe: Singen ist Beten.

6.3.4.2 Lieder als theologische Reflexionsprodukte

Als eine weitere theologische Dimension ordne ich die Lieder ein, die in Zusammenhang mit der Arbeit auf dem Himmelsfels komponiert wurden. Sie stellen eine spezifische theologische Reflexionsperspektive dar. Ein Lied möchte ich im Folgenden einmal exemplarisch darstellen und eine kurze (theologische) Analyse des Textes und der Melodie vornehmen. Es wurde während meiner Teilnahme am Feld häufig gesungen.

Zunächst ist eine methodische Vorbemerkungen zu machen. Bei der folgenden Analyse gehe ich von einer Audioaufnahme aus. Es handelt sich um eine Aufnahme des Himmelsfels, die im Studio produziert wurde. Die Aufnahme im Studio stellt immer eine Produktionssituation eines Liedes ohne äussere Einflüsse und damit eine spezifische Durchführungsvariante dar, die sich von der situativen Produktion während einer Veranstaltungen mit Publikum unterscheidet. Diese situativen Produktionsprozesse habe ich unter Absehung der textlichen Inhalte in den Dynamiken des Musicking eingangs dargestellt. Sie werden daher hier nicht mehr berücksichtigt. Zu dem Lied liegt der Liedtext, aber kein Notentext vor.

Das Stück *Come on, let's go* (Steve Ogedegbe, 2017)¹⁸³ ist eher schnell und kann eine Stimmung mit intensiver Bewegung und Lautstärke aufrufen.

2006, 42–49. Ähnlich bieten Fermor et al. einen Einblick in verschiedene Aspekte und Topoi der Musik und fragen nach ihrer religiösen Praxis, Fermor (Hg.): Handbuch Kirchenmusik, 2006. Bubmann weist daraufhin, dass Fermor, Schroeter-Wittke und Bubmann sich an Hans-Günther Heimbrock und seine phänomenologische Herangehensweise anschliessen, s. Bubmann: Kirchenmusik, 2007, 585.

183 Steve Ogedegbe: *Come on, let's go*, in: 17 Fresh Songs from the Mountain, Spangenberg: Himmelsfels Studios Spangenberg, 2017. Die Aufnahme liegt auf CD vor, s. Hamburger et al.: *Fresh Songs*, 2017.

Das Lied beginnt mit einem Klaviereinsatz, das rhythmisch eine Basslinie spielt und mit der Cachon, einem Percussioninstrument aus Holz, zunächst als Rhythmusbegleitung einen schnellen Takt vorgibt. Die Gitarre nimmt die Melodie auf, die das Klavier begonnen hat. Die Melodie hat einen schwingenden Charakter. Der Gesang beginnt mit gesungenen Rufen einer Stimme, ein Chor aus mehreren Stimmen antwortet darauf (»Come on (Come on), let's go (let's go), let's celebrate our God«). Die Melodie hat keine grosse Tonvarianz. Die Rufe werden mehrfach wiederholt. Die folgende erste Strophe hat drei kurze Textzeilen (»There is freedom in the house/there is salvation for ev'ry one/there is deliverance for the oppressed«). Alle drei Zeilen werden auf der gleichen Melodie gesungen und sind ebenfalls im Call-and-Response-Prinzip gestaltet. Die Zeile »Come on, let's go« (Glissando auf dem letzten Wort) dient als Übergang zum Refrain, dem Liedruf im Wechsel. Nach einer Wiederholung von Refrain, Strophe, Refrain folgt eine zweite Strophe, die nur aus einer Liedzeile besteht (»He is worthy to be praised«). Anschliessend folgt nach einem Tonartwechsel eine Wiederholung der Liedzeile »He is worthy to be praised«. Noch einmal dient der Ruf »Come on, let's go« im Glissando als Übergang, das Stück endet nun abrupt mit einem nachdrücklich gesungenen »Come on!«.

Das Lied hat kurze Textzeilen, die durch die Aufrufe im Imperativ (»come on«, »let's go«) einen Aufforderungscharakter erzeugen. Dieser spiegelt sich in der musikalischen Gestaltung mit dem schnellen, schwingenden Rhythmus, der auffordernde, nach vorne treibende Charakter wird durch die Call-and-Response-Technik unterstützt. Die Strophen bringen drei zentrale theologische Themen zum Ausdruck: Freiheit (»freedom«), Erlösung (»salvation«), Rettung (»deliverance«). Die Botschaft lautet: Freiheit, Erlösung und Rettung werden allen Menschen zuteil. Eine Vertiefung dieser Themen erfolgt nicht – z.B. legt nur der Kontext der folgenden Zeilen nahe, dass dies Gott zu verdanken ist (»He is worthy to be praised«). Der Dank an Gott wird nur indirekt formuliert. Der Text ruft ein kollektives »wir« (»our God«, Imperative) auf, das Gott, der nicht direkt angesprochen wird (»He«), gegenübersteht. Im Lied wird die Gemeinschaft der Singenden aufgerufen, die gemeinsam Gott lobt. Gott hat demzufolge Erlösung für alle bewirkt, es werden keine Bedingungen dafür formuliert.

Durch die kurzen Textzeilen und die einfachen Melodien hat das Stück einen leicht memorisierbaren Charakter. Die fröhliche Melodie erfordert zudem keine grosse sängerische Kompetenz und die Liedrufe eignen sich auch dazu, einfach laut gerufen zu werden.

An diesem Beispiel wurde deutlich, dass die Musik auf dem Himmelsfels ein zentrales Medium für die Verkündigung darstellt. Die Funktion der Musik bzw. des Singens als Gebet, die im Folgenden zentral ist, ist hier jedoch nur angedeutet.

6.3.4.3 Die Musik als religiöse Erfahrung

Die Akteur:innen formulieren verschiedene Aspekte, die mit der *Musik als einer religiösen Erfahrung* verbunden sind. Krummacher spezifiziert die religiöse Erfahrung gegenüber einer allgemeinen ästhetischen Erfahrung: »[S]ie bezieht sich auf etwas, das nicht identisch ist mit dem ästhetischen Erfahrungsgegenstand«¹⁸⁴, nämlich auf das Transzendente. Religiöse Erfahrungen werden vornehmlich über ihre *Interpretation als religiöse Erfahrung* bestimmt.

Vor diesem Hintergrund führe ich die folgenden Aspekte aus. Für alle im Folgenden dargestellten Momente religiöser Erfahrung gilt, dass die Akteur:innen sie als individuelle Erfahrungen formulieren, sie zugleich aber stets in den Zusammenhang der Gruppe (als Erfahrung in Gemeinschaft) verorten. Dies wird im Abschnitt 6.3.5 noch einmal besonders deutlich.

Die Akteur:innen verstehen das Singen ausdrücklich als Beten und attribuieren dem Singen damit die Funktion einer religiösen Praktik, die nicht nur für sie selbst, sondern auch für andere gilt. »Bishop erklärt nach dem ersten Lied, das er die Aufmerksamkeit des Publikums haben möchte, wenn er singt. Er singe nicht aus Spass, sondern weil Singen Beten ist, dieses Beten soll respektiert werden. Lobpreis hiesse, Gott zu ehren. Danach wird es merklich ruhiger.« (HF_TnB_B#4_IYSC_04.08.2020, Abs. 23) Dies macht deutlich, was ich zuvor bereits angedeutet habe. Die Musik führt als ›Verortung‹ Gottes dazu, dass das Singen als eine religiöse Praktik verstanden werden kann. Die Akteur:innen verstehen und erfahren ihr Singen als ein dialogisches Kommunikationsgeschehen: Singen ist Beten und Musik ist Lob Gottes.

184 Krummacher: Kirchenmusik, 2020, 408. Ich gehe an dieser Stelle von Krummachers allgemein gehaltener Definition aus, weil er sie bereits im Kontext der Kirchenmusik vornimmt. Kaiser hat einen etwas vielschichtigeren Begriff der religiösen Erfahrung aufgegriffen, s. Kaiser: Religiöses Erleben, 2012, 227–240. Aus Platzgründen gehe ich auf das Thema und die Einordnung religiöser Erfahrung an dieser Stelle nicht weiter ein, auch wenn die theologische Debatte dazu einiges zu bieten hat. Wichtig für das Verstehen meiner Analyseergebnisse ist an dieser Stelle die *selbstinterpretative Qualifikation der Erfahrung*, auf die Krummacher verweist. Zum Verhältnis von Religion und ästhetischer Erfahrung s. z. B. W. Gräb: Kunst, 1998.

Das Singen in Gemeinschaft im Gospelchor beschreiben die Sänger:innen noch vertiefter. Das Chorsingen stellt für sie eine religiöse Erfahrung dar, die *über den Moment hinausgeht* und sie nachhaltig in ihrem gesamten Leben prägt.

Also das is' eigentlich für MICH auch inzwischen auch eine spirituelle Heimat für mich geworden, so, also ich bin gläubig, ich weiss selber nich', wie in welcher Art und Weise, das kann ich immer schlecht formulieren, ich bin selber auch Diakonin und von der Ausbildung her auch christlich geprägt und (.) – aber dennoch ist dieser Chor und diese spirituelle Ebene da noch mal wieder GANZ ANDERS und aber ich fühl' mich da sehr aufgehoben, also es hat, ja, es hat ja, so eine Heimat und auch die Gemeinde trägt auch viel dazu bei, finde ich, also es is' auch nich' nur dieser Chor, sondern dieser Chor mit FOLY SHOW als demjenigen, der ihn prägt, IN dieser Gemeinde. (HH_Int_Daniela_13.12.2022, Abs. 19)

Damit eng verbunden ist, dass der Gospelchor vom Chorleiter als religiöse Aktivität und Gruppe interpretiert und konzeptualisiert wird.¹⁸⁵ Die Chorproben werden jeweils mit einem Gebet geschlossen, vor dem Gottesdienst betet der Chor in einem Rückzugsmoment für sich in der Gruppe, bevor es losgeht:

Der Chor sammelt sich links hinter der Kanzel, sie stehen im Kreis einander zugewandt. Eine Person scheint zu beten, die, die ich sehen kann, haben die Augen geschlossen. Sie wirken konzentriert. Dann löst sich diese Gebetspannung auf – sie öffnen die Augen, angespannte Körper entspannen sich und sie gehen nacheinander in den Altarraum, nehmen dort Aufstellung. (HH_TnB_A#4_IGS_10.07.2022, Abs. 3)

Die religiöse und theologische Dimension der Musik stehen damit in einem reziproken Verhältnis. Sie verweisen aufeinander und sind oft nicht klar voneinander zu trennen. Singen und Musizieren sind religiöse Praktiken, Lob Gottes und eine Gebetsform sowie zugleich die Vermittlung der Botschaft (Verkündigung). Die besondere Qualität dieser Verkündigung liegt in der Erfahrungsdimension, die durch die im Abschnitt 6.3.3.2 dargestellten Dimensionen von Musik konkreter beschrieben werden kann. Die religiöse Erfahrung wird *körperlich* erlebt und hat für manche einen sie überwältigenden *Widerfahrnischarakter*. Für die Akteur:innen bedeutet diese Erfahrungsdimension einen Zugang zu dem, was entweder rational nicht allein über das Lesen und Hören der

185 Dies habe ich zuvor im Abschnitt 6.3.2.1 kurz ausgeführt.

Liedtexte verstanden werden kann oder eine Verstärkung dieser textlichen Dimension der Musik ist.

Die spezifisch religiöse Qualität, die die Akteur:innen für das Singen formulieren, hat eine Resonanz mit den Überlegungen von Hans-Günter Heimbrock über *Klang* als eine spezifische Gestalt der Kirchenmusik als religiöser Praxis. Heimbrock verweist auf die besondere religiöse Qualität, die mit dem *Klang von Musik* einhergeht. »Menschen erleben und deuten nicht allein heilige Worte und Texte als religiös, sondern u.a. auch bestimmte Klänge und die durch sie evozierten Gestimmtheiten. Sie messen solchen Klängen eine religiöse Wirkungsqualität zu, die sie tiefer anrühren.«¹⁸⁶ So kann dieser Klang als eine *religiöse Dimension* von Musik verstanden werden, die lange nur marginal behandelt worden sei.¹⁸⁷ Musik als Klang im religiösen Erleben hebt die leibliche Erfahrung hervor, dabei gestaltet sich das »Klangerleben« oft unterschiedlich, »sei es als stärker geistiges Ereignis, sei es durch Aktivierung des Körpers beim Singen oder Musizieren.«¹⁸⁸

Theologische Deutung und religiöse Erfahrung stellen damit insgesamt eine Dimension der Musikrezeption dar, die eine zentrale Rolle einnimmt. Die Musik, die für die Verantwortlichen ein wichtiges Handlungsfeld darstellt, geht über ein reines Erleben hinaus. Für die Akteur:innen verbinden sich in der Musik theologisch-reflexive, kognitive und verschiedene ästhetische Erfahrungen. Mit der Bedeutung der Musik als ein Medium der Verkündigung ist sie im Kontext des Konzepts der Forschungsgemeinden zu sehen, das ich bereits im Zusammenhang mit dem Handlungsfeld der Jugendarbeit aufgezeigt habe: die religiöse Bildung als ein Ziel der Jugendarbeit, das hier auch allgemein für die Arbeit der Forschungsgemeinden angenommen werden kann.¹⁸⁹ Eine besondere Form hat diese Verkündigung in den Liedern, die Akteur:innen des Himmelsfels komponiert haben.

186 Hans-Günter Heimbrock: Klang, in: Gotthard Fermor (Hg.): Kirchenmusik als religiöse Praxis. Praktisch-theologisches Handbuch zur Kirchenmusik, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006, 37–42, hier 39.

187 S. aaO., 37.

188 AaO., 38.

189 S. Abschnitt 6.1.2.

6.3.5 Die Erfahrungsperspektive

Eine weitere Perspektive, die ich in der Analyse herausgearbeitet habe, nimmt die Deutungen in den Blick, die die Akteur:innen aus ihrer Erfahrung formulieren.

Die Akteur:innen nennen verschiedene Facetten der Erfahrungen, die sie mit Musizieren im Allgemeinen und Singen im Spezifischen verbinden. Das Musizieren ist für sie *leibliche* und *ganzheitliche* Erfahrung. Die folgenden Aspekte nehmen daher noch einmal die Interaktionsdynamiken im Musizieren auf. Die Resonanz mit den Zuhörenden, aber auch die Erfahrungen von körperlich-emotional erfahrener Verbundenheit innerhalb einer Produktionsgemeinschaft spielen für die Akteur:innen eine Rolle. Dies spiegelt auch eine grundsätzliche, emotionale Ebene, die die Akteur:innen dem Musizieren und der Musik zuschreiben. Zwei weitere Aspekte kommen zum Tragen, die mit zwei spezifischen Dimensionen des Musizierens Resonanz haben, einer sozial-kommunikativen und einer kontextuell-kulturellen Dimension.¹⁹⁰

6.3.5.1 Gemeinschaft – Produktion – Rezeption

Die Akteur:innen deuten ihre Erfahrungen des Singens im Gegenüber zu einer Gruppe wie z.B. der Gottesdienstgemeinde. In Zusammenhang mit den zuvor beschriebenen Dynamiken des Musizierens beschreiben sie eine Art des *rezeptiven Resonanzraums*: »Und wenn ich das dann sehe, mit den Leuten, wie sie hier stehen und dann am Anfang noch ganz verhalten sind und irgendwann dann doch locker werden und der Funke überspringt.« (HH_Int_Mexican_08.05.2022, Abs. 16) Die Sänger:innen haben das Gefühl, dass bei den Zuhörenden etwas entsteht, sie beginnen sich zu bewegen, zu klatschen, vielleicht zu singen. Diese Resonanz, die sie erfahren, berührt die Akteur:innen und bestärkt sie in ihrem Musizieren.

Aber ich find diese Musik, also zu sehen, wie das Menschen bewegt und auch anrührt und das is' schon (.) schon krass. [...] Ich finde, also muss dann immer so 'n bisschen gucken, wie weit man sich drauf einlässt. Ne, so, also weil ja (4 Sek.) ja das dann wiederum was mit einem selber macht und wir hatten mal irgendwie ein Konzert, da sagte eine Mitsängerin, dass irgendwie dass sie dass sie dann fast selber irgendwie am Weinen (.) war irgendwie so und also weil das, weil dann sozusagen die Berührung wieder zurückschwingt ne,

190 S. hierzu Koll: Kirchenmusik, 2016, 206–207.

so und das ist aber dann nicht immer natürlich dann für für das Singen oder (lacht 2 Sek.) gut. So, aber ist schon 'n finde ich echt beein/ja, doch schon berührend und (.) beeindruckend und auch also zu merken, wie die Leute dann mitgehen. (HH_Int_Philipp_01.12.2022, Abs. 42–44)

Des Weiteren beschreiben die Akteur:innen die Erfahrung, miteinander (in einem Gospelchor) zu singen. Hier zeigt sich noch einmal der Zusammenhang der individuellen Erfahrungen mit dem kollektiven Vollzug. Es lassen sich mehrere Aspekte einer Gemeinschaftserfahrung im Singen festhalten. Die Sänger:innen schätzen das Gefühl der Gemeinschaft im Singen und verbinden dies mit einem Gefühl des *Sich-Anstecken-Lassens*. Eine Akteurin beschreibt ein Glücksgefühl eines leiblich erfahrenen *Gleichklanges* und *Gleichtaktes*:

[A]ber die aber sich über diese Musik und über dieses gemeinsame Singen und auch über diesen christlichen Geist, der da drinne steckt, so zusammen schwingen einfach, und das fand ich schon sehr sehr besonders und ich weiss, dass ich die ersten Male, die ich da war, auch immer sehr berührt war (.) von dem (.) gemeinsamen (.) ja, einfach – ich hatte ganz oft Gänsehaut, so, das hab' ich jetz' nich' mehr so häufig, dieser Zauber is' ein bisschen weg, aber es is' immer noch, immer mal wieder da und, ja, berührt mich auch immer noch, gerade auch bei den Konzerten. (HH_Int_Daniela_13.12.2022, Abs. 8)¹⁹¹

Dazu gehört für alle Sänger:innen auch die Erfahrung, Teil eines *Gesamtklangs* zu sein. Sie verbinden mit dem Gesamtklang, der Gemeinschaft im Singen, eine andere Qualität der erfahrenen Gemeinschaft, die über die rein körperliche und akustische Dimension hinausgeht. Sie bestimmen ihre Zusammengehörigkeit in einer Erfahrung, die sie einzeln erleben und miteinander teilen; in der sie sich mit anderen leiblich übereinstimmend erfahren.¹⁹² Diese Erfahrung, die die Sänger:innen formulieren, hat auch Resonanz mit der relationa-

191 Im weiteren Verlauf fährt sie fort: »Also und und das und das drückt sich halt wieder in diesen, in der Musik aus und in dem wie WIE jeder singt und wie man miteinander schwingt und manchmal schwingt man auch gar nich' mitnander.« (HH_Int_Daniela_13.12.2022, Abs. 12)

192 Diese Einsichten haben Nähe zu den Ergebnissen einer quantitativen Untersuchung zum Singen in Gospelchören, wo unter anderem die Gemeinschaftserfahrung von den Sänger:innen hervorgehoben wird. S. Petra-Angela Ahrens: BeGeisterung durch Gospel-singen. Erste bundesweite Befragung von Gospelchören, Hannover: Sozialwissenschaftliches Institut der Evang. Kirche in Deutschland, 2009, 7–8.

len, leiblich Erfahrung der anderen, die ich in Zusammenhang mit der Atmosphäre ausgeführt habe.

6.3.5.2 Die sozial-kommunikative und kulturell-kontextuelle Dimension: die Ambivalenz zwischen der Verbundenheit und der Erfahrung der Trennung

Mit Blick auf eine *sozial-kommunikative Dimension* können verschiedene Aspekte festgehalten werden, die die *soziale Konstitution des Gospelchores* umfassen. Der Chor ist für viele der Sänger:innen mehr als eine Gruppe, mit der sie ihr Hobby betreiben: »Ja und es is' einfach, es is' einfach so dieses dieses Thema der Gemeinschaft, ne, diese Gemeinschaft v/vielleicht würde es der ein oder andere auch so ›Familie‹ noch we/wenn dann als Familie benennen, die es geworden IS‹ nach den all den Jahren.« (HH_Int_Mexican_08.05.2022, Abs. 26) Für die Sänger:innen ist diese Gruppe als Gemeinschaft persönlich wichtig, sie spielt in ihrer Lebensgeschichte eine wichtige Rolle. Dies zeigt sich auch in der Kontinuität, mit der viele Sänger:innen am Chor teilnehmen.

Diese dargestellten Deutungen der Gemeinschaftserfahrungen werden in einem grösseren Kontext noch einmal mit etwas anderen Dynamiken kontrastiert. So führen die Akteur:innen grundsätzlich eine gewisse *Ambivalenz von Musik* ins Feld, die sie als verbindend oder trennend und unterscheidend erfahren. Dabei sind sowohl die Musik an sich, die Art der Musik und konkrete Lieder, aber auch das Musizieren von Bedeutung.

Dies zeigt sich zunächst insbesondere im starken Ausspruch »Musik verbindet«, den die Akteur:innen vielfach wörtlich gebrauchen. Musik wird eine starke *integrative* und *verbindende* Kraft zugeschrieben, die über Sprache und andere Kriterien hinauswirke, die als trennend oder unterscheidend erfahren würden:

So that YET is something that (.) that you know the choir, the way it is being presented, people easily participate in it because MUSIC is important and that in this, you know, in such an intercultural setting. (.) And (.) yah, probably as well when the choir sings other musics or leads us to other things then this is is UNITING. (HH_Int_David_10.04.2022, Abs. 28)

Zugleich erfahren die Akteur:innen Musik als *unterscheidend*, insbesondere im gottesdienstlichen Zusammenhang, wenn Lieder aus einer liturgischen Tradition auf keinen oder wenig Widerhall stossen. Dies zeigt sich insbesondere an

der gescheiterten Aufnahme landeskirchlichen Liedguts, sowohl in Hamburg im IGS als auch auf dem Himmelsfels:

Hermann wünscht sich ein Lied. Befiehl du deine Wege. Wir singen es, er spielt es am Keyboard mit der Orgelfunktion. Viele versuchen mitzusingen, niemand scheint das Lied zu kennen. Hermann meint am Schluss: »So jetzt fühlt sich der Hermann auch mal wohl auf dem Himmelsfels. Dieses Lied haben wir jeden Sonntag gesungen.« (HF_TnB_A#2_IYBC_27. – 28.05.2022_CH, Abs. 11)

Musik ist aus Sicht der Akteur:innen auch immer *kulturell geprägt*. Dies wird sowohl positiv als bereichernd als auch negativ als Irritation oder Befremdung erfahren. Das verbindende und trennende Moment von Musik ist daher mit *kulturell geprägten Hör- und Musiziergewohnheiten* verbunden:

Ja, das ist Gospel, lebendig, ne, voller Power, Energie. Manchmal zum Weinen, muss man sagen, es berührt so sehr und ja. Schöne Lobpreislieder. (unv. > 1 Sek.). (.) Kann man sehr gut hören. [...] Ja. Für gewisse europäische Ohren ist das zu laut, aber das ist ja so. [...] Für der andere ist laut, für der andere ist zu leise, ist nüchtern. So. (.) Deswegen ein Mittelweg. (HH_Int_Hezekiah_11.06.2021, Abs. 92–98)

Eine etwas andere Sicht auf die Verbundenheit durch Musik zeigt sich nun aber in einem Aspekt, nämlich in der *Bekanntheit der Lieder*: Die Teilnehmenden kehren immer wieder zum Himmelsfels zurück und kennen die dort gesungenen Lieder. Ein Aspekt, der noch einmal stärker auf das Musizieren als Praxis bezogen ist, zeigt sich in der Improvisation, wenn sich Musiker:innen spontan zusammenfinden und beginnen, miteinander zu spielen und zu singen.

6.3.5.3 Intensive Erfahrungen

Die Akteur:innen formulieren zudem zwei Momente besonderer Intensität in der Erfahrung des Musizierens. So spielt *Emotionalität* eine grosse Rolle: »Was natürlich irgendwie dazukommt, ist, dass Musik auch sowas wie gebündelte Emotionalität ist, wir sehr unterschiedlich lachen können, weinen können, laut und leise sein können, uns artikulieren können.« (HF_Int_Hermann_04.08.2022, Abs. 12)

Ein zweiter Aspekt kommt für die Sänger:innen des Gospelchores hinzu. Singen wirkt auf sie *energetisierend*: »[A]uch DAS, auch wenn man manchmal

denkt ›Och, jetzt wieder Sonntag dahin gehen und singen, zwei Stunden‹ und so, aber auch DAS ist dann hinterher – geht man mit ’nem ganz tollen erfüllten und leichten zufriedenen Gefühl dann nach Hause, ne.« (HH_Int_Mexican_08.05.2022, Abs. 18)

Die Emotionalität und die Energetisierung haben auch Resonanz mit den zuvor dargestellten Dynamiken der Verbindung in der Musik miteinander, die über eine kognitive Dimension hinausgeht.

Die Akteur:innen formulieren verschiedene Erfahrungen, die für sie die besondere Qualität des gemeinsamen Musizierens ausmachen. Es wurde deutlich, dass darin ambivalente Momente der *Erfahrung von Verbundenheit und Gemeinschaft*, aber auch der *Irritation* oder der *Trennung* liegen. Im Fokus steht jedoch das gemeinsame Musizieren an sich, das als ganzheitliche Erfahrung unterschiedliche Anknüpfungspunkte bietet. Die inhaltliche Auseinandersetzung, die zuvor in der Relevanz der theologischen Liedtexte deutlich wurde, spielt keine (grosse) Rolle (mehr).

6.3.6 Fazit

Im vorliegenden Teilkapitel habe ich aufgezeigt, welche Rolle Musik als Handlungsfeld in den Forschungsgemeinden spielt. Unterschiedliche Dimensionen von Musik waren dabei wichtig: Musik in unterschiedlichen Formen und Genres; Musicking als eine Betrachtung verschiedener Dynamiken, die mit gemeinsamem Musizieren verbunden sind; die theologische und religiöse Dimension von Musik sowie die Deutungen, die die Akteur:innen v.a. mit Blick auf Erfahrungen von Gemeinschaft zum Ausdruck bringen.

Harald Schroeter-Wittke formuliert einen Aufruf, der sich auf ein Verständnis von Musik als Handlungsfeld für Konvivialität übertragen lässt:

Eine vom Rhythmus geprägte Kirche denkt vom Anderen her statt auf es zu. Sie wird weniger den Takt zu einer Tugend erheben, sondern die überraschende Performance, die uns so unterhält, dass sich unsere Gangart ändern kann. Was das für die Gestaltung gemeindekultureller Projekte bedeutet, muss vor Ort bei den dafür Kompetenten ausgehandelt werden.¹⁹³

Das Musizieren stellte sich als die zentrale Aktivität in den Forschungsgemeinden heraus. Als explizit gemeinsame Aktivität aller Beteiligten erwies sich das

193 Schroeter-Wittke: Rhythmus, 2006, 49.

Musizieren als ein Erfahrungsraum, in dem eine gewisse Verschiedenheit in Gemeinschaftserfahrungen aufgenommen werden kann und in dem die Akteur:innen den Bezug auf eine Vision einer interkulturellen Kirche in theologischer Deutung und religiöser Erfahrung erleben. Dazu gehören neben situativen Erfahrungen von Gemeinschaft, z.B. im Singen, auch Erfahrungen der Trennung und Distanzierung. Die hervorgehobene integrative Kraft von Musik habe ich hier deutlich differenziert. Die Dynamiken des gemeinsamen Schwingens und Klingens können eine situative Verbundenheit hervorrufen, in denen Verschiedenheit aufgenommen ist. Individuelle Erfahrungen können darin in kollektive Aktivitäten eingebettet werden. Die verschiedenen Musikgenres bringen unterschiedliche Produktions- und Rezeptionsanforderungen mit sich. Es wurde deutlich, dass die Musik in den Forschungsgemeinden v.a. als *gemeinsames Musizieren* zentral ist. Die Verantwortlichen legen daher einen Schwerpunkt auf die Partizipation, die aber durchaus ambivalent wahrgenommen wird.

Musik stellt damit als Handlungsfeld für die Konvivialität in den Forschungsgemeinden eine wichtige Perspektive dar. Die Gestaltungsmacht, die hier explizit im gestaltend-künstlerischen Sinn zum Ausdruck kommt, wird darin zu einer gemeinsamen Erfahrung, einer gemeinsam gestalteten und darin gedeuteten Praktik.

Im Versuch der Forschungsgemeinden, Hemmschwellen für die Partizipation abzubauen bzw. zu reduzieren und das Produktionswissen, das erforderlich ist, möglichst breit zugänglich zu machen, zeigt sich m.E. ein grundsätzliches Moment, dass aus rezeptionsästhetischer Sicht hervorzuheben ist und Aufmerksamkeit bedarf. Die Musik in gemeinsamer religiöser Praxis muss auf das erforderliche Mass an musiktheoretischem (Vor-)Wissen geprüft werden, das für das gemeinsame Musizieren erforderlich ist.¹⁹⁴ Für die Kirchenmusik in den evangelischen Landeskirchen scheint dies ein wichtiges Thema zu sein, dem es in Zukunft nachzugehen gilt.

194 Dass dieses Wissen auch in landeskirchlich sozialisierten Kreisen nicht mehr selbstverständlich ist, ist eine weit verbreitete Erkenntnis. Ein Beispiel für den Umgang damit ist ein musikpädagogisches Programm in der EKKW, das eine Ausbildung für ehrenamtliche »Kirchensänger*innen« durchführte, s. Timm Siering: Singen stärken mit Kirchensänger*innen, in: Liturgie und Kultur 11 (2019), 118–123.

7. Beiträge zu einer diversitätssensiblen praktisch-theologischen Ekklesiologie

In den vorangegangenen Kapiteln habe ich die Ergebnisse meiner empirischen Forschungsarbeit dargestellt. Im Folgenden führe ich aus, welche Beiträge zu einer praktisch-theologischen Ekklesiologie ich ausgehend von der empirischen Analyse unter der Prämisse der Diversitätssensibilität erarbeitet habe. Damit stelle ich die Analyseergebnisse demnach in einen grösseren Zusammenhang. Ich trage aus dem spezifischen ekklesiologischen Blick meiner Untersuchung zu prinzipiellen ekklesiologischen Überlegungen bei. Ich verstehe diese Beiträge gemäss der Natur ihrer Genese als *eine* ekklesiologische Perspektive unter vielen.

Zunächst erläutere ich das ekklesiologische Charakteristikum der Katholizität der Kirche (7.1). Dann führe ich das Konzept der Gestaltungsmacht in ekklesiologischer und kirchentheoretischer Hinsicht aus (7.2). Zum Schluss stelle ich die ekklesiologischen Grundmomente der Partizipation und der damit verbundenen Dynamisierung dar (7.3). In diesen Beiträgen mache ich deutlich, wie sich Ekklesiologie verändert, wenn Diversität bzw. Diversitätssensibilität eine zentrale Kategorie theologischer Reflexion wird. Alle Charakteristika reflektieren zudem inhaltlich die Vision einer interkulturellen Kirche als Gemeinschaft, die ich in der Analyse als Kirchenbild herausgearbeitet habe.

7.1 Katholizität: Partikularität und Universalität

Ich habe vier Aspekte herausgearbeitet, die sich in der Spannung zwischen Partikularität und Universalität entfalten: räumliche Dynamiken, zeitliche Dynamiken, die Bedeutung von Verschiedenheit und der Gemeinschaftscharakter. Dies lässt sich mit der Diskussion um die *Katholizität* als eine Eigenschaft

von Kirche verbinden.¹ Als die *eine* Kirche, die *räumlich und zeitlich konstant und dieselbe* ist, ist sie »in ihrem Wesen nach also nicht partikular, sondern universal.«² Sie ist *universal*, weil ihr Heil allen Menschen gilt, und sie äussert sich in *partikularen Gestalten*. Die Partikularität ist der spezifische Ausdruck dieser universalen Kirche. Zugleich ist die Partikularität der Vorläufigkeit unterworfen. So weist Rasmus Nagel auf Karl Barths Einordnung von Partikularität hin, die lediglich die »Möglichkeitsbedingung theologischer Rede« darstelle, sie sei daher eine »prekär[e]« Partikularität.³

Diese prekären Spannungsverhältnisse zeigen sich in den *räumlichen Dynamiken* zwischen lokal und global; in der *zeitlichen Spannung* zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; in der *normativen Bestimmung* der bleibenden Verschiedenheit und in der *Erfahrung von Gemeinschaft* vor dem Horizont der Gemeinschaft in Christus. In allen Dynamiken ist die enge Verbindung zwischen der Ekklesiologie und der Eschatologie erkennbar.

7.1.1 Räumliche Dynamiken

Ekklesiologie in der räumlichen Dynamik zwischen lokal und global zeigt sich in spezifischen Formen. Die Positionierung der Forschungsgemeinden am geographischen Ort (*Verortung*) erweist sich als der zentrale Faktor für die Beziehungen zum sozialen Nahraum. Eine weitere Form stellen die Deutungen und imaginativen Praktiken dar, mit denen die Forschungsgemeinden ihre Orte (z.B. Gebäude) deuten und sie in einen grösseren Horizont stellen (*Verräumlichung*). Die transnationalen Beziehungen der Einzelnen und die Relevanz von inter- und transnationalen Lebenserfahrungen prägen auch die

1 Zur Einführung bzw. dem aktuellen Stand s. Rasmus Nagel: Singulare Katholizität. Bemerkungen zur Verhältnisbestimmung von Universalität, Partikularität und Singularität, in: Rebekka A. Klein/Lisanne Teuchert (Hg.): Ökumene in Bewegung. Neue Perspektiven der Forschung, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2021, 75–92; Bernd Oberdorfer: Art. Katholizität der Kirche, in: RGG⁴ online; Peter Steinacker: Art. Katholizität, in: in: TRE online, 72–80. Einen interessanten Einblick in die Thematik aus der Perspektive *pfingstlich-charismatischer Theologie* bietet Kärkkäinen, s. Veli-Matti Kärkkäinen: Die Pfingstbewegung und der Anspruch auf Apostolizität. Ein Essay zur ökumenischen Ekklesiologie, in: Jörg Haustein/Giovanni Maltese (Hg.): Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 430–448, hier bes. 430–432.

2 Nagel: Singuläre Katholizität, 2021, 75.

3 AaO., 89–90.

Beziehungen vor Ort und die Deutungen des Raumes. Zugleich verstehen sich die Forschungsgemeinden als räumlich *entgrenzt*. In der Orientierung auf die globale Kirche hin heben sie die weltweite Gemeinschaft der Christ:innen der einen Kirche hervor.

Die Verortung erweist sich in den Beziehungen und Netzwerken vor Ort als eine Stärke. Der Kontextbezug kann jedoch auch das Risiko beinhalten, dass die Perspektive verengt wird. In den Dynamiken zwischen lokal und global, die die Forschungsgemeinden pflegen, werden verschiedene Aspekte sichtbar, wie die Spannung gelebt werden kann. Die Verortung des Himmelsfels trägt mit dem Engagement in der Arbeit mit Geflüchteten und der Perspektive auf das interkulturelle Zusammenleben etwas Neues in das lokale Umfeld ein. In Hamburg nimmt die Verortung den Kontext der sozialen Lage im Stadtteil und der politisch-gesellschaftlichen Situation in der Stadt umfassend auf.

In der Verortung und der Verräumlichung scheint die Spannung zwischen partikularer und universaler Kirche durch. Es muss darauf geachtet werden, dass nicht das eine Überhand gewinnt. Es braucht die Spannung, die daher nicht einseitig aufgelöst werden darf.

7.1.2 Zeitlichkeit: historisch, präsentisch, futurisch

Es zeigte sich, dass die zeitliche Dimension eine wichtige Rolle spielt. In der Prägung durch die Vergangenheit und dem Umgang damit liegt für die Forschungsgemeinden auch gegenwärtig ein identitätsprägendes Moment. Sie erschaffen sich darin eine Geschichte, die für ihr Selbstverständnis eine grosse Rolle spielt. Die Vision einer interkulturellen Kirche in Gemeinschaft, die sie formulieren, verstehen sie in einer doppelten Bestimmung. Die Forschungsgemeinden leben als Gemeinschaft, die sich dieser Vision verpflichtet weiss, in der *Gegenwart* und verstehen dies zugleich als vorläufig, sie hoffen auf und erwarten die versöhnte Gemeinschaft in der *Zukunft*. Kirche ist aus ihrer Sicht zugleich *gelebt* und *erhofft*.

Kirche hat eine soziale Gestalt in der Gegenwart und muss sich in ihrem Sein in der Welt auch mit gegenwartsbezogenen Fragen beschäftigen, dieses Moment haben die Forschungsgemeinden für sich aufgenommen. Die Orientierung auf die Zukunft hingegen steht unter einem eschatologischen Vorbehalt. Die wahre Kirche kann erst eschatologisch erfüllt werden. Zugleich lebt Kirche in der Gegenwart aus der vorläufigen und fragmentarischen Vorahnung der Erfüllung, sie lebt in der Spannung zwischen *schon jetzt* und *noch nicht*. Diese Spannung erweist sich als das zweite Moment der Entgrenzung. Die parti-

kulare Gestalt in der Gegenwart muss immer auch als in die eschatologische Nicht-Zeitlichkeit Gottes (Ewigkeit) aufgelöst verstanden werden.

Die Zeitlichkeit zeigt sich an verschiedenen Punkten vergegenständlicht in einer material-sprachlichen Dimension, z.B. in der Entstehungserzählung, in Dokumenten oder in Praktiken der Verräumlichung. Dies spiegelt ein Bewusstsein für die zeitliche Orientierung und zeitliche Begrenzung. Die Forschungsgemeinden leben in dieser Spannung zwischen der Zukunftserwartung und der Gegenwartsgestaltung. Während dies ein aktives Handlungsmoment enthält, besteht auch das Risiko, sich in der jetzigen Gestalt zu verlieren. Dass Kirche in ihren partikularen Gestalten nur eine gewisse Beständigkeit hat, wird in der Fluidität und der Prozesshaftigkeit der Forschungsgemeinden sichtbar. Vor dem futurischen Charakter der ekklesiologischen Vision müssen die partikularen Gestalten als sehr gefestigte Formen zurücktreten. Kirche erscheint dann eher als Kirche auf dem Weg. Sie ist und muss ständig in Bewegung sein (*ecclesia semper reformanda*).

Zugleich kann die Besinnung auf die eigene Zeitlichkeit und Geschichte als Identifikationsmerkmal inklusiven und exklusiven Charakter haben. Inkludierend erscheint das Moment der Erinnerungsgemeinschaft, in die Einzelne aufgenommen werden können. Exkludierend kann hingegen die starke Identitätsprägung in den beiden Forschungsgemeinden wirken.

7.1.3 Bleibende Verschiedenheit

Als bestimmende Grunddynamik ist die bleibende Verschiedenheit festzuhalten. In der Analyse erwies sich die bleibende Verschiedenheit als eine *normative Haltung*, weil und insofern die Akteur:innen sie mit Anerkennung, Wertschätzung und der Deutung von Verschiedenheit als Ressource verbinden. Sie wird einerseits als *destruktiv* erfahren, wenn u.U. Reifizierung und Othering in der Betonung der Verschiedenheit geschieht. Andererseits ist die bleibende Verschiedenheit für die Akteur:innen *konstruktiv*, wenn sie die Verhandlung und Reflexion der Verschiedenheit erfordert und fördert. Damit ist auch die Bewahrung des Eigenen verbunden, das nicht in ein neues Gemeinsames aufgelöst wird. Bleibende Verschiedenheit bedeutet daher beständige Bewegung zwischen dem neuen Raum des Gemeinsamen und dem Rückzug in das Gewohnte und Getrennte.

Das zeigt sich praktisch in den Aushandlungen, die zwischen den Personen vor Ort stattfinden. Diese können Konsens, Kompromiss, Uneinigkeit und Konflikt bedeuten. Ich konnte diesbezüglich verschiedene Dynamiken

beobachten. Grundsätzlich werden Erfahrung und der Umgang mit einem Konflikt als beziehungsfördernd gedeutet, insbesondere dann, wenn und weil die Beteiligten sich ihrer verlässlichen Beziehung sicher sind. Zugleich zeigen konfliktvermeidende Strategien, die Unstimmigkeiten tolerieren oder die gemeinsame Basis hervorheben, dass nicht alle Konflikte ausgetragen werden. Es wurde deutlich, dass eine Priorisierung auf die Gemeinschaft und die Beziehung als hohe Güter, die bewahrt werden sollen, zugrunde liegt.

Die bleibende Verschiedenheit ist in diesem Zusammenhang der Ausgangspunkt und die Erwartungshaltung. Das Ziel ist nicht eine Auflösung in absolute Einigkeit, sondern eine bleibende, immer wieder neu hervorgebrachte Verschiedenheit, die alle Formen der Einigkeit und Uneinigkeit in sich trägt.

Die bleibende Verschiedenheit wurde als *Gemeinschaft in bleibender Verschiedenheit* spezifiziert. Die Forschungsgemeinden balancieren in dieser Gemeinschaft der bleibenden Verschiedenheit die Spannung zwischen Hoffnung und Enttäuschung. Dies schliesst sowohl die Erfahrungen des geglückten Miteinanders als auch die nicht erfüllten Erwartungen oder Hoffnungen mit ein. Der Fokus auf die Aushandlungsprozesse als Ort theologischer Aushandlungen fungiert als Dekonstruktion eines Deutungsmachtmonopols, das einseitig in Anspruch genommen wird. In der Verständigung darüber liegen Dekonstruktion und zugleich Produktivität: die Spannung der bleibenden Verschiedenheit.

Rasmus Nagel bringt das Konzept der *Einheit in versöhnter Verschiedenheit* mit der Grundgestalt von Kirche als universal und partikular in Verbindung.⁴ Während die Einheit in versöhnter Verschiedenheit einen stärker übergeordneten Charakter hat (Einheit der Kirchen als Institutionen und Organisationsformen), nimmt die Gemeinschaft in bleibender Verschiedenheit den situativen und dynamischen Charakter auf, den die Gemeinschaft, wie sie im Feld verstanden wird, mit sich bringt. Diese Form der Gemeinschaft betont die persönlichen Beziehungen und die Bedeutung der Einzelnen. Als Individuen müssen sie miteinander die Gemeinschaft in bleibender Verschiedenheit immer wieder neu bestimmen.

Die Verständigung über eine bleibende Verschiedenheit zwischen den Beteiligten kann einerseits als Toleranzhaltung verstanden werden. Sie kann ein Modus des Umgangs miteinander werden, der nicht verlangt, in allem einig zu

4 S. Nagel: Singuläre Katholizität, 2021, 82.

sein – was ohnehin nicht gelingt, selbst in (vermeintlich) homogenen Gemeinden nicht. Die Reflexion der eigenen Positionen wird darin gefördert. Andererseits erfordert dies auch eine Verständigung darüber, was nicht tolerierbar ist. Ein solches Gespräch kann Klarheit erbringen, aber vielleicht auch Unstimmigkeiten aufdecken, die vorher verschwiegen wurden.

In der bleibenden Verschiedenheit muss jedoch auch die Frage nach den Schutzräumen gestellt werden – oder zugespitzt formuliert: Wie viel Intoleranz verträgt die Toleranz? Insbesondere bei ethischen Themen besteht nicht nur grosses Konflikt-, sondern auch Verletzungspotential. Daraus können bei allem Wohlwollen gegenüber der bleibenden Verschiedenheit neue Exklusionen entstehen: Diversitätskategorien in Bezug auf Personen, die somit ausgeschlossen werden oder bleiben. Bleiben die notwendigen Klärungen aus, kann aus der profilierten Verschiedenheit Beliebigkeit werden.

An der Gemeinschaft der bleibenden Verschiedenheit wird noch ein weiterer Aspekt deutlich. Während im Ausgangspunkt der Untersuchung von super-diversen »Gemeinden« ein Schwerpunkt auf Migration und christliche Diversifizierung gelegt wurde, habe ich auf das grundsätzliche Potential des Diversitätsbegriffs für die Ekklesiologie hingewiesen. In der Gemeinschaft der bleibenden Verschiedenheit wird deutlich, dass es unterschiedliche Aspekte und Grade der Verschiedenheit geben kann. Verschiedenheit wurde in der Arbeit zudem primär über die (subjektive) Erfahrung der Akteur:innen bestimmt. Eine Orientierung an Diversitätskategorien fördert demgegenüber mehr Klarheit, v.a. in der Benennung, welche Diversitätskategorien adressiert werden sollen und welche dabei ggf. aussen vor bleiben. Mithilfe des Diversitätskonzepts, das einen Schwerpunkt auf damit verbundenes Differenzhandeln legt, können die Wirkungen klarer identifiziert werden, die dies auf die Einzelnen hat. Dies fordert zur Reflexion auf. Zugleich darf eine solche Orientierung nicht als abschliessend oder schematisch verstanden werden, die keine anderen Perspektiven auf Verschiedenheit mehr zulässt.⁵ Die untersuchte Super-Diversity ist zwar auf Migration und damit zusammenhängende Dynamiken bezogen, im Kontext von Religionsgemeinschaften kommt jedoch eine zweite Kategorie hinzu. Religion, die als Diversitätskategorie gezählt wird, tritt mit der Super-Diversity in Wechselwirkung: Migration und Religion sind in dieser Hinsicht intersektional. Es geht um die

5 So haben auch Mayer/Vanderheiden darauf hingewiesen, dass die Diversitätskategorien je nach Konzept durchaus einige Spezifika aufweisen, s. Mayer/Vanderheiden: Grundlagentexte, 2014, 39–41.

religionsbezogene, genauer: innerchristliche Diversität, die durch Migration und globale Christentumsbewegungen entstanden ist.⁶

Darum spreche ich von diversitätssensibler praktisch-theologischer Ekklesiologie, die aber Spezifizierungen wie *interkulturell* nicht ausschliesst. Dies ist notwendig, um auf die Konflikte hinzuweisen, die zwischen den Diversitätskategorien entstehen können.

7.1.4 Fragile Gemeinschaft als Form des Zusammenseins

Die Gemeinschaft als soziale Form des Zusammenseins wird dynamisch verstanden, sie wird als Erfahrung und Gefühl erhofft und gelebt, sie ist fragil und situativ. In der Gleichzeitigkeit verschiedener Erfahrungen von Gemeinschaft ist diese ambivalent und umfasst Momente der Verbindung und der Trennung.⁷ Wie bereits dargestellt, ist sie als eine Gemeinschaft in bleibender Verschiedenheit eine *Gemeinschaft der Verschiedenen*.

Diese menschliche Erfahrung von Gemeinschaft wird vor dem Horizont einer *Gemeinschaft in Christus* bestimmt. Alle menschlichen Bemühungen um Einigung sind vorläufig und unter dem Vorbehalt getroffen, dass die umfassende Gemeinschaft aller Menschen bereits gegeben ist.⁸ Diesem inklusiven Moment räumen die Akteur:innen grosse Wirkungskraft ein. Dadurch ist die interkulturelle Kirche, die die Konvivialität als Vision bestimmt, sowohl Kirche *als* Gemeinschaft (durch und in Christus) als auch Kirche *in* Gemeinschaft (die Erfahrung von Gemeinschaft). Auch hier scheint wieder das doppelte Moment des *schon jetzt* und *noch nicht* hindurch. Als menschliche Erfahrung von Gemeinschaft ist sie fehlbar, brüchig und vorläufig. Weil sie sich auf die Gemeinschaft in Christus bezieht, ist sie von dort her bereits versöhnte Gemeinschaft.

6 Die interreligiösen Beziehungen, die in meinen Forschungsgemeinden z.T. eine Rolle spielen, hat Claudia Hoffmann im Projektzusammenhang beleuchtet, s. Claudia Hoffmann: *Celebrations Connecting Religions: Embracing Diversity and Overcoming Divisions*, in: Andrea Bieler/Claudia Hoffmann/Lisa Ketges (Hg.): *Conviviality in Contexts of Religious Plurality. Interdisciplinary Explorations*, Bielefeld: transcript, 2025, 233–248.

7 Im Abschnitt 4.1 habe ich dargestellt, dass die beiden Forschungsgemeinden für sich selbst den Gemeinschaftsbegriff für die Beschreibung ihres Zusammenlebens wählen, während *Gemeinde* v.a. mit strukturellen Aspekten verbunden wird. Dies spielt jedoch für die weiteren Ausführungen keine Rolle.

8 S. z.B. Härle: *Dogmatik*, 2022, 575–576.

Zugleich lässt sich in dieser Bestimmung von Gemeinschaft die Relevanz der in ihr bestehenden Beziehungen und ihrer Tragfähigkeit, die mehr sind als die persönlichen Beziehungen Einzelner, nicht in der Tiefe aufzeigen. Die Beziehungen zeigten sich im Feld nur bedingt, auf konkrete Aspekte hin bezogen oder in der diachronen Perspektive. Die Akteur:innen erleben die persönliche Gegenüber und die Beziehung zueinander als Vertrauensbasis. Darüber hinaus zeigte sich, dass die Relevanz dieser Beziehungen über die individuelle Bedeutung hinausgeht, weil sie sich als verflochtenes und tragfähiges Netzwerk erwiesen haben, das überindividuell funktioniert.

Die Gemeinschaft als *fragile, situative Erfahrung* zu verstehen, verhindert, dass sie nicht in einem normativ-homogenisierenden Sinn missverstanden wird. Zu einem solchen Gemeinschaftsverständnis gehört die Erfahrung von Verschiedenheit und auch von Distanzierung oder Trennung genuin dazu. Die Gemeinschaft ist in diesem Sinne inklusiv und offen, weil sie nicht auf dauerhafte Mitgliedschaft ausgerichtet oder durch feste Zugangskriterien bestimmt ist. Dies hat auch Resonanz mit einem Begriff von Gemeinschaft, den z.B. Bieler und Kunz mit Jean-Luc Nancy vornehmlich in seinem Beziehungscharakter bestimmen.⁹

Dennoch ist die Betonung der fragilen Gemeinschaft vor dem Hintergrund der Berufung auf die Gemeinschaft in Christus auch überraschend. Das Moment der Zusammengehörigkeit, das in der Gemeinschaft in Christus aufgerufen wird, geht über das situative Zusammensein hinaus. Während Kunz die sakramentale Realisierung der Gemeinschaft in Christus hervorhebt,¹⁰ scheint in den Forschungsgemeinden ein anderes Moment auf: die Erfahrung von Gemeinschaft in der gemeinsamen Praxis des Gebets und anderen liturgischen Elementen. Die Relevanz der Sakramente Abendmahl oder Taufe, die in ökumenischen Kontexten eine hohe Bedeutung haben, kommt nur am Rande vor. Mindestens im Fall der Taufe sind sie gar eher trennende als einigende Erfahrung. Dennoch ist eine gemeinsame Grundbestimmung der sakramentalen und der fragilen, situativen Gemeinschaft auszumachen. Die Gemeinschaft *in* Christus kann nur durch gemeinsame Erfahrungen immer wieder neu bestimmt und hervorgebracht werden. In der christologischen Bestimmung der Gemeinschaft ist die Gemeinschaft zudem der menschlichen Verfügbarkeit entzogen, ihr Grund liegt in der Unverfügbarkeit Gottes. Darin

9 S. hierzu den Abschnitt 4.1.2.2.4.

10 S. Kunz/Pompe: Soziallehren, 2019, 30.

wird das Wesen der Kirche als universal in partikularen Formen noch einmal mit Blick auf diejenigen expliziert, die sich versammeln.

Die Forschungsgemeinden drücken in ihrem eigenen Verständnis in der Partikularität, in der sie leben, die Universalität aus. In der Partikularität liegt die Stärke, dass in ihr kontextuell und dennoch universal Kirche gelebt wird, spezifisch und konkret und zugleich umfassend und allgemein. Eine Ekklesiologie, die die Diversitätssensibilität reflektiert, erweist sich vor diesem Hintergrund also als konkret, kontextuell und zugleich universal. Darin werden unterschiedliche Aspekte aufgenommen und ihr Charakter einer ambivalenten und fluiden Normativität hervorgehoben.

7.2 Gestaltungsmacht in ekklesiologischer Konkrektion

Gestaltungsmacht als theoretisches Konzept habe ich aus der Analyse heraus entwickelt. Als solches stellt es bereits ein Resultat der Rezeption von Diversitätssensibilität in ekklesiologischer Hinsicht dar. Darüber hinaus führe ich im Folgenden aus, welche konkreten inhaltlichen Impulse sich aus einer gestaltungsmachttheoretischen Analyse für eine diversitätssensible praktisch-theologische Ekklesiologie ergeben.

7.2.1 Die interkulturelle Kirche gestaltungsmachttheoretisch reflektiert

Diversitätssensibilität und ein kritisch-konzeptioneller Anspruch an Macht im Allgemeinen sind schon in ihrer grundlegenden Bestimmung miteinander verbunden. Zunächst ist bereits der *Diversitätsdiskurs* eng mit einer machtkritischen Perspektive verknüpft. Er beinhaltet die Untersuchung von Differenzhandeln und die Frage danach, wie »gesellschaftliche Macht- und Herrschaftsverhältnisse«¹¹ welcher Art mit Differenzkategorien verknüpft sind. Eine machtkritische Perspektive liegt also bereits im ekklesiologischen Kriterium der Diversitätssensibilität.

In der vorliegenden Arbeit habe ich exemplarisch Einsichten aufgezeigt, die sich in kirchentheoretischer Hinsicht aus einer Analyse der Machtdyna-

11 Leontiy/Schulz: Vielfältigkeit der Diversität, 2020, 4. Auch Mayer/Vanderheiden weisen auf die Kritik hin, dass durch das Differenzhandeln bestehende Herrschaftsverhältnisse verstärkt werden können, s. Mayer/Vanderheiden: Grundlagentexte, 2014, 48–50.

miken ergeben. Dabei habe ich insbesondere die Ambivalenzen, Widerstände und Gleichzeitigkeit von Dynamiken herausgestellt, die mit gestaltungs-machttheoretischen Perspektiven auf die konkrete Ekklesiologie in den Forschungsgemeinden verbunden sind. Auf diese Weise konnte ich die Komplexität und Vielschichtigkeit dieser Phänomene aufzeigen.

Die Analyse der Gestaltungsmachtdynamiken ermöglicht auf diese Weise einen vielfältigen Blick auf die Wirklichkeit von Gemeinde und Kirche, die als flexible Produkte der Gestaltung und des Lebens von Kirche bzw. Gemeinde vor Ort begriffen werden müssen. Die in dieser Arbeit dargestellten Formen von Kirche, die Super-Diversität aufnimmt, entziehen da sich klaren und eindeutigen Zuordnungen und Kategorisierungen.¹² Die multiperspektivische Annäherung an kirchentheoretische Überlegungen eröffnet einen differenzierten Blick auf die herausgearbeiteten Formen.

Die unterschiedlichen Perspektiven der Gestaltungsmacht ermöglichen damit einen umfassenden Blick auf die organisatorischen Strukturen und die Dynamiken in der Praxis der beiden Forschungsgemeinden. *Erstens* zeigten sich in der organisatorischen Struktur der Forschungsgemeinden und im Umgang mit den strukturellen Bedingungen (Landeskirchen, z.T. politische Zusammenhänge) immer wieder Momente, in denen die Beteiligten die Machtverhältnisse kritisch analysierten und Konsequenzen für ihr Handeln und für die Organisation der Forschungsgemeinden zogen. Den als einengend oder gar diskriminierend wahrgenommenen Bedingungen »von aussen« setzen sie ein Verständnis und Konzept von Leitung und Verantwortung entgegen, das ganz praktisch insbesondere auf das Ungleichgewicht der Ressourcenverteilung und der formellen Mitbestimmung und Teilhabe reagieren soll. *Zweitens* wurde in der gemeindlichen Praxis sichtbar, dass sich die Beteiligten nicht nur um eine kritische Analyse der Machtverhältnisse bemühen, sondern auch konkrete Arbeitsweisen und Programmangebote entwickelt haben, die eine neue Perspektive und Erfahrungen bieten sollen. Einem theologischen Deutungsmonopol setzen sie dialogische Arbeitsformen entgegen, die die Deutungshoheit auf die Perspektiven vieler ausweitet. Sie bemühen sich dezidiert darum, Erfahrungen der Selbstermächtigung für die Einzelnen zu ermöglichen. Dies spiegelt sich z.B. in der konzeptionellen Bi- oder Multilingualität, einem konstruktivistischen Raumverständnis und in der Hervorhebung individueller Ausdrucksmöglichkeiten in der Musik oder

12 S. hierzu auch die Überlegungen, die ich im Abschnitt 2.3 dargelegt habe.

in den liturgischen Formaten. Auch die Beteiligten selbst formulierten eine Selbstermächtigung durch ihre Arbeit, die sie für sich und für andere leisten.

7.2.2 Kirchentheoretische Einordnung

Damit trage ich auch zu einer Debatte um Macht in der kirchentheoretischen Beschäftigung bei, die bislang eher von einem Unbehagen ob der Machtthematik an sich und einer begrifflichen und konzeptionellen Ungenauigkeit geprägt ist.

Macht ist als Gegenstand praktisch-theologischer Überlegungen bislang nur wenig diskutiert worden. Sie stellt ein stets strukturell enthaltenes Element der sozialen Wirklichkeit dar.¹³ Dennoch wird Macht als Thema in der theologischen Forschung wenig explizit gemacht. Eine dezidierte Auseinandersetzung mit Macht als Thema für die Kirche in der Praktischen Theologie ist nur marginal.¹⁴ Dies bemängeln auch nur wenige Stimmen, zuletzt Jähnichen (2011), Klie et al. (2021) und Klessmann (2022).¹⁵ Sie alle sehen grundsätzlichen und umfassenden Forschungs- bzw. Klärungsbedarf. Michael Klessmann hält einen doppelten Forschungsbedarf fest. Zum einen müsse die »verborgene[]

13 S. Anter: Theorien der Macht, 2017, 11.

14 Bzw. die Auseinandersetzung bleibt unscharf oder pauschal ohne genaue Erklärung.

15 S. Traugott Jähnichen: Was macht Kirche mit Macht – was macht Macht mit Kirche?, in: Wege zum Menschen 63 (2011), 135–146. Thomas Klie et al. (2021) »Machtvergessenheit. Deutungsmachtkonflikte in praktisch-theologischer Perspektive«, s. Klie/Kumlehn/Kunz et al. (Hg.): Machtvergessenheit, 2021. Das interdisziplinäre Graduierten-Kolleg »Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten« an der Universität Rostock betrachtet Macht in spezifischer Form als Deutungsmacht und geht dieser in verschiedenen praktisch-theologischen Handlungsfeldern nach. Eine kirchentheoretische Perspektive fehlt jedoch. Dies entspricht auch der sonstigen Reflexion der Machtthematik, die in diesen Disziplinen der Praktischen Theologie z.T. vorgenommen wird, s. z.B. Sabrina Müller/Jasmine Suhner: Transformative Homiletik – jenseits der Kanzel. (M)achtsam predigen in einer sich verändernden Welt, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2023. Stobbe kritisiert aus ekklesiologischer Sicht ein problematisches Verhältnis zur Macht in der Kirche: Es gäbe eine historisch bedingte Ablehnung jeglichen Machthandelns, weil es als schlecht gilt. Im Gegensatz dazu sei es jedoch dringend notwendig für die Theologie, nach »Kriterien für den verantwortlichen Umgang mit kirchl., gesellschaftlicher und politischer M.« zu suchen. Dies berühre grundlegend verschiedene Themen, darunter auch das »Teilen[] ungleich verteilter Mittel finanzieller und personeller Art.« (Heinz-Günther Stobbe: Art. Macht 3. Ekklesiologisch, in: EKL, 241–244, hier 244).

Macht«¹⁶ aufgedeckt werden; Klessmann möchte Macht also kritisch beleuchten, um die Förderung der ethischen Selbstreflexion von Verantwortlichen voranzubringen.¹⁷ Zum anderen möchte er sie in ihren »möglichen konstruktiven und produktiven Seiten«¹⁸ wahrnehmen.

Aus explizit kirchentheoretischer Sicht stellen nur wenige Theolog:innen erste Überlegungen mit der Machtthematik an.¹⁹ Es geht v.a. um strukturelle Macht (Kirchenleitung) oder um die Macht, die mit dem pastoralen Amt und kirchlicher Hierarchie verbunden ist.²⁰ Michael Meyer-Blanck geht in seiner Monographie »Kirche« (2022) nur recht oberflächlich und in Zusammen-

16 Klessmann: Verschwiegene Macht, 2023, 10.

17 S. aaO., 10–11.

18 AaO., 14.

19 Aus syst.-theol. Sicht interessiert sich *Georg Kalinna* in seinem aktuellen Forschungsvorhaben für das Thema Macht in der Kirche. Zum Abfassungszeitpunkt dieser Arbeit noch ohne Publikation. S. Georg Kalinna: *Kirchliche Macht – Desiderate, Traditionen und Impulse*. (unveröffentlichtes Vortragsmanuskript), Bamberg, 2023. Als Vorarbeit s. Georg Kalinna: *Kirchenpolitik – Erwägungen zu einer unterschätzten Kategorie*, in: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 68 (2023), 24. Herbert Haslinger legt einen umfangreichen Band zur Macht in der röm.-kath. Kirche vor. Auch er bemängelt den stark negativen und problematisierenden Umgang mit der Macht und dem Machtbegriff, den er für die Debatte zurückgewinnen will, s. Herbert Haslinger: *Macht in der Kirche. Wo wir sie finden – wer sie ausübt – wie wir sie überwinden*, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2022.

20 Johannes Schütt benennt direkte und indirekte Thematisierungen von Macht bei Preul, Hermelink, Hauschildt/Pohl-Patalong als strukturelles Thema in Zusammenhang mit der Leitung und Entscheidungsfindung (s. Schütt: Schäflein, 2023, 313–314). Vereinzelte, eher oberflächliche Beiträge stammen interessanterweise aus dem ökumenischen Gespräch, s. z.B. Reinhard Bingener/Benjamin Dahlke, die einen eher oberflächlichen Blick auf die Macht in Zusammenhang mit der Leitung und Organisation von Kirchen und Finanzströme (top-down Perspektive und Struktur) in der römisch-katholischen und den evangelischen Kirchen in Deutschland im Vergleich anstellen, s. Reinhard Bingener/Benjamin Dahlke: *Einhegung kirchlicher Macht. Aktuelle Beobachtungen und ekklesiologische Perspektiven*, in: Stefan Kopp (Hg.): *Macht und Ohnmacht in der Kirche. Wege aus der Krise*, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2020, 163–172. Ellen Ueberschär nimmt die Macht als ekklesiologisches Thema mit Blick auf die römisch-katholische Kirche, aber aus protestantischer Perspektive in den Blick. Sie geht von der Historie aus und nimmt dann Macht als Begriff für das Engagement der Frauen in röm.-kath. Kirchenstrukturen in den Blick, s. Ueberschär: *Kirchliche Machtstrukturen*, 2021. Uta Pohl-Patalong verweist auf den Zusammenhang von Macht und Leitung (in) der Kirche. Leitungsstrukturen müssten bewusst gestaltet werden, um Machtmissbrauch zu verhindern, s. Pohl-Patalong: *Leitung*, 2010, 86.

hang mit Sexualität auf Macht in der Kirche ein.²¹ In fast allen bisherigen Betrachtungen fehlt eine konkrete Definition, was unter *Macht* verstanden wird. Um einen Machtbegriff und die Rezeption des Themas als übergreifendes Thema insgesamt bemüht sich indessen Klessmann.²² Er bietet eine ausführliche Darstellung über Macht in der theoretischen Debatte und entwickelt einen Machtbegriff, den er v.a. in verschiedene Machttypen untergliedert.²³ Die zweite Bemühung um eine grundsätzliche Klärung liegt, wie bereits in Kapitel 3 ausgeführt, im Zusammenhang mit dem SFB »Deutungsmachtkonflikte« vor.²⁴

21 Die Beschäftigung damit resultiert auch, das legt er offen, aus dem zuletzt öffentlich gewordenen Fällen des sexuellen Missbrauchs in der Kirche. Entsprechend enggeführt sind m.E. auch seine Überlegungen zur Macht.

22 S. Klessmann: *Verschwiegene Macht*, 2023. Er geht auf verschiedene Disziplinen der Praktischen Theologie ein.

23 Klessmann möchte angesichts der hohen sozialen Bedeutung, die Macht habe, die aber primär negativ geprägt sei, seinem Machtbegriff »eine umfassende und zugleich neutrale Definition« (aaO., 14) zugrunde legen. Dafür greift er auf Anthony Giddens zurück: »die gestaltenden Fähigkeiten menschlichen Handelns« (Giddens 1984, S. 134), als die Anwendung von Mitteln, um bestimmte Ereignisse zu bewirken.« (Klessmann: *Verschwiegene Macht*, 2023, 14) Er unterscheidet verschiedene Machttypen: strukturelle Macht, Positionsmacht, Sanktionsmacht, Definitions- oder Deutungsmacht, Expertenmacht, Beziehungsmacht, Systemmacht (s. aaO., 18–19). Er führt dann Macht in unterschiedlichen Handlungsfeldern (Disziplinen) aus. Seine Überlegungen zur Kirchentheorie entfaltet er ausgehend von »den empirischen Erscheinungsformen von Kirche« (aaO., 95, H. i. O.): Gemeinschaft/Bewegung, Organisation, Institution. Er bietet dann eine historische Rückschau auf die Entwicklung der verschiedenen Sozialgestalten von Kirche und reflektiert dies v.a. im Kontext von Politik (95–123). Seine Analyse bemüht sich, die historischen Linien und darin liegende Gründe für die Entwicklung von Kirche aufzuzeigen, jedoch bleibt sie m.E. eher überblickshaft und generalisierend (z.B. gibt es keine geographischen Unterscheidungen). Die Umsetzung seiner Analyse von verschiedenen Machttypen (oder Machtmomenten? Das bleibt etwas unklar) in der Kirche besteht v.a. in der Vertiefung in verschiedene Bereiche. In seinen »Anregungen zu einer machtttransparenten Kirche« (aaO., 259) formuliert er Erträge aus seinen vorangestellten Analysen, in denen noch einmal deutlich wird, dass er in erster Linie die Macht aufdecken und zeigen möchte, an welchen Stellen Machtmonopole (persöner oder institutioneller Natur) bestehen, die es abzubauen gilt (259–267).

24 Im SFB wurde aber augenscheinlich nichts im Bereich der Kirchentheorie ausgearbeitet.

7.2.3 Gestaltungsmacht als kritische Perspektive

Macht muss als Thema, das in Kirche, Politik und Gesellschaft präsent ist, aufgenommen und reflektiert werden, weil es eine grundlegende Struktur des Lebens darstellt, aber auch, weil Machtverhältnisse sich ohne Klarheit und Transparenz problematisch auswirken kann. Bislang hat es in der Theologie ein eher schwieriges Verhältnis zur Macht gegeben. Macht wird ein eher zweifelhafter Charakter zugeschrieben und daher häufig sie abgelehnt oder versteckt (»Dienstgemeinschaft«²⁵). Zugleich formt sie sich z.B. in einseitigem Machtbesitz aus (Deutungsmachtmonopol).

Die Vielschichtigkeit und Mehrdeutigkeit von Gestaltungsmacht als theoretisches Konzept bietet hingegen die Möglichkeit, Machtdynamiken differenziert zu betrachten. Die Absage an die einseitige Macht-Ohnmacht-Beziehung ermöglicht zudem die Wahrnehmung von Spielräumen, Grauzonen und Veränderungen, die sich im Grossen und im Kleinen einstellen oder ergeben.

Auf diese Weise können destruktive, aber auch konstruktive oder produktive Aspekte ausfindig gemacht werden. Gestaltungsmacht mit ihrer umfassenden Perspektive eignet sich für beides. Aus *ethischer Sicht* ist dabei jeglichem Machtmissbrauch eine Absage zu erteilen. Machtmonopole müssen, insbesondere um Machtmissbrauch zu erschweren, aufgedeckt werden, um abgebaut werden zu können. Gestaltungsmacht, die konzeptionell von Diversität und Vielfalt ausgeht, bringt an dieser Stelle ein normatives Moment ein, indem zum einen die Diversität damit in der Deutung als Ressource aufgegriffen wird,²⁶ zum anderen, weil damit aus ethischer Sicht Machtmonopole als illegitim eingestuft werden. Hier möchte ich Michael Klessmann zustimmen: »Je verborgener Macht ausgeübt wird, desto wichtiger ist es, die Wahrnehmung dafür zu schärfen und ihre vielfältigen Mechanismen aufzudecken.«²⁷

Wenn in einem zweiten Schritt die Potentiale für Veränderungen aufgezeigt werden, ist damit auch der Forderung, die z.B. Heinz-Günther Stobbe (schon und noch 1992) formuliert, in einer ersten Bemühung nachgekommen:

Insofern nötigt die Selbstgefährdung der Menschheit die Theologie dazu, M.[acht] nicht nur in einem abstrakten Sinne als Grundphänomen des

25 S. Klessmann: *Verschwiegene Macht*, 2023, 265; Jähnichen: *Was macht Macht*, 2011, 139.

26 S. Abschnitt 1.4.2.

27 Klessmann: *Verschwiegene Macht*, 2023, 10.

menschlichen Daseins ernst zu nehmen, sondern sie konkret als Kernproblem kirchl.[ichen] Lebens selbst zu thematisieren, z.B. unter dem Gesichtspunkt der Ermöglichung verbindlichen Lehrens (+ Lehramt) in ökum.[enischen] Gemeinschaften oder des Teilens ungleich verteilter Mittel finanzieller und personeller Art.²⁸

7.3 Partizipation und Dynamisierung

Der dritte zentrale Beitrag zu einer diversitätssensiblen praktisch-theologischen Ekklesiologie besteht in der Reflexion von Partizipation und Dynamisierung als ekklesiologische Grundmomente. Partizipation und Dynamisierung haben sich als wichtige Aspekte des Rezeptions- und Reflexionsprozesses von Diversitätssensibilität in den Forschungsgemeinden erwiesen. Im Anschluss an die Perspektive der Gestaltungsmacht bringt insbesondere die Partizipation eine kritische Perspektive auf Macht und damit auf Teilhabe, Ressourcen- und Deutungshoheitsverhältnisse mit sich.

7.3.1 Partizipation als ekklesiologisches Grundmoment²⁹

Die Partizipation (Beteiligung) stellt für die Forschungsgemeinden einen zentralen Aspekt ihres Selbstverständnisses dar. Sie nutzen sie als leitendes Kriterium, mittels dessen sie Leitung und Verantwortung für die Forschungsgemeinden organisieren. Auch bei den verschiedenen Aktivitäten spielt Partizipation für die Akteur:innen eine wichtige Rolle. Die Teilnehmenden reagieren jedoch nicht nur mit Begeisterung, sondern auch mit Distanzierung. Partizipation ist als ekklesiologisches Grundmoment darüber hinaus auch mit Blick auf ein Verständnis von Theologie bzw. Theologieproduktivität, die die Erfahrung der vielen aufnimmt, und auf gemeinsames Lernen als grundlegende Perspektive zentral. In diesen Konkretionen wird Partizipation, begleitet von einer Gestaltungsmachtperspektive, aufgenommen und in Praxisfeldern umgesetzt.

²⁸ Stobbe: Art. Macht 3., 244.

²⁹ Den Begriff *Partizipation* habe ich in den Abschnitten 4.3 und 6.2 in verschiedenen Kontexten erläutert.

7.3.1.1 Partizipation, Ressourcen und Gestaltungsmacht

Im Zusammenhang mit der Frage nach Ressourcen und der Verfügung über diese Ressourcen, d.h. über die finanzielle und strukturelle Gestaltungsmacht, wird deutlich, dass Partizipation für die Forschungsgemeinden ein kritisches Gegenmoment für die als asymmetrisch wahrgenommenen strukturellen Bedingungen und eine grundsätzliche Ungleichverteilung der Ressourcen darstellt. Sie bemühen sich um eine breite, möglichst niedrigschwellige Beteiligung und eine kritische Analyse des Status quo. Für die Einzelnen kann die aktive Beteiligung die Zunahme persönlicher Gestaltungsmacht bedeuten.

In einem weiteren Sinne stellt die Förderung der Jugendlichen, die dies als positiv erlebt haben, ebenfalls eine Ermächtigung dar. Auch hier wird die Verantwortung geteilt. Während im Fall der strukturellen gemeinsamen Verantwortung eher von einer interkulturellen Beteiligung die Rede ist, liegt bei den Jugendlichen der Schwerpunkt auf der Entwicklungsförderung durch Beteiligung. Beim gemeinsamen Musizieren zeigt sich Partizipation sowohl in rezeptionsästhetischer Hinsicht in der situativen Produktion eines Stückes als auch in der Bedeutung, die das gemeinsame Musizieren für einzelne Personen haben kann.

Die Hervorhebung der Partizipation kann in der Pluralität der Beteiligten als eine Ressource verstanden werden.³⁰ Die unterschiedlichen Grade der Beteiligung fördern auch eine Pluralisierung des Ehrenamts. In Hamburg geschieht dies im Rahmen des presbyterial-synodalen Systems, das dadurch gestärkt wird. Auf dem Himmelsfels wird die punktuelle Beteiligung gefördert.

Dadurch können neue Wege erschlossen und die verschiedenen Organisationsformen von Gemeinden gestärkt werden. Die Grade der Beteiligung und der persönlichen Verpflichtung können und sollen sehr unterschiedlich sein. Im Sinne der Charismen können die Stärken verschiedener Personen effektiver eingebracht werden. Zugleich ist aus der Organisations- und Verantwortungsperspektive die haupt- und ehrenamtliche Beteiligung mit den Pflichten abzuwägen, die einzuhalten sind. Wer ist für die Einhaltung der Pflichten verantwortlich? Wie verlässlich müssen diese erfüllt werden? Eine gestufte Verantwortung erscheint sinnvoll und würde von der Abhängigkeit von Einzelpersonen weiter abrücken. Nicht immer ist es jedoch sinnvoll und zielführend, die Verantwortung auf möglichst viele Personen zu verteilen. Eine Mischung

30 Die hat wiederum Resonanz mit der normativen Dimension von Diversität, auf die ich im Abschnitt 1.4.2 hingewiesen habe.

aus qualitativ einsetzbaren Begabungen und quantitativ teilbaren Aufgaben erscheint daher sinnvoll.

7.3.1.2 Das partizipative Grundmoment in der Liturgie

Auch mit Blick auf die Liturgie(n) wird Partizipation als ein zentrales Element besonders sichtbar. Die besondere theologische Bedeutung der liturgischen Partizipation zwischen aktiv und passiv (sichtbar/äusserlich und innerlich) habe ich im Abschnitt 6.2 ausgeführt. Die beiden Forschungsgemeinden fördern und fordern die aktive Partizipation nachdrücklich ein. Sie wählen liturgische Elemente, die die aktive Beteiligung der Anwesenden erfordert, und gehen z.T. auch auf die Einzelnen zu.

Vor dem Hintergrund des evangelischen Prinzips, das den Gottesdienst »unter Beteiligung der gesamten Gemeinde«³¹ versteht, kann Partizipation als ein Kriterium für den Gottesdienst deutlicher in den Blick genommen werden. Dabei muss das liturgietheologische Verständnis der jeweiligen Tradition mitbedacht werden, der man (primär) folgen möchte, da die liturgische Partizipation verschiedene Formen und Bedeutungen haben kann.

Partizipation muss dabei Einladung und Angebot bleiben. Sie kann bzw. darf nicht eingefordert werden. Der unterschiedliche Partizipationswille der Einzelnen muss ernst genommen werden. Dies bedeutet, auch distanzierte Formen der Beteiligung wahrzunehmen und als bewusste Beteiligung zu verstehen. Dies kann z.B. die innere Beteiligung hervorheben oder die Wahl von Stellvertretung (z.B. im Fürbittengebet) bedeuten. In der liturgischen Gestaltung nur die aktive, äusserliche Beteiligung zu fördern und zu fordern, kann zu einseitig sein. Aktive Partizipation kann manche überfordern. Dann ist die Grenze vom Fördern und Herausfordern zum Überfordern überschritten. Vor dem Hintergrund, dass die beiden Forschungsgemeinden eine aktive Beteiligung fördern, ist diese Relativierung von aktiver Partizipation in seiner Ausschliesslichkeit noch einmal zu betonen.

7.3.1.3 Theologieproduktivität als ein partizipatives Feld

Partizipation als ein ekklesiologisches Grundmoment zeigt sich auch in der Frage, wie Theologie(n) im Feld hervorgebracht werden und zirkulieren. Wie in Kapitel 1 ausgeführt, wird Theologie bzw. Theologisches im Feld auch von den Akteur:innen hervorgebracht. Ich habe insbesondere im Abschnitt 4.2 dargelegt, wie dies inhaltlich und methodisch geschieht. An dieser Stelle führe ich

31 Gottesdienstbuch, 2015, 15. Eine Diskussion bietet Deeg: Gottesdienst, 2014.

diese Einsichten einen Schritt weiter. In der Art, wie die Akteur:innen theologisch denken und deuten, erweist sich Partizipation als ein dezidiert theologisches Moment.

Der individuellen theologischen Deutungsmacht wird ein hoher Stellenwert eingeräumt. Theologie tritt im Feld eigentlich nur im Plural auf: als Theologien. Damit wird auch die Gestaltungsmacht in ihrer Multiperspektivität hervorgehoben. Insbesondere die häufig stark monopolisierte Deutungsmacht der studierten Theolog:innen (Pfarrer:innen) wird damit ergänzt und kontrastiert. Die Pluralität der Theologien und die Betonung von Partizipation und persönlicher theologischer Deutungshoheit soll aus Sicht der Akteur:innen insbesondere in liturgischen Zusammenhängen umgesetzt werden.³²

Neben der individuellen theologischen Deutungsmacht ist jedoch auch der *miteinander* gestaltete theologische Deutungsprozess im Feld relevant. Der gemeinsame theologische Deutungs- und Aushandlungsprozess hat einen hohen Stellenwert. Dabei werden theologische Prinzipien entworfen, die wiederum die individuellen Theologien hervorheben: Die Pluralität der Theologien und damit verbundene Prinzipien für die Gestaltung der Praxis in den Forschungsgemeinden.

Ein weiterer Aspekt ist der Schwerpunkt der religiösen Erfahrung, sowohl die individuelle als auch die u.U. geteilte oder gemeinsame religiöse Erfahrung. Dies wird im Kontext der gemeinsamen religiösen Praxis besonders deutlich. Theologie als Reflexionsgeschehen hat daher einen engen Zusammenhang mit Erfahrung und Widerfahrnis.

Für die praktisch-theologische Ekklesiologie kann insgesamt eine theologische Perspektive eingebracht werden, die die Erfahrungsdimension hervorhebt. Der Zusammenhang zwischen Erfahrungen, Reflexion der Erfahrung und Formulierung von theologischen Grundsätzen im Feld ist stets aufeinander bezogen, überindividuell und entwickelt sich über die Zeit unter Berücksichtigung der gewonnenen Erfahrungen weiter.³³

32 Interessanterweise verbindet Silke Obenauer Partizipation und das Allgemeine Priestertum mit dem Thema Charismen und führt dies in einem Gemeindeprogramm zusammen, s. Munzert: Charisma, 2013, 240; Silke Obenauer: Vielfältig begabt: Grundzüge einer Theorie gabenorientierter Mitarbeit in der evangelischen Kirche, Berlin: LIT-Verl., 2009.

33 Dies lässt sich lose mit dem Konzept Gelebte Theologie verbinden, das Sabrina Müller entwickelt hat. S. Müller: Gelebte Theologie, 2019, 34–39. Darin führt Müller das Moment der Erfahrung mit deren Reflexion bzw. Deutung zusammen. Zentral ist die

7.3.2 Lernorte und Lerngemeinschaft

In einem weiteren Schritt zeigt sich an einem Verständnis des gemeinsamen Lernens, das die Forschungsgemeinden als Grundhaltung für ihre (religions-)pädagogische Arbeit einnehmen, ein konkretes Feld, in dem die Rezeption von Partizipation als ekklesiologisches Grundmoment und die damit verbundene Dynamisierung (von Kirche) sichtbar werden.

Der Aspekt des gemeinsamen Lernens spielt in den Forschungsgemeinden eine wichtige Rolle. Die Akteur:innen machen deutlich, dass sie selbst das Voneinander-Lernen als *Haltung* verstehen und danach leben (wollen). Ausserdem wollen sie gemeinsames Lernen als eine *Strategie* für andere nutzen, z. B. in der Jugendarbeit, und Reflexionsprozesse auslösen. Zudem kommt über das *Erfahrungsmoment* eine Dimension von Lernen hinzu, die eben aus der Erfahrung heraus angestossen werden soll. Dabei wird besonders häufig auf eine *produktive Irritation* gesetzt. Es wird deutlich, dass Lernen ein dynamisches Feld darstellt, das sowohl das Voneinander- als auch das Miteinander-Lernen umfasst.

Das Thema Lernen wurde in der Perspektive der globalen kirchlichen Beziehungen ansatzweise bedacht. Im ökumenischen Zusammenhang ist dem Terminus *Lerngemeinschaft* bzw. dem ökumenischen Lernen einige Aufmerk-

individuelle theologische Reflexion der Erfahrung, die letztlich zu »persönlich konstruierten, im Alltag integrierten, gewöhnlichen christlichen Theologien des individualisierten Menschen« (aaO., 38) wird. Theologie ist bei Müller demnach die Deutung der religiösen Erfahrung und eher die individuelle theologische Normativität statt der Verortung in theologisch-normative Zusammenhänge. Gelebte Theologie ist nicht professionspezifisch, sondern »betrifft« (aaO., 37) alle Menschen. Müller spricht dezidiert von der *Reflexion religiöser Erfahrungen*. Dies wirft m. E. die Frage auf, ob es für Müller einen Unterschied zwischen Reflexion und Deutung oder zwischen der Reflexion von Erlebnissen als Erfahrung und der Reflexion der Erfahrung als Theologie gibt. Ein wichtiges Moment scheint im Ausdruck der reflektierten Erfahrungen zu liegen: »Sie [die Gelebte Theologie, LK] wird dann zur Theologie, wenn sie [...] auf öffentliche Resonanz stösst.« (aaO., 39). Theologie hat bei Müller dann dezidiert reflektierenden, öffentlichen, in gewissem Masse relationalen, spezifisch individuell(-normativen) Charakter.

samkeit zugekommen.³⁴ Es geht um den gemeinsamen Gestaltungsprozess von Kirche im Weltzusammenhang:

An die Stelle von konfessionellen Lehrgesprächen tritt die Verkündigung (d.h. die Lehre) der gemeinsamen Verantwortung für eben diese Welt und der damit verbundenen (Dienst-)Gemeinschaft. Ökumenisches Lernen bedeutet in diesem Sinne, diese umfassende Perspektive global wie lokal zu erkennen und die damit verbundene Verantwortung auf allen Ebenen einzuüben.³⁵

Wollnik-Hagen verweist auf den Zusammenhang mit dem sog. *Lernort*, einen spezifischen Ort bzw. das »konkrete Setting einer Lerngelegenheit«³⁶. So kann von interkulturellen Gemeinden als *Lernorten* gesprochen werden. Das könnte ein Voneinander-Lernen z.B. über andere Lebensrealitäten oder Frömmigkeitsstile, aber auch ein Lernen i. S. der Selbstreflexion und eine Verhältnisbestimmung zu anderen bedeuten.

Während die ökumenische Lerngemeinschaft v.a. auf die Beziehung zwischen verschiedenen Kirchen an unterschiedlichen Orten bezogen ist,³⁷ sind die interkulturellen Gemeinden Lernorte als *spezifische Orte*, an denen eine Lerngemeinschaft realisiert oder angestrebt werden kann. Der Fokus liegt hier auf den individuellen Lernprozessen, die angeregt werden (sollen).

34 S. Wollnik-Hagen: Ökumenische Lernorte, 2021, bes. 204–205. Der Terminus Lerngemeinschaft hatte in den 1970er-1990er Jahren Konjunktur und war auf die damalige Gestalt der ökumenischen Beziehung enggeführt, s. Klaus Piepel: Lerngemeinschaft Weltkirche. Zugl.: Paderborn, Diss., 1992, Aachen 1993; Ernst Lange: Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung? Am Beispiel Löwen 1971: Menscheneinheit – Kircheneinheit, Stuttgart, Berlin: Kreuz Verlag 1972, z.B. 197, und aufgenommen bei Theo Sundermeier in der Lerngemeinschaft der Konvivenz, s. Theo Sundermeier: Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, in: Wolfgang Huber/Dietrich Ritschl/Theo Sundermeier (Hg.): Ökumenische Existenz heute, München: Kaiser 1986, 49–100. Ich löse mich im Folgenden explizit von diesem ökumenischen Zusammenhang, insbesondere, da die pfingstlich-charismatischen Kirchen darin nicht vorkommen, s. auch den Abschnitt 1.1.

35 Wollnik-Hagen: Ökumenische Lernorte, 2021, 205.

36 Schröder: Religionspädagogik, 2012, 428.

37 Piepel nennt hier die »Kirchenpartnerschaften« als einziges Beispiel, dass es zum Zeitpunkt des Artikels (1993) bislang gäbe, s. Piepel: Lerngemeinschaft, 1993, 3–5. Damit ist die *geographische getrennte* und *nur sporadisch zusammentretende* Lerngemeinschaft gemeint.

Nicht abstraktes Faktenwissen soll angeeignet, sondern die Einzelnen sollen zur Selbstreflexion und zum Lernen in persönlichen Beziehungen angeregt werden.

Weiter muss die Frage gestellt werden, *was von wem* gelernt werden soll. Während in den Forschungsgemeinden v.a. die *kritische Selbstreflexion* im Fokus steht, hebt Gregor Etzelmüller mit Blick auf das Miteinander von internationalen Kirchen und Gemeinden und »reformatorischen« Großkirchen³⁸ hervor, dass es gelte, nach *Lernpotentialen* zu fragen. Er zielt damit v.a. auf einen Perspektivenwechsel ab, der die Deutungsmacht der internationalen Kirchen und Gemeinden hervorhebt.

Interkulturelle Gemeinden als Lernorte bzw. mit Potential für interkulturelles Lernen zu verstehen, hebt mit Blick auf die kirchentheoretische Reflexion die Relevanz der lokalen (Gemeinde-)Ebene hervor. Im gemeinsamen Lernprozess, der die Selbstreflexion als Hauptziel hat, werden die Individuen in die Pflicht genommen. Zugleich muss kritisch gefragt werden, ob bzw. inwiefern ein solcher Lernprozess gelingen kann, wenn es sich in der Regel nicht um längerfristig angelegte Bildungsarbeit handelt. Viele Teilnehmenden kommen punktuell, nehmen vielleicht nur einmal an einer Aktivität der Forschungsgemeinden teil. Das interkulturelle Lernen kann dann zunächst nicht mehr als ein Lernanstoß sein. Das Moment der Erfahrung, das die Forschungsgemeinden hervorheben, kann für die einen daher einen eindrücklichen Anstoß bewirken, während es sich für andere möglicherweise in den Kontext vieler unterschiedlicher Erfahrungen einreicht, die keine grössere lebensgeschichtliche Relevanz haben.

Zudem setzt das Verständnis der interkulturellen Gemeinde als Lernort voraus, dass in den Gemeinden bzw. unter der Mehrheit der Verantwortlichen bereits ein (Selbst-)Reflexionsprozess mindestens begonnen hat. Dies weist auf die Frage zurück, was eine interkulturelle Gemeinde auszeichnet. Hier wird deutlich: Ohne die Reflexion besteht die Gefahr, dass ein unkritischer Pluralismus besteht und gelebt wird, der keinen kritischen Blick auf Strukturen und gesellschaftliche Konstruktionen wirft und damit bestehende Ungleichheit ggf. sogar verstärkt.

Das gemeinsame Lernen bzw. Lernprozesse als einen dynamischen und partizipativen ekklesiologischen Prozess zu begreifen, weist auf das Verhältnis zwischen Partikularität und Universalität hin. Lernen kann in diesem Sinne nicht pauschal, sondern nur spezifisch, d.h. an spezifischen Lernorten und

38 Etzelmüller: Herausforderung, 2021, 706.

durch sie geschehen. Dies führt auch zu einer Veränderung im Verständnis der Beteiligten zueinander, wenn dadurch Pluralität und Verschiedenheit hervorgehoben und produktiv gemacht werden. Interkulturelle Gemeinden und Kirchen als Lernorte können damit in gewisser Weise auch über die innergemeindlichen oder innerkirchlichen Grenzen hinaus wirken, wenn in ihnen eine selbstkritische Haltung und ein Respekt der Pluralität erfahren und eingeübt wird. Das Miteinander der Kirchen und Gemeinden als Lerngemeinschaft zu begreifen, setzt diese selbstkritische Haltung und den damit verbundenen Perspektivenwechsel sowie die Pluralitätstoleranz voraus.

8. Fazit

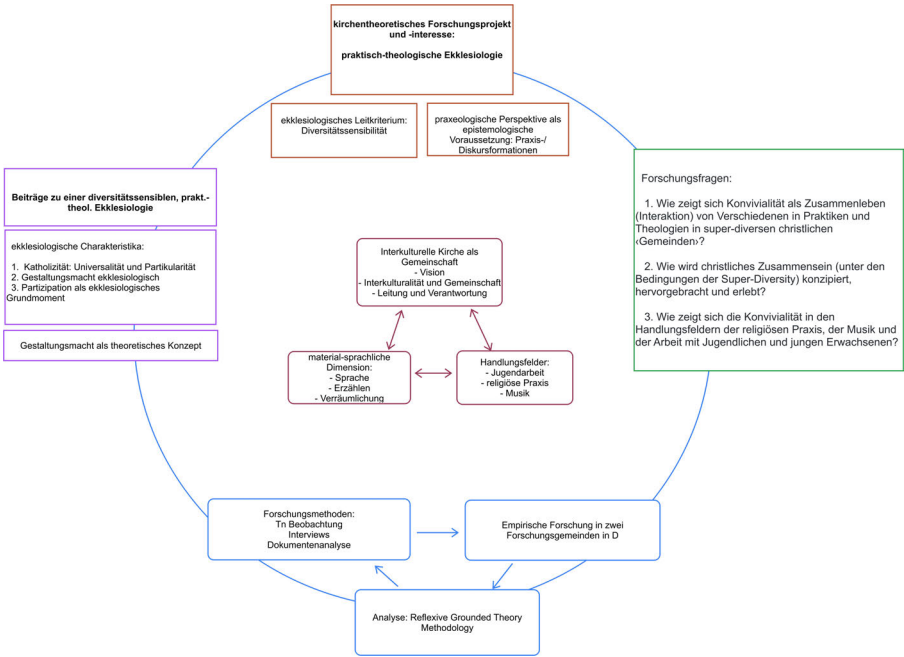
Zum Schluss blicke ich resümierend auf die Ergebnisse meiner Arbeit zurück. Anschliessend stelle ich in einem kurzen Ausblick den weiterführenden Forschungsbedarf vor.

8.1 Rückblick

Meinem Vorhaben, einen Beitrag zu einer praktisch-theologischen Ekklesiologie zu leisten, die Diversität aufnimmt und reflektiert, bin ich in zwei Schritten nachgegangen. Ich habe zunächst spezifische Praktiken und Theologien herausgearbeitet, die Einsicht in die Praxis von zwei Forschungsgemeinden geben. Davon ausgehend habe ich drei Beiträge formuliert, die aufzeigen, wie sich eine praktisch-theologische Ekklesiologie verändert oder konkretisiert wird, wenn die Diversitätssensibilität als ekklesiologisches Grundmoment reflektiert wird.

Zunächst gebe ich einen graphischen Überblick über den gesamten Forschungs- und Analyseprozess (Abbildung 4). Die Darstellung bietet einen Überblick über den gesamten Forschungsprozess. Es sind die Ausgangspunkte und Forschungsfragen (Kap. 1), das methodisch-analytische Vorgehen und die epistemologischen Voraussetzungen (Kap. 1) sowie zentral in der Mitte der Darstellung die Ergebnisse der empirischen Forschung abgebildet (Kap. 4–6). Die ekklesiologischen Beiträge sind links in der Darstellung zu finden (Kap. 7). Die Anordnung der einzelnen Elemente auf einem Kreis weist darauf hin, dass der Forschungsprozess als ganzer zirkulär zu denken ist.

Abbildung 4: Gesamtdarstellung Forschungsprozess



Eigene Darstellung, 2025

Die Forschungsfragen beziehen sich auf Praktiken der *Konvivialität* und des *Zusammenseins*. Eine Vertiefung habe ich in den drei *Handlungsfeldern* der Jugendarbeit, der religiösen Praxis und der Musik vorgenommen. Die daraus resultierenden (diskursiven) Praktiken habe ich in meiner Analyse rekonstruiert. Ich habe gezeigt, wie die beiden Forschungsgemeinden, unter dem Gesichtspunkt der Konvivialität betrachtet, eine Vision von interkultureller Kirche als Gemeinschaft entwerfen und wie diese Vision als das grundlegende Normativ ihres Zusammenseins im Feld zirkuliert (4.1 – 4.2). Die Akteur:innen in den Forschungsgemeinden möchten ihre Vision der interkulturellen Kirche in Gemeinschaft miteinander leben und anderen näher bringen. Sie formulieren eine Vorstellung von Leitung und Verantwortung, die die Merkmale interkultureller Kirche auf der Organisationsebene umsetzt (4.3). In drei Dimensionen, die sprachlich-materiale Praktiken und Dynamiken aufweisen, habe ich gezeigt, wie Gestaltungsmacht in Form von Sprache und Verstehen, Deu-

tungen des Raumes (Verräumlichung) und Erzählen ansichtig wird. (5.1 – 5.3). Dazu zählen z.B. die als einzigartig verstandene Geschichte der Forschungsgemeinden, die in Erzählungen aufgerufen und gepflegt wird; aber auch die besonderen Deutungen der Räume, die die Forschungsgemeinden gestalten und beleben. In den drei Handlungsfeldern der Jugendarbeit, der Liturgie und der Musik wurde deutlich, wie die Forschungsgemeinden sich darum bemühen, ihre Vision von interkultureller Kirche in konkrete Aktivitäten umzusetzen (6.1 – 6.3). Der Anstoss zur Reflexion und die gemeinsame Erfahrung, die die verschiedenen Akteur:innen miteinander verbinden können, waren dabei zentrale Elemente. Immer wieder kamen persönliche Erfahrungen zur Sprache, die Einzelne in den Forschungsgemeinden gemacht hatten. Die Verbindungen der Dimensionen untereinander, die ich an mehreren Punkten aufgezeigt habe, verdeutlichen, dass die Normative und Deutungen im Feld *in Bewegung* sind. Mit den dargestellten Ergebnissen meiner Analyse trage ich zudem zur gemeinsamen Forschungsfrage des CiM-Projektes nach der Konvivialität in super-diversen Gemeinden bei.

Ausgehend von der empirischen Analyse der beiden Forschungsgemeinden habe ich anschliessend drei Beiträge zu einer diversitätssensiblen praktisch-theologischen Ekklesiologie erarbeitet. *Erstens* habe ich gezeigt, dass das Charakteristikum der Katholizität neue, spezifische Relevanz erhält, die sich im Miteinander der Kirchen und Gemeinden vor Ort spiegelt. So stellen Partikularität und Universalität notwendigerweise aufeinander bezogene Dimensionen von Kirche dar. Die Räumlichkeit und die Zeitlichkeit spielen dabei eine wichtige Rolle. Die Diversitätssensibilität tritt noch einmal dezidiert in der Grunddynamik der bleibenden Verschiedenheit und dem Verständnis einer Gemeinschaft der Verschiedenen, die fragile und fluide zugleich ist, hervor. *Zweitens* hat sich die Machtthematik als zentral erwiesen. Ich leiste einen Beitrag zur Debatte durch das theoretische Konzept Gestaltungsmacht, das ich entwickelt habe, welches eine vertiefte Betrachtung von Machtdynamiken möglich macht. Gestaltungsmacht begreift Macht als Potentialität und schliesst mit Handeln und Deuten zwei spezifische Formen ein. Sie hat individuelle und kollektive Subjekte im Blick und umfasst zudem die strukturellen Bedingungen, die die Machtdynamiken bzw. die tätigen Subjekte beeinflussen. Machtdynamiken lassen sie auf diese Weise als komplexe Dynamiken erfassen. Darüber hinaus habe ich Gestaltungsmacht in ekklesiologischer Hinsicht aufgegriffen und verschiedene Aspekte benannt, an denen Machtdynamiken in strukturell-organisatorischen und inhaltlich-ekklesiologischen Themen sichtbar werden und genauer in den

Blick genommen werden müssen. *Drittens* habe ich ausgeführt, dass Diversitätssensibilität ekklesiologisch ernst zu nehmen, bedeutet, Partizipation als ein grundlegendes Moment zu begreifen. Ich habe aufgezeigt, wie sich die Rezeption von Partizipation und eine damit verbundene Dynamisierung von Kirche in ekklesiologischer Hinsicht auswirken. Dabei wurde ersichtlich, dass die Verschränkung der individuellen und kollektiven Perspektiven wichtig ist. Die konkrete Beziehung und das Miteinander der Einzelnen, aber auch der Kirchen und Gemeinden zueinander (auch im stärker formal begriffenen Dialog, z.B. im ökumenischen Zusammenhang) rücken so noch einmal in den Blick und werden kritisch auf ihre Machtverhältnisse hin hinterfragt. In der Liturgie oder dem gemeinsamen Lernen lassen sich dann konkrete Strategien des Umgangs miteinander erkennen und die Partizipation unter der Prämisse der Diversitätssensibilität aufnehmen.

Mit diesen Beiträgen bringe ich neue Impulse in die ekklesiologische Debatte in der Praktischen Theologie und der Systematischen Theologie ein. Zu Beginn meiner Arbeit habe ich dargelegt, dass ich diese Beiträge in vierfacher Hinsicht sehe: 1. Durch den Fokus auf Praktiken und diskursive Praktiken; 2. durch den Fokus auf die Mikroebene von Kirche als Beitrag zur Gemeindeforschung; 3. als Ergänzung einer spezifischen zur prinzipiellen Perspektive in der Ekklesiologie und 4. durch die Rezeption von Diversitätssensibilität. Der praxeologische Ansatz ist, wie zu Beginn (1.3) dargestellt, im Kontext theologischer Forschung bislang noch nicht breit rezipiert. Hierzu leiste ich forschungspraktisch und inhaltlich einen Beitrag (1.). Theologieproduktivität habe ich in diesem Zusammenhang als ein dynamisches Geschehen entfaltet, das von einer Vielzahl der Akteur:innen – und besonders diejenigen, die in den Forschungsgemeinden aktiv sind – ausgeht und Theologie als Produkt praxeologischer Prozesse begreift. Ich habe auf diese Weise Themen herausgearbeitet, die bislang in der theoretischen Auseinandersetzung eine untergeordnete Rolle gespielt haben (2.). Damit trage ich insbesondere zur Gemeindeforschung bei. Neben Dynamiken der Vergemeinschaftung treten dabei z.B. Aspekte der Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Materialität hervor. Die Diversitätssensibilität in heuristischer und kritischer Funktion und das Konzept Gestaltungsmacht haben dabei eine wichtige Rolle gespielt (4.). Fundiert auf praktischen Erfahrungen und Reflexionen, ergänze ich die theoretisch-prinzipielle Debatte um eine spezifische und konkrete Perspektive (3.). Das Verständnis dessen, was Kirche ist, wird damit erweitert. Ich verstehe meine Arbeit aber auch an der Schnittstelle zur konkreten Arbeit in Kirchen und Gemeinden vor Ort positioniert, zu der ich in wissenschaftlich-kritischer Per-

spektive eine Reflexion und vielleicht Anregungen bieten kann. Forschung, wie ich sie epistemologisch und methodologisch entworfen habe, kann immer nur in zirkulärer Verständigung – insbesondere in kritischer Rückkopplung – mit der Praxis vor Ort geschehen.

8.2 Ausblick

Ausgehend von der spezifischen Perspektive meiner Arbeit, möchte ich kurz drei Themen benennen, bei denen im Anschluss an meine Arbeit m.E. weiterer Forschungsbedarf besteht bzw. Perspektiven ergänzt werden könnten und sollten.

Der erste Impuls ist die Frage nach einer *pastoraltheologischen Rezeption von Interkulturalität und Diversität bzw. Diversitätssensibilität*. Eine Aufgabe ist es, die Ausbildung interkultureller Kompetenzen und die grundsätzliche Aufmerksamkeit für Diversität, insbesondere mit Blick auf die 2nd generation und ihre Situation, zu fördern. Dies betrifft nicht nur das bestehende Pfarr- und anderes theologisches Personal, sondern auch und gerade die Integration dieser Themen in die Ausbildung des theologischen (und auch des gemeindepädagogischen und kirchenmusikalischen) Nachwuchses. Die zweite Aufgabe ist auf lange Sicht die Diversifizierung des kirchlich-theologischen Personals. (Wie) verändern sich Pfarrbilder und das Verständnis pfarramtlicher Tätigkeiten, wenn Diversität und Interkulturalität die Zusammensetzung der Teams in den Gemeinden stärker prägen?

Einen zweiten Komplex stellt die Vertiefung des *Zusammenhangs zwischen Gemeinde und öffentlichem Raum* dar. Inwieweit werden gesellschaftlich-soziale Themen aufgenommen und kann Kirche bzw. Gemeinde vor Ort auch Impulsgeberin für Neues sein? Welche Stabilisierungs- und Innovationspotential für gesellschaftliche und soziale Situationen bringt die kirchliche Arbeit vor Ort mit? Dies erscheint nicht nur angesichts der Diversifizierung des Christentums und der Pluralisierung der Religionen als ein wichtiges Thema, sondern ist auch eng mit der Frage nach Werten wie Demokratie, der Bewahrung von Freiheit und Solidarität, und der Funktion von Kirche in diesem Zusammenhang verbunden.

Der dritte Impuls ist die Weiterführung der Arbeit zur *Gestaltungsmacht* in kirchentheoretischen Zusammenhängen und darüber hinaus. Praktisch könnten Beiträge zum kirchlichen Umgang mit Macht, aber vielleicht auch zur theologischen Debatte gewonnen werden, die über die dargestellten Über-

legungen hinausgehen. Ein Beispiel könnte eine Analyse der gemeindlichen Leitungsgremien (Kirchenvorstand, Presbyterium) sein. Welche Personen können sich dort engagieren, welche sichtbaren, rechtlichen oder unsichtbaren Hürden und Voraussetzungen gibt es? Wie handelt das Gremium nach aussen und wie arbeitet es nach innen? Wie hat die Gemeinde Anteil an der Arbeit des Leitungsgremiums? Erkenntnisse zu solchen Fragen zu gewinnen, könnte dabei helfen, Probleme zu identifizieren und zu lösen, aber auch Nachwuchsfragen zu thematisieren und partizipative Verfahren in der Gemeinde zu stärken.

Aus der empirischen Arbeit auf der Schnittstelle zwischen akademischer Theologie und praktischer Arbeit erwächst zudem die Aufgabe, die *Erkenntnisse in die praktische Arbeit übertragen*. Diese Fruchtbarmachung und Übertragung stehen noch aus. Dabei sind konkrete Beiträge sowohl für Handlungsfelder wie Kirchenmusik bzw. Musikpädagogik, Liturgik und Jugendarbeit denkbar als auch für die grundsätzliche kirchliche Arbeit, die Interkulturalität und Diversität in der Gemeindearbeit, der (theologischen) Ausbildung und im Zusammenhang mit kirchlichen Reformprozessen aufnehmen will.

Schlusswort

Das Schlusswort möchte ich meinen Gesprächs- und Forschungspartner:innen in den Forschungsgemeinden überlassen. Hezekiah fasst zusammen, was ihn trotz aller Widrigkeiten dazu bewegt, weiter dieser besonderen, mitunter schwierigen und frustrierenden, aber auch schönen und bereichernden Aufgabe nachzugehen:

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. It's worth like in Epheser: when you can inspire two or three people, it's okay, it's worth it, it's worth it. It's doing what we are called to do in locally. (HH_Int_Hezekiah (2) 13.07.2022, Abs. 77)

Literatur- und Quellenverzeichnis

Die zugrundeliegenden Daten sind aus Gründen des Datenschutzes nur der Gutachterin und dem Gutachter des Beurteilungsverfahrens der Dissertation zugänglich gewesen.

Die Resultate des Analyseprozesses sowie die Dokumente zu den Methoden stehen auf Open Science Framework zur Einsicht zur Verfügung: <https://doi.org/10.17605/OSF.IO/A45CF>.

Sofern nicht anders angegeben, folgen die Abkürzungen dem Abkürzungsverzeichnis nach RGG⁴: Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaften nach RGG⁴ (= UTB Theologie, Religionswissenschaften, Band 2868), Tübingen: Mohr Siebeck 2007. Weitere Abkürzungen wurden im Text eingeführt.

Literatur

- Abels, Birgit: Von Kühn und Hasen. Der Tagtraum von der Autonomie »der« Musik (und einige Gedanken zu deren Eigenästhetik), in: Nikolaus Urbanek/Melanie Wald-Fuhrmann (Hg.): Von der Autonomie des Klangs zur Heteronomie der Musik. Musikwissenschaftliche Antworten auf Musikphilosophie, Stuttgart: J.B. Metzler 2018, 87–101.
- Abromeit, Hans-Jürgen: Evangelisation, Spiritualität und Leitung (= Runder Tisch für Evangelisation 2018), Kloster Volkenroda 2018.
- Adam, Gottfried: Konfirmandenarbeit: Profil und Perspektiven, in: Rainer Lachmann/Gottfried Adam (Hg.): Neues Gemeindepädagogisches Kompendium, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008, 255–282.
- Ad-hoc-Kommission des Rates der EKD zur Zukunft der Arbeit mit Gemeinden anderer Sprache und Herkunft: Gemeinsam Evangelisch! Erfahrungen, theologische Orientierungen und Perspektiven für die Arbeit mit Ge-

- meinden anderer Sprache und Herkunft (= EKD-Texte), Hannover: Evangelische Kirche in Deutschland 2014.
- Afdal, Geir: From Empirical to Impure Theology – Practice as a Strong Programme, in: Kirstine H. Johansen/Ulla Schmidt (Hg.): Practice, Practice Theory and Theology. Scandinavian and German Perspectives, Berlin, Boston: De Gruyter 2022, 76–94.
- Ahrens, Petra-Angela: BeGeisterung durch Gospelsingen. Erste bundesweite Befragung von Gospelchören, Hannover: Sozialwissenschaftliches Institut der Evang. Kirche in Deutschland 2009.
- Anders, Yvonne/Daniel, Hans-Dieter/Hannover, Bettina/Köller, Olaf/Lenzen, Dieter/McElvany, Nele/Seidel, Tina/Tippelt, Rudolf/Wilbers, Karl/Wößmann, Ludger: Führung, Leitung, Governance: Verantwortung im Bildungssystem, Münster; Waxmann Verlag 2021.
- Anter, Andreas: Theorien der Macht zur Einführung (= Zur Einführung), Hamburg: Junius 2017.
- Arens, Edmund: Art. Narrative Theologie, in: RGG⁴ online, https://referenceworks.brillonline.com/entries/religion-in-geschichte-und-gegenwart/narrative-theologie-SIM_124017?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.religion-in-geschichte-und-gegenwart&s.q=narrative+theologie, zuletzt aufgerufen am 28.05.2024.
- Aronin, Larissa: Lecture 1. What is Multilingualism?, in: David Singleton/Larissa Aronin (Hg.): Twelve Lectures on Multilingualism, Multilingual Matters, Bristol: Blue Ridge Summit 2018, 3–34.
- Assmann, Aleida: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses (= C.H. Beck Kulturwissenschaft), München: Beck 2003.
- Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen (= Beck'sche Reihe, Band 1307), München: Beck 2005.
- Bachmann, Arne: Theologische Betrachtungen zu der Generation Lobpreis. Aus der Perspektive eines Theologen, in: Tobias Faix/Tobias Künkler (Hg.): Generation Lobpreis und die Zukunft der Kirche. Das Buch zur empirica Jugendstudie 2018, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag; Neukirchener Aussaat 2018, 256–265.
- Bachmann, Götz: Teilnehmende Beobachtung, in: Stefan Kühl/Petra Strodtholz/Andreas Taffertshofer (Hg.): Handbuch Methoden der Organisationsforschung. Quantitative und qualitative Methoden, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2009, 248–271.

- Baer-Henney, Sebastian: Auf Augenhöhe gestalten. Die beymeister als Labor lebensnaher Kirchlichkeit, in: Stefan Jung/Thomas Katzenmayer (Hg.): Lebendige Kirchen: Interdisziplinäre Denkanstöße und Praktische Erfahrungen, Göttingen, Bristol: V&R Unipress 2018, 163–170.
- Balke, Bendix: Begrüßung zur EKD-Studentagung »Neue Regeln in der Wohngemeinschaft Gottes. Studentagung zu einer migrationssensiblen Ekklesiologie«, in: Neue Regeln in Gottes Wohngemeinschaft. Studentagung zu einer migrationssensiblen Ekklesiologie, Evangelische Akademie Bad Boll, 1. bis 2. April 2019, Frankfurt a.M.: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP) 2019, 4–5.
- Balke, Bendix: Interkulturelle Öffnung der Kirche, in: Traugott Jähnichen/Torsten Meireis/Johannes Rehm et al. (Hg.): Krisen – Aufbrüche – Transformationen. Zur Sozialität der Evangelischen Kirche, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2020, 208–219.
- Balke, Bendix: Abschlussbericht der Projektstelle »Gemeinden anderer Sprache und Herkunft«. (nicht öffentlich), Hannover 2020.
- Balke, Bendix: Merkmale interkultureller Gemeinden, in: Gregor Etzelmüller/Claudia Rammelt (Hg.): Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2021, 629–640.
- Baltes, Guido: Worshipmusik im europäischen Kontext, in: Jochen Arnold/Folkert Fendler/Verena Grüter et al. (Hg.): Gottesklänge. Musik als Quelle und Ausdruck des christlichen Glaubens, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014, 247–259.
- Barke, Jenny/rbb24: Interview | Amadeu Antonio Stiftung 2024, <https://www.tagesschau.de/inland/regional/brandenburg/rbb-interview--amadeu-antonio-stiftung-100.html>, zuletzt aufgerufen am 06.08.2024.
- Baumann-Neuhaus, Eva: Cultural Diversity as a Fact and Field of Organized Religion: Swiss Catholic Church Policy and Practice between Coexistence and Togetherness, in: Andrea Bieler/Claudia Hoffmann/Lisa Ketges (Hg.): Conviviality in Contexts of Religious Plurality. Interdisciplinary Explorations, Bielefeld: transcript 2025, 83–106.
- Baumgartner, Wilhelm: Art. Toleranz, in: Peter Precht/Franz-Peter Burkard (Hg.): Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen, Stuttgart: J.B. Metzler 2015, 617.
- Baur, Nina/Blasius, Jörg (Hg.): Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung (= Handbuch), Wiesbaden: Springer VS 2014.

- Bechmann, Ulrike: Gemeinsam Beten? Auf der Suche nach ökumenischen und interreligiösen Feiern, in: Ottmar Fuchs/Bernd Janowski (Hg.): Beten. Jahrbuch für Biblische Theologie (2017), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2019, 335–360.
- Bedorf, Thomas: 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.
- Benedict, Hans-Jürgen: »Suchet der Stadt Bestes«. Thesen zu einer praktisch-theologischen Grundlegung gemeinwesenorientierter Arbeit von Kirchengemeinden, in: Georg Lämmlein/Gerhard Wegner (Hg.): Kirche im Quartier: die Praxis. Ein Handbuch, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2020, 64–82.
- Berg, Mette L./Nowicka, Magdalena (Hg.): Studying Diversity, Migration and Urban Multiculture, London: UCL Press 2019.
- Bieler, Andrea: Kirchenmusik interkulturell, in: Gotthard Fermor (Hg.): Kirchenmusik als religiöse Praxis. Praktisch-theologisches Handbuch zur Kirchenmusik, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006, 78–83.
- Bieler, Andrea: Gottesdienst interkulturell. Predigen und Gottesdienst feiern im Zwischenraum (= Christentum heute, Band 9), Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2008.
- Bieler, Andrea: 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.
- Bieler, Andrea: Verletzliches Leben. Horizonte einer Seelsorge der Vulnerabilität, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017.
- Bieler, Andrea: EXPLORING AFFECTIVITY. an unfinished conversation with pamela sue anderson, in: Angelaki 25 (2020), 245–253.
- Bieler, Andrea: Transkulturelle Gottesdienste: theologische und liturgische Überlegungen im Angesicht von Moria und Black Lives Matter, in: Liturgie und Kultur 11 (2020), 17–25.
- Bieler, Andrea: Conviviality in Motion. Eine praktisch-theologische Rekonstruktion von Gemeinschaftlichkeit für eine differenzsensible Ekklesiologie, in: Katja Dubiski/Elis Eichener/Niklas Peuckmann et al. (Hg.): Religion und Gesellschaft. Isolde Karle zum 60. Geburtstag, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2023, 115–132.

- Bieler, Andrea: 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.
- Bieler, Andrea: Conviviality in Motion. Reflections on Empirical Findings for a Grounded Ecclesiology, in: Andrea Bieler/Claudia Hoffmann/Lisa Ketges (Hg.): Conviviality in Contexts of Religious Plurality. Interdisciplinary Explorations, Bielefeld: transcript 2025, 171–200.
- Bieler, Andrea/Eugster-Schaetzle, Tabea: Differenzsensible Konvivialität. Gottesdienst und Seelsorge in diversen Gemeinden, in: Gregor Etzelmüller/Claudia Rammelt (Hg.): Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2021, 679–696.
- Bieler, Andrea/Hoffmann, Claudia/Ketges, Lisa (Hg.): Conviviality in Contexts of Religious Plurality. Interdisciplinary Explorations, Bielefeld: transcript 2025.
- Bieler, Andrea/Hoffmann, Claudia/Ketges, Lisa (Hg.): Introduction, in: Andrea Bieler/Claudia Hoffmann/Lisa Ketges (Hg.): Conviviality in Contexts of Religious Plurality. Interdisciplinary Explorations, Bielefeld: transcript 2025, 11–19.
- Bieritz, Karl-Heinrich: Art. Liturgik II. Forschungsstand, in: RGG⁴ online, <https://referenceworks.brill.com/display/entries/RGG4/COM-13118.xml>, zuletzt aufgerufen am 21.04.2025.
- Bils, Sandra: Fresh expressions of Church. Neue Aufbrüche zur lebendigen Kirche, in: Stefan Jung/Thomas Katzenmayer (Hg.): Lebendige Kirchen: Interdisziplinäre Denkanstöße und Praktische Erfahrungen, Göttingen, Bristol: V&R Unipress 2018, 179–188.
- Binder, Susanne: Interkulturelles Lernen aus ethnologischer Perspektive. Konzepte, Ansichten und Praxisbeispiele aus Österreich und den Niederlanden (= Interkulturelle Pädagogik, Band 1), Wien: LIT-Verl. 2004.
- Bingener, Reinhard/Dahlke, Benjamin: Einhegung kirchlicher Macht. Aktuelle Beobachtungen und ekklesiologische Perspektiven, in: Stefan Kopp (Hg.): Macht und Ohnmacht in der Kirche. Wege aus der Krise, Freiburg, Basel, Wien: Herder 2020, 163–172.
- Blauth, Steffen/Ogedegbe, Steve: Himmelsfels – Jugendcamp interkulturell, in: Bianca Dümmling/Kerstin Löchelt/Germo Zimmermann (Hg.): Christliche Jugendarbeit in der Migrationsgesellschaft. Begegnungen mit kultu-

- reller und religiöser Vielfalt gestalten, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2018, 212–217.
- Blume, Anna/Demmerling, Christoph: Gefühle als Atmosphären? Zur Gefühlstheorie von Hermann Schmitz, in: Hilge Landweer (Hg.): Gefühle – Struktur und Funktion, Berlin: Akademie Verlag 2007, 113–133.
- Böckel, Holger: Führen und Leiten. Dimensionen eines evangelischen Führungsverständnisses, Berlin: EB-Verlag 2014.
- Böhle, Peter/Herbst, Michael: Geistlich leiten. Ein Handbuch, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011.
- Bonß, Wolfgang/Dimbath, Oliver/Maurer, Andrea/Nieder, Ludwig/Pelizäus, Helga/Schmid, Michael: Handlungstheorie. Eine Einführung (= utb-studie-book, Band 5359), Bielefeld: transcript 2020.
- Boothe, Brigitte: Das Narrativ. Biografisches Erzählen im psychotherapeutischen Prozess, Stuttgart: Schattauer 2011.
- Bösefeldt, Ina/Herrmann, Cora/Meuche, Katrin: Freiräume und Partizipation als Werte des Sozialen. Relationierung von Programmatik und Praktiken mit Blick auf jugendverbandlich organisierte Ferienfreizeiten, in: Sozial Extra 42 (2018), 34–37.
- Braune-Krickau, Tobias: Pädagogisches Handeln bei Milieuunterschieden und -konflikten, in: Tobias Braune-Krickau/Stephan Ellinger (Hg.): Handbuch diakonische Jugendarbeit, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie 2010, 389–411.
- Braune-Krickau, Tobias: Religion und Anerkennung (= Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart, Band 17), Tübingen: Mohr Siebeck 2014.
- Braune-Krickau, Tobias/Ellinger, Stephan: Diakonische Jugendarbeit: Begriffe, Themengebiete und Handlungsfelder, in: Dies. (Hg.): Handbuch diakonische Jugendarbeit, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie 2010, 3–25.
- Breidenstein, Georg/Hirschauer, Stefan/Kalthoff, Herbert/Nieswand, Boris: Ethnografie. Die Praxis der Feldforschung (= UTB Sozialwissenschaften, Kulturwissenschaften), München: UVK-Verlag 2020.
- Brendle, Franz (Hg.): Gemeinsam beten? Interreligiöse Feiern mit anderen Religionen, Hamburg-Schenefeldt: EB-Verlag 2007.
- Breuer, Franz/Muckel, Petra/Dieris, Barbara/Allmers, Antje: Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis (= Lehrbuch), Wiesbaden: Springer VS 2019.

- Brunn, Frank M.: Das Thema Inklusion in der Evangelischen Theologie, in: Nicola Hericks (Hg.): *Inklusion, Diversität und Heterogenität*, Wiesbaden: Springer VS 2021, 95–114.
- Brunnert, Barbara/Haunerland, Winfried/Kopp, Stefan (Hg.): *Der Vielfalt Raum geben. Zum ambivalenten Potenzial einer differenzsensiblen Kirche* (= Kirche in Zeiten der Veränderung, Band 14), Freiburg, Basel, Wien: Herder 2022.
- Brüsemeister, Thomas: *Qualitative Forschung. Ein Überblick* (= Lehrbuch), Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2008.
- Bubmann, Peter: Kirchenmusik. Musik und Religion/Ästhetische Theologie/Musik im Gottesdienst/Musik und religiöse Erfahrung, in: Wilhelm Gräß/Birgit Weyel (Hg.): *Handbuch Praktische Theologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007, 578–590.
- Bubmann, Peter: Musik – Religion – Kirche. Studien zur Musik aus theologischer Perspektive (= Beiträge zu Liturgie und Spiritualität, Band 21), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2009.
- Bubmann, Peter/Fechtner, Kristian/Weyel, Birgit: »Gemeinde auf Zeit« – Einleitende Bemerkungen zu einem kooperativen Forschungsprojekt, in: Dies. (Hg.): *Gemeinde auf Zeit: gelebte Kirchlichkeit wahrnehmen*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2019, 7–15.
- Bubmann, Peter/Weyel, Birgit/Fechtner, Kristian (Hg.): *Gemeinde auf Zeit: gelebte Kirchlichkeit wahrnehmen* (= Praktische Theologie heute), Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2019.
- Bundesrepublik Deutschland: Sozialgesetzbuch Achtes Buch. Kinder- und Jugendhilfe. SGB VIII 2024.
- Bünker, Michael: 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.
- Burkhardt, Friedemann: Interkulturalität und Kirchengemeinde. Grundzüge einer Praxistheorie interkultureller Gemeindeentwicklung (= Religion in Bewegung | Religion in Motion, Band 3), Bielefeld: transcript 2023.
- Burkowski, Peter/Charbonnier, Lars: Leitungsschulung, in: Ralph Kunz/Thomas Schlag (Hg.): *Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2014, 479–486.
- Busch, Brigitta: *Mehrsprachigkeit* (= utb-studi-e-book, Band 3774), Wien, Stuttgart: facultas; utb 2021.

- Busch, Dominic: Soziales und Kulturelles in der Sprache, in: Csaba Földes/Thorsten D. Roelcke (Hg.): Handbuch Mehrsprachigkeit, Berlin, Boston: De Gruyter 2022, 83–104.
- Busch, Kathrin: Kraft der Räume, in: Thomas Erne/Peter Schütz (Hg.): Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, 53–65.
- Carnin, Jennifer: Die Unhintergebarkeit des Körpers in der ethnografischen Forschung. Praktiken der Grafie von Praktiken, in: Clarissa Schär (Hg.): Erfahren – Widerfahren – Verfahren. Körper und Leib als analytische und epistemologische Kategorien Sozialer Arbeit, Wiesbaden, Heidelberg: Springer VS 2021, 141–152.
- Charbonnier, Ralph: 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.
- Clausewitz, Bettina von: Ein inspirierender Berg aus Bauschutt. Kirchenprojekt »Himmelsfels« als interkultureller Lernort, in: VEM-Journal 3 (2020), 10–11.
- Corsa, Mike/Freitag, Michael: #immerandersweiter. Bericht über die Lage der jungen Generation und die evangelische Kinder- und Jugendarbeit 2018 (= aeJ-Studien, Band 11), Hannover: aeJ Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in Deutschland e.V. 2018.
- CVJM-Hochschule/Werner Pfitzing Stiftung Himmelsfels: Integrationscoach, Interkulturelle Beraterin/Interkultureller Berater 2020.
- Danzer, Claudia: Potentiale einer diversitätssensiblen Theologie. Eine Reflexion von Theologieproduktion unter der Berücksichtigung von *race*, *class*, *gender* und *dis/ability*, in: Limina 6 (2023), 133–155.
- Davis, Stephen J.: Christ Child: Cultural Memories of a Young Jesus (= Synkrisis: comparative approaches to early Christianity in Greco-Roman culture), New Haven u.a.: Yale University Press 2014.
- Deeg, Alexander: Das äußere Wort und seine liturgische Gestalt. Überlegungen zu einer evangelischen Fundamentalliturgik (= Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie, Band 068), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012.
- Deeg, Alexander: Der evangelische Gottesdienst als gemeinsames Gebet, in: Luca Baschera/Angela Berlis/Ralph Kunz (Hg.): Gemeinsames Gebet. Form

- und Wirkung des Gottesdienstes, Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich 2014, 39–60.
- Deeg, Alexander/Plüss, David: Liturgik (= Lehrbuch praktische Theologie, Band 5), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2021.
- Degenhardt, Friedrich: Internationaler Gospel-Gottesdienst in Hamburg. Ein afrikanisch-deutsches Gemeinschaftsprojekt, in: Werner Kahl (Hg.): Interkulturelle Öffnung von Kirche. Dokumentation der Tagung »Kirche in der Interkulturellen Gesellschaft«, Hamburg: Missionverlag 2015, 51–57.
- Dehn, Ulrich/Gertz, Jan C./Wischmeyer, Oda/Ohst, Martin/Kronauer, Ulrich/Germann, Michael/Preul, Reiner/Nipkow, Karl E.: Art. Toleranz/Intoleranz, in: RGG⁴ online, <https://referenceworks.brill.com/display/entries/RGG4/COM-025136.xml>, zuletzt aufgerufen am 21.04.2025.
- Demmerling, Christoph/Landweer, Hilge: Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn, Stuttgart: Metzler 2007.
- Depta, Klaus: Rock- und Popmusik als Chance. Impulse für die Praktische Theologie, Wiesbaden: Springer VS 2016.
- Dieckmann, Detlef/Dietzfelbinger, Daniel/Kühnbaum-Schmidt, Kristina/Meyns, Christoph: 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.
- Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache: »gestalten«, <https://www.dwds.de/wb/gestalten>, zuletzt aufgerufen am 05.02.2024.
- Dörfler, Thomas: Milieu und Raum – Zu relationalen Konzeptionalisierung eines sozio-räumlichen Zusammenhangs, in: Eberhard Rothfuss/Thomas Dörfler (Hg.): Raumbezogene qualitative Sozialforschung, Wiesbaden: Springer VS 2013, 33–59.
- Dudenredaktion: »gestalten« auf Duden online, <https://www.duden.de/node/141706/revision/1450851>, zuletzt aufgerufen am 05.02.2024.
- Dümling, Bianca: Neue Gemeinden hat die Stadt. Migranten, Migrationskirchen und interkulturelle Gemeinden, in: Harald Sommerfeld (Hg.): Mit Gott in der Stadt. Die Schönheit der urbanen Transformation, Marburg an der Lahn: Francke 2016, 407–424.
- Dümling, Bianca: Migration verändert die kirchliche Landschaft in Deutschland. Entwicklung und Geschichte der Migrationskirchen, in: Claudia Rammelt/Esther Hornung/Vasile Mihoc (Hg.): Begegnung in der Globalität: Christliche Migrationskirchen in Deutschland im Wandel, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018, 77–90.

- Dümling, Bianca/Jung, Stefan: Interkulturelle Öffnung in der christlichen Jugendarbeit – Problem, Diagnose, Therapie, in: Bianca Dümling/Kerstin Löchelt/Germo Zimmermann (Hg.): Christliche Jugendarbeit in der Migrationsgesellschaft. Begegnungen mit kultureller und religiöser Vielfalt gestalten, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2018.
- Dümling, Bianca/Löchelt, Kerstin/Zimmermann, Germo (Hg.): Christliche Jugendarbeit in der Migrationsgesellschaft. Begegnungen mit kultureller und religiöser Vielfalt gestalten (= Beiträge zur missionarischen Jugendarbeit (BMJ-Reihe), Band 3), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2018.
- Ebertz, Michael N.: Art. Charisma II. Neues Testament und älteres Christentum, in: RGG⁴ online, <https://referenceworks.brill.com/display/entries/RGG4/COM-02853.xml?rskey=HcJxGs&result=1>, zuletzt aufgerufen am 21.04.2025.
- Eckholt, Margit: Kirche im Zeichen der Diversität: systematisch-theologische Perspektiven, in: Zeitschrift für Pastoraltheologie 37 (2017), 9–24.
- Edgell, Penny/Hull, Kathleen E./Green, Kyle/Winchester, Daniel: Reasoning Together Through Telling Stories: How People Talk about Social Controversies, in: Qualitative Sociology 39 (2016), 1–26.
- Eggers, Maureen M.: Diversity/Diversität, in: Susan Arndt/Nadja Ofuatey-Alazard (Hg.): Wie Rassismus aus Wörtern spricht. (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache; ein kritisches Nachschlagewerk, Münster: Unrast-Verlag 2011.
- Ekulé, Amélé A.-A.: Migration, in: Kenneth Ross/J. K. Asamoah-Gyadu/Todd Johnson (Hg.): Christianity in Sub-Saharan Africa, Edinburgh: Edinburgh University Press 2017, 445–457.
- Elorm, Nick: Neo-Pentecostal Leadership of African Migrant Churches and the Abuse of Human Rights, in: Theodor Ahrens/Werner Kahl (Hg.): GegenGewalt. Ökumenische Bewährungsfelder, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012, 172–193.
- Eltrop, Bettina: Art. Lectio Divina/Bibel-Teilen, in: Wissenschaftliches Religionspädagogisches Lexikon im Internet (www.wirelex.de), 1–11.
- epd: Muslime und Christen wollen gemeinsam helfen, 01.07.2013, <https://www.abendblatt.de/hamburg/article117588713/Muslime-und-Christen-wollen-gemeinsam-helfen.html>, zuletzt aufgerufen am 12.09.2023.
- epd: Afrikanisches Zentrum feiert 10 Jahre Gospel-Gottesdienst, 08.06.2016, <https://www.abendblatt.de/hamburg/article207655949/Afrikanisches-Zentrum-feiert-zehn-Jahre-Gospel-Gottesdienst.html>, zuletzt aufgerufen am 12.09.2023.

- Erll, Astrid: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung, Stuttgart: J.B. Metzler Verlag 2017.
- Erne, Thomas/Schüz, Peter: Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion, in: Dies. (Hg.): Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, 9–19.
- Erne, Thomas/Schüz, Peter (Hg.): Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion (= Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010.
- Ernsting, Heike: »Kommen die jetzt immer?!«. Christliche Migration als Herausforderung für pastorales Handeln, in: Gregor Etzelmüller/Claudia Rammelt (Hg.): Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2021, 641–664.
- Etzelmüller, Gregor: Der Pluralismus der christlichen Liturgiefamilien als Formzusammenhang einer zusammenwachsenden Welt, in: Theologisch Zeitschrift 68 (2012), 25–45.
- Etzelmüller, Gregor: Was geschieht beim Gottesdienst? Die eine Bibel und die Vielfalt der Konfessionen, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014.
- Etzelmüller, Gregor: Migrationskirchen als Herausforderung für das Selbstverständnis evangelischer Kirchen in Deutschland, in: Neue Regeln in Gottes Wohngemeinschaft. Studententagung zu einer migrationssensiblen Ekklesiologie, Evangelische Akademie Bad Boll, 1. bis 2. April 2019, Frankfurt a.M.: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP) 2019, 29–35.
- Etzelmüller, Gregor: Migrationskirchen als ökumenische Herausforderung für Theologie und Kirchen in Deutschland, in: Gregor Etzelmüller/Claudia Rammelt (Hg.): Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2021, 697–715.
- Etzelmüller, Gregor/Rammelt, Claudia (Hg.): Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2021a.
- Etzelmüller, Gregor/Rammelt, Claudia (Hg.): Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort, in: Gregor Etzelmüller/Claudia Rammelt (Hg.): Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2021b, 13–30.

- Eugster-Schaetzle, Tabea: Polyphonic Encounters. Negotiating (Mutual) Understanding in the Context of Multilingual Liturgies, in: Andrea Bieler/Claudia Hoffmann/Lisa Ketges (Hg.): *Conviviality in Contexts of Religious Plurality. Interdisciplinary Explorations*, Bielefeld: transcript 2025, 287–305.
- Eugster-Schaetzle, Tabea/Ghiretti, Luca/Ketges, Lisa/Meyer, Esther M./Weber, Rahel: Affektivität in der empirischen Theologie und Religionsforschung. Ein Plädoyer anhand dreier Fallstudien, in: *Theologische Zeitschrift* 79 (2023), 195–236.
- Eurich, Johannes: 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.
- Ev. Kirche von Westfalen/Ev. Kirche im Rheinland (Hg.): *Gemeinden anderer Sprache und Herkunft. Eine Orientierungshilfe für die evangelischen Gemeinden und Werke im Rheinland und in Westfalen*, Bielefeld 2011.
- Evangelische Kirche in Deutschland: *Pfingstbewegung und Charismatisierung. Zugänge – Impulse – Perspektiven eine Orientierungshilfe der Kammer der EKD für Weltweite Ökumene*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2021.
- Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck: *Ökumenedezernentin: Kirchengemeinden sollen verstärkt Angebote auf dem Himmelsfels nutzen. Positionspapier »Gemeinsam auf dem Weg zu einer interkulturellen Kirche«* 2015, <https://www.ekkw.de/oekumenedezernentin-kirchengemeinden-sollen-verstaerkt-angebote-auf-dem-himmelsfels-nutzen>, zuletzt aufgerufen am 30.11.2025.
- Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck/Stiftung Himmelsfels: *Gemeinsam auf dem Weg zu einer interkulturellen Kirche. Ergebnisse der Gesprächsrunde zum Verhältnis von Evangelischer Kirche von Kurhessen-Waldeck und Himmelsfels* 2015, https://www.ekkw.de/media_ekkw/downloads/aktuell_151113_himmelsfels_positionspapier.pdf, zuletzt aufgerufen am 03.10.2023.
- Evangelische Kirche von Westfalen: *Gemeinsam Kirche sein. Gottesdienst feiern mit internationaler Beteiligung* 2016.
- Evangelisches Gottesdienstbuch. *Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands*, Berlin: Evang. Haupt-Bibelges. und von Cansteinsche Bibelanst. 2015.

- Evangelisches Missionswerk in Deutschland: Zusammen wachsen. Weltweite Ökumene in Deutschland gestalten (= Weltmission heute, Band 73), Hamburg: EMW 2011.
- Faist, Thomas/Fausser, Margit/Reisenauer, Eveline: Das Transnationale in der Migration. Eine Einführung (= Grundlagentexte Soziologie), Weinheim, Basel: Beltz Juventa 2014.
- Faix, Tobias/Gütlich, Silke: Macht Jugend Kirche lebendig? Empirische Erkundungen zum Verhältnis von hochreligiösen Jugendlichen zur Kirche, in: Stefan Jung/Thomas Katzenmayer (Hg.): Lebendige Kirchen: Interdisziplinäre Denkanstöße und Praktische Erfahrungen, Göttingen, Bristol: V&R Unipress 2018, 57–70.
- Faix, Tobias/Künkler, Tobias: Generation Lobpreis und die Zukunft der Kirche, in: Dies. (Hg.): Generation Lobpreis und die Zukunft der Kirche. Das Buch zur empirica Jugendstudie 2018, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag; Neukirchener Aussaat 2018a, 268–271.
- Faix, Tobias/Künkler, Tobias (Hg.): Generation Lobpreis und die Zukunft der Kirche. Das Buch zur empirica Jugendstudie 2018, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag; Neukirchener Aussaat 2018b.
- Faix, Tobias/Künkler, Tobias/Sandmann, Tim/Beckemeier, Daniel: Empirica Jugendstudie 2018. Forschungsbericht 2018.
- Favre, Olivier: »Wiedergeboren werden«, in: Jörg Stolz/Olivier Favre/Caroline Gachet et al. (Hg.): Phänomen Freikirchen. Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus, Zürich: Pano-Verlag 2014, 61–78.
- Fechtner, Kristian: Volkskirche im neuzeitlichen Christentum. Die Bedeutung Ernst Troeltschs für eine künftige praktisch-theologische Theorie der Kirche (= Troeltsch-Studien, Band 8), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1995.
- Fechtner, Kristian: Liturgik, in: Kristian Fechtner/Jan Hermelink/Martina Kumlehn et al. (Hg.): Praktische Theologie. Ein Lehrbuch, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2017, 128–151.
- Feist, Thomas: Christlicher Pop als Lifestyle-Signatur – das Konzept von Jugendkirchen und Lobpreis-Events, in: Praktische Theologie: Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur 43 (2008), 112–116.
- Fendler, Folkert/Binder, Christian/Arnold, Jochen/Gattwinkel, Hilmar/Lorber, Alice/Neuschwander, Julia/Schliephake, Dirk/Schmidt-Rost, Reinhard/Schweikle, Christoph/Wauer, Andrea: Gewissheit, Gemeinschaft, Geheimnis. Qualitäten des Gottesdienstes (= Kirche im Aufbruch, Band 15), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016.

- Fermor, Gotthard (Hg.): Kirchenmusik als religiöse Praxis. Praktisch-theologisches Handbuch zur Kirchenmusik, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006.
- Feser, Claudia: Interview zur Stiftung Himmelsfels: »Sie ist Gold wert für die Kirche«. Pfarrer Volker Mantey über die Kooperation mit der Stiftung Himmelsfels, in: Hessische/Niedersächsische Allgemeine vom 09.07.2015, <https://www.hna.de/lokales/melsungen/spangenberg-ort86265/sie-gold-wert-kirche-5217880.html>, zuletzt aufgerufen am 18.06.2020.
- Feser, Claudia: Spangenberg Himmelsfels wird Partner der Landeskirche. Zusammenarbeit mit ökumenisch christlicher Gemeinschaft, in: Hessische/Niedersächsische Allgemeine vom 02.06.2016, <https://www.hna.de/...s/melsungen/spangenberg-ort86265/seltener-vorgang-spangenberg-r-himmelsfels-wird-teil-landeskirche-6089043.html>, zuletzt aufgerufen am 18.06.2020.
- Fischer, Moritz: Typologisierung »neuerer Migrationskirchen« als Aufgabe in interkultureller Theologie: Typologien als Beitrag zur Klärung der Verhältnisse von Kirche, Konfession, Mission und Migration, in: Interkulturelle Theologie 37 (2011), 185–203.
- Flake, Woldemar/Baltruweit, Fritz (Hg.): Wege zu interkulturellen Gottesdiensten. Impulse für die Entwicklung von Gottesdiensten: Dokumentation, Reflexion (= Ökumenische Akzente. Sonderausgabe), Hannover: Haus Kirchlicher Dienste der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers 2016.
- Flick, Uwe: Das Episodische Interview, in: Gertrud Oelerich/Hans-Uwe Otto (Hg.): Empirische Forschung und Soziale Arbeit, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2011, 273–280.
- Flick, Uwe/Steinke, Ines/Kardorff, Ernst von: Was ist qualitative Forschung? Einleitung und Überblick, in: Dies. (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg: rowohlt's enzyklopädie im Rowohlt Taschenbuch Verlag 2017, 13–29.
- Foley, Edward/Totzke, Irenäus/Ruff, Anthony W./Körndle, Franz/Westermeyer, Paul/Opp, Walter/Finke, Christian/Roser, Markus/Schuberth, Dietrich: Art. Kirchenmusik, in: RGG⁴ online, https://doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_11697, zuletzt aufgerufen am 14.07.2024.
- Forst, Rainer: Einleitung, in: Ders. (Hg.): Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend, Frankfurt, New York: Campus Verlag 2000, 7–25.

- Forst, Rainer: Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft, in: Ders. (Hg.): Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend, Frankfurt, New York: Campus Verlag 2000, 119–143.
- Foucault, Michel: Die Heterotopien, in: Bernhard J. Dotzler (Hg.): Schriften zur Medientheorie, Berlin: Suhrkamp 2013, 119–127.
- Fratzscher, Marcel: Rechtsruck bei der Europawahl: Es liegt nicht an der Migrationspolitik, in: Die Zeit vom 26.07.2024, <https://www.zeit.de/wirtschaft/2024-07/rechtsruck-europawahl-demografie-wahlergebnisse-extremismus-erklaerung>, zuletzt aufgerufen am 06.08.2024.
- Freitag, Michael: Jugendkirchen, in: Thomas Schlag/Ralph Kunz (Hg.): Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2013, 381–391.
- Fried, Hagen/Popp, Thomas: 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.
- Gebhardt, Winfried: Art. Gemeinschaft, in: Günter Endruweit (Hg.): Wörterbuch der Soziologie, Konstanz, München: UVK 2014, 140–141.
- Geffers, Gerlinde: Wir machen das jetzt. Hamburg-St. Georg: Afrikanische und deutsche Gemeinde fusionieren, in: *chrismon plus*, <https://chrismon.n.evangelisch.de/artikel/2015/30977/wir-machen-das-jetzt>, zuletzt aufgerufen am 02.10.2023.
- Geilhufe, Justus/Reitzner, Jan: Normative Zentrierung in Umbruchszeiten: ein Ruf zur inneren Mitte pfarrberuflicher Tätigkeiten, in: *Deutsches Pfarrerrinnen- und Pfarrerblatt* 123 (2023), 83–86.
- Gesche, Linde: Deutungsmacht. Einige grundsätzliche Überlegungen auf Basis einer semiotischen Interpretationstheorie, in: Thomas Klie/Martina Kumlehn/Ralph Kunz et al. (Hg.): Machtvergessenheit. Deutungsmachtkonflikte in praktisch-theologischer Perspektive, Berlin, Boston: De Gruyter 2021, 19–58.
- Gräb, Wilhelm: Kunst und Religion in der Moderne. Thesen zum Verhältnis von ästhetischer und religiöser Erfahrung, in: Jörg Hermann (Hg.): Die Gegenwart der Kunst: ästhetische und religiöse Erfahrung heute, München: Fink 1998, 57–72.
- Gräb, Wilhelm: Ästhetik. Ästhetische und religiöse Erfahrung/Kunst und Religion/Produktionsästhetik/Rezeptionsästhetik, in: Wilhelm Gräb/Birgit

- Weyel (Hg.): *Handbuch Praktische Theologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007, 737–747.
- Gräb, Wilhelm: *Kirchentheorie: Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche. Ein Fazit*, in: Birgit Weyel/Peter Bubmann/Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie (Hg.): *Kirchentheorie: praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014, 267–275.
- Grethlein, Christian: *Kirchentheorie: Kommunikation des Evangeliums im Kontext* (= De Gruyter Studium), Berlin, Boston: De Gruyter 2018.
- Grümme, Bernhard: *Öffentliche politische Theologie. Ein Plädoyer*, Freiburg, Basel, Wien: Herder 2023.
- Gu, Yue: *Narrative, Life Writing, and Healing: The Therapeutic Functions of Storytelling*, in: *Neohelicon* 45 (2018), 479–489.
- Gütlich, Silke: *Bedarfe einer zukunftsfähigen evangelischen Jugendarbeit, fokussiert durch die haupt- und ehrenamtlichen Experten des Handlungsfeldes* (= Beiträge zur Kinder- und Jugendtheologie, Band 49), Kassel: kassel university press 2021.
- Haese, Bernd-Michael/Pohl-Patalong, Uta (Hg.): *Volkskirche weiterdenken. Zukunftsperspektiven der Kirche in einer religiös pluralen Gesellschaft*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2010.
- Halbwachs, Maurice: *La topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte. Étude de memoire collective* (= Bibliothèque de sociologie contemporaine/dirigée par Georges Balandier), Paris: Presses Universitaires de France 1971.
- Han-Broich, Misun/Born, Aristi: *Identitätsentwicklung in der Migrationsgesellschaft. Aufwachsen zwischen zwei Welten*, in: Bianca Dümling/Kerstin Löchelt/Germo Zimmermann (Hg.): *Christliche Jugendarbeit in der Migrationsgesellschaft. Begegnungen mit kultureller und religiöser Vielfalt gestalten*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2018, 50–63.
- Häneke, Florence: *Queer leben im Pfarramt. Über Selbstwahrnehmung und pastorale Identität*, Bielefeld: transcript 2025.
- Häneke, Florence/Bieler, Andrea: *Interkulturelle Öffnung evangelischer Gemeinden*, in: *Pastoraltheologie* 106 (2017), 87–99.
- Härle, Wilfried: *Dogmatik* (= De Gruyter Studium), Berlin, Boston: De Gruyter 2022.
- Hartmut Rosenau: *Art. Präsentische und futurische Eschatologie*, in: RGG⁴ online, <https://referenceworks.brill.com/display/entries/RGG4/SIM-124451>.

- xml?rskey=VmTQ4Q&result=1&body=article%20details, zuletzt aufgerufen am 16.05.2024.
- Haslinger, Herbert: Macht in der Kirche. Wo wir sie finden – wer sie ausübt – wie wir sie überwinden, Freiburg, Basel, Wien: Herder 2022.
- Haspelmath-Finatti, Dorothea: Theologia Prima. Liturgische Theologie für den evangelischen Gottesdienst (= Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie, Band 080), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014.
- Haubold, Katharina/Karcher, Florian/Niekler, Lena: Jugendarbeit zwischen Tradition und Innovation. Fresh X mit Jugendlichen entwickeln (= Beiträge zur missionarischen Jugendarbeit (BMJ-Reihe), Band 4), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2019.
- Haus Kirchlicher Dienste der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers (Hg.): Glauben leben – vielfältig, international, interkulturell, Hannover: Haus kirchlicher Dienste 2012.
- Hauschildt, Eberhard: Kirchengemeindeforschung – Congregational Studies. Ergebnisse und Herausforderungen in einem neu entdeckten Feld religionssoziologischer und praktisch-theologischer Aufmerksamkeit, in: Pastoraltheologie 105 (2016), 246–261.
- Hauschildt, Eberhard/Pohl-Patalong, Uta: Kirche (= Lehrbuch praktische Theologie), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013.
- Hauser-Schäublin, Brigitta: Teilnehmende Beobachtung, in: Bettina Beer (Hg.): Methoden und Techniken der Feldforschung, Berlin: Dietrich Reimer Verlag 2008, 33–54.
- Haustein, Jörg/Maltese, Giovanni: Pfingstliche und charismatische Theologie. Eine Einführung, in: Dies. (Hg.): Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, 15–68.
- Heil, Tilmann: Conviviality on the Brink, in: Mecila: Working Paper Series (2019).
- Heil, Tilmann: Comparing conviviality. Living with difference in Casamance and Catalonia (= Global diversities), Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan 2020.
- Heimbrock, Hans-Günter: Klang, in: Gotthard Fermor (Hg.): Kirchenmusik als religiöse Praxis. Praktisch-theologisches Handbuch zur Kirchenmusik, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006, 37–42.
- Helfferich, Cornelia: Die Qualität qualitativer Daten. Manual für die Durchführung qualitativer Interviews, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2011.

- Helfferrich, Cornelia: Messen, Rekonstruieren, Verstehen. Begründungen und Reichweite von Forschungsmethoden, in: Tabitha Walther/Claudia Hoffmann/Andreas Heuser (Hg.): Erfassen – Deuten – Urteilen. Empirische Zugänge zur Religionsforschung, Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich 2013, 73–85.
- Heppner, Siegfried: Interkulturelles Lernen in der außerschulischen Jugendbildungsarbeit, Gelnhausen: TRIGA-Verlag 1997.
- Herbst, Wolfgang: Art. Musik in der Kirche, in: MGG, Sachteil 6: Meis – Mus, 715–727.
- Hermelink, Jan: Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2011.
- Herzig, Ferenc: kirche klein denken: poststrukturalistische Impulse für die Kirchentheorie, in: Evangelische Theologie 82 (2022), 245–255.
- Hinsenkamp, Maria: Neues Spiel? Die pfingstlich-charismatische Bewegung als Game-Changer des Christentums und Herausforderungen für die Ökumene, in: Rebekka A. Klein/Lisanne Teuchert (Hg.): Ökumene in Bewegung. Neue Perspektiven der Forschung, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2021, 211–226.
- Hirschauer, Stefan: Praktiken und ihre Körper. Über materielle Partizipanden des Tuns, in: Karl H. Hörning/Julia Reuter (Hg.): Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis, Bielefeld: transcript 2004, 73–91.
- Hoffmann, Claudia: Migration und Kirche. Interkulturelle Lernfelder und Fallbeispiele aus der Schweiz, Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich 2021.
- Hoffmann, Claudia: Celebrations Connecting Religions: Embracing Diversity and Overcoming Divisions, in: Andrea Bieler/Claudia Hoffmann/Lisa Ketges (Hg.): Conviviality in Contexts of Religious Plurality. Interdisciplinary Explorations, Bielefeld: transcript 2025, 233–248.
- Höhne, Florian: Verantwortung in der evangelischen Ethik. Begriff – Imagination – Soziale Praxis, Berlin/Boston: De Gruyter 2024.
- Holzbauer, Andreas: Interkultureller Konfirmandenunterricht, in: Werner Kahl (Hg.): Interkulturelle Öffnung von Kirche. Dokumentation der Tagung »Kirche in der Interkulturellen Gesellschaft«, Hamburg 2015, 45–50.
- Idestrom, Jonas: Ecclesiology and Ethnography – Issues and Dilemmas in a Conversation, in: International Journal for the Study of the Christian Church 19 (2019), 302–322.

- Interkulturelle Kirche. Strategien zur Verwirklichung der Wohngemeinschaft Gottes. Zweite Studentagung der EKD zur migrationssensiblen Kirchenentwicklung Evangelische Akademie Hofgeismar, 24. bis 25. Februar 2020 (= epd-Dokumentation, 16–17/20), Frankfurt a.M.: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP) 2020.
- Jahnel, Claudia: Migration – Macht – Theologie. Prolegomena einer Theologie im Kontext von Migration und Postmigration, in: Gregor Etzelmüller/Claudia Rammelt (Hg.): Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2021, 127–150.
- Jähnichen, Traugott: Was macht Kirche mit Macht – was macht Macht mit Kirche?, in: Wege zum Menschen 63 (2011), 135–146.
- Joest, Wilfried/Lüpke, Johannes von: Der Weg Gottes mit dem Menschen (= UTB Theologie, Religion, Band 1413), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012.
- Johansen, Kirstine H./Schmidt, Ulla (Hg.): Practice, Practice Theory and Theology. Scandinavian and German Perspectives (= Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs, Band 28), Berlin, Boston: De Gruyter 2022.
- Kahl, Werner: Migrationsgemeinden aus Afrika in Deutschland. Zum Phänomen, zu seiner Genese und Bedeutung, in: Zusammen wachsen. Weltweite Ökumene in Deutschland gestalten, Hamburg: EMW 2011, 68–85.
- Kahl, Werner: Die Gestaltung transkultureller Gemeinden als soziologische Realisierung von Evangelium, in: Werner Kahl (Hg.): Interkulturelle Öffnung von Kirche. Dokumentation der Tagung »Kirche in der Interkulturellen Gesellschaft«, Hamburg 2015, 7–12.
- Kahl, Werner (Hg.): Interkulturelle Öffnung von Kirche. Dokumentation der Tagung »Kirche in der Interkulturellen Gesellschaft« (= Theologische Impulse der Missionsakademie, Band 9), Hamburg 2015.
- Kahl, Werner (Hg.): Der International Gospelgottesdienst Hamburg (2012), in: Ders. (Hg.): Vom Verweben des Eigenen mit dem Fremden: Impulse zu einer transkulturellen Neuformierung des evangelischen Gemeindelebens, Hamburg: Missionshilfe Verlag 2016, 105–117.
- Kahl, Werner (Hg.): Interkulturelle Bibelarbeiten. Ein qualifiziertes Begegnungsprojekt für evangelische Kirchengemeinden und afrikanische (und andere fremdsprachige) Migrationsgemeinden (2008), in: Ders. (Hg.): Vom Verweben des Eigenen mit dem Fremden: Impulse zu einer transkulturellen Neuformierung des evangelischen Gemeindelebens, Hamburg: Missionshilfe Verlag 2016, 117–129.

- Kahl, Werner (Hg.): 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.
- Kahl, Werner (Hg.): Transkulturelle Gemeindeformate als Realisierungen des grenzüberschreitenden Evangeliums, in: Zeitschrift für Pastoraltheologie 37 (2017), 169–180.
- Kahl, Werner (Hg.): Die Präsenz von Migrationsgemeinden als Chance zur Revitalisierung und transkulturellen Neukonnotierung von Kirche, in: Claudia Rammelt/Esther Hornung/Vasile Mihoc (Hg.): Begegnung in der Globalität: Christliche Migrationskirchen in Deutschland im Wandel, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018, 185–198.
- Kahl, Werner (Hg.): Die Herausbildung einer postmigrantischen Glaubensgemeinde am Beispiel der Living Generation Church in Hamburg, in: Gregor Etzelmüller/Claudia Rammelt (Hg.): Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2021, 405–418.
- Kaiser, Jochen: Religiöses Erleben durch gottesdienstliche Musik. Eine empirisch-rekonstruktive Studie (= Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie – Band 071), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012.
- Kaiser, Jochen: Singen in Gemeinschaft als ästhetische Kommunikation. Eine ethnographische Studie (= Systematische Musikwissenschaft), Wiesbaden: Springer VS 2017.
- Kajetzke, Laura/Schroer, Markus: Sozialer Raum: Verräumlichung, in: Stephan Günzel/Franziska Kümmerling (Hg.): Raum, Stuttgart: J.B. Metzler 2010, 192–203.
- Kajetzke, Laura/Schroer, Markus: Die Praxis des Verräumlichens: eine soziologische Perspektive, in: Europa Regional 21.2013 (2015), 9–22.
- Kalinna, Georg: Kirchenpolitik – Erwägungen zu einer unterschätzten Kategorie, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 68 (2023), 24–51.
- Kalinna, Georg: Kirchliche Macht – Desiderate, Traditionen und Impulse. (unveröffentlichtes Vortragsmanuskript), Bamberg 2023.
- Kärkkäinen, Veli-Matti: Die Pfingstbewegung und der Anspruch auf Apostolizität. Ein Essay zur ökumenischen Ekklesiologie, in: Jörg Haustein/Giovanni Maltese (Hg.): Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, 430–448.

- Kelle, Helga: Teilnehmende Beobachtung, in: Ralf Bohnsack/Alexander Geimer/Michael Meuser (Hg.): Hauptbegriffe Qualitative Sozialforschung. 4., vollst. überarbeitete und erweiterte Auflage, Opladen, Toronto: Verlag Barbara Budrich 2018, 224–227.
- Kelle, Udo: »Emergence« oder »Forcing«? Einige methodologische Überlegungen zu einem zentralen Problem der Grounded-Theory, in: Günter Mey/Katja Mruck (Hg.): Grounded Theory Reader, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2011, 235–260.
- Kellner, Dirk: Charisma als Grundbegriff der Praktischen Theologie. Die Bedeutung der Charismenlehre für die Pastoraltheologie und die Lehre vom Gemeindeaufbau, Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich 2011.
- Keßler, Tobias: Kann denn aus Nazaret etwas Gutes kommen? Perichoretisch-kenotische Entgrenzung als Paradigma des Verhältnisses zwischen zugewanderten und einheimischen Katholiken (= Weltkirche und Mission, Band 9), Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2018.
- Keßler, Tobias (Hg.): Lebenslänglich! Das Ringen von Migrierten und Geflüchteten um gleichberechtigte Partizipation in Gesellschaft und Kirche (= Weltkirche und Mission, Band 14), Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2021.
- Ketges, Lisa: Greifbare Interkulturalität. Das Wechselspiel von Narration, Erleben und materialer Gestaltung aus empirischer Perspektive, in: Theologische Zeitschrift 78 (2022), 104–130.
- Ketges, Lisa: Gelebte Utopie. Beiträge zu einer diversitätssensiblen praktisch-theologischen Ekklesiologie. Dissertation, Basel 2025.
- Kirchlicher Entwicklungsdienst der Nordkirche: Weltreisen in Hamburg. Ökumenische, interreligiöse und entwicklungspolitische Entdeckungsreisen 2023.
- Klein-Zimmer, Kathrin: Transformationen. Junge Erwachsene im Kontext von Generation und Migration, Weinheim: Beltz Juventa 2016.
- Klessmann, Michael: Verschwiegene Macht. Figurationen von Macht und Ohnmacht in der Kirche, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2023.
- Klie, Thomas/Kumlehn, Martina/Kunz, Ralph et al. (Hg.): Machtvergessenheit. Deutungsmachtkonflikte in praktisch-theologischer Perspektive (= Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs, Band 25), Berlin, Boston: De Gruyter 2021.
- Klie, Thomas/Kumlehn, Martina/Kunz, Ralph et al. (Hg.): Einleitung, in: Dies. (Hg.): Machtvergessenheit. Deutungsmachtkonflikte in praktisch-theologischer Perspektive, Berlin, Boston: De Gruyter 2021, 1–15.

- Knott, Kim: *The Location of Religion. A Spatial Analysis*, London, New York: Routledge 2014.
- Koll, Julia: *Kirchenmusik als sozio religiöse Praxis. Studien zu Religion, Musik und Gruppe am Beispiel des Posaunenchores (= Arbeiten zur Praktischen Theologie (APrTh), Band 63)*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2016.
- Koll, Julia: Zu den Praktiken selbst! Der Practice Turn und seine Erträge für die Praktische Theologie, in: *Pastoraltheologie* 108 (2019), 66–82.
- Konrădi, Daniela/Moumouni, Nicolas A. S. (Hg.): *Ich bin dabei! Wie Kirche einen rassismuskritischen Weg gehen kann*, Kiel: Lutherische Verlagsgesellschaft 2024.
- Körtner, Ulrich H. J./Anselm, Reiner/Albrecht, Christian: Zur Einführung: Konzepte und Räume Öffentlicher Theologie, in: Dies. (Hg.): *Konzepte und Räume Öffentlicher Theologie. Wissenschaft – Kirche – Diakonie*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2020.
- Koslowski, Jutta: 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.
- Kraack, Kay: Die Rückkehr der Religion. Irritation, Herausforderung und Ressourcen, in: Matthias Nauerth/Kathrin Hahn/Michael Tüllmann et al. (Hg.): *Religionssensibilität in der Sozialen Arbeit. Positionen, Theorien, Praxisfelder*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2017, 485–502.
- Kranemann, Benedikt: Liturgie und Migration – ein neues Thema der Liturgiegeschichtsforschung, in: Ders. (Hg.): *Liturgie und Migration. Die Bedeutung von Liturgie und Frömmigkeit bei der Integration von Migranten im deutschsprachigen Raum*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2012, 9–25.
- Krech, Volkhard: Religion und Globalität, in: Claudia Rammelt/Esther Hornung/Vasile Mihoc (Hg.): *Begegnung in der Globalität: Christliche Migrationskirchen in Deutschland im Wandel*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018, 29–40.
- Kretzschmar, Gerald: Gemeinde als Gemeinschaft, in: Peter Bubmann/Birgit Weyel/Kristian Fechtner (Hg.): *Gemeinde auf Zeit: gelebte Kirchlichkeit wahrnehmen*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2019, 40–51.
- Krummacher, Christoph: *Kirchenmusik (= Neue theologische Grundrisse)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2020.
- Kühn, Jonathan: *Klanggewalt und Wir-Gefühl. Eine ethnographische Analyse christlicher Großchorprojekte*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2018.

- Kumlehn, Martina: Art. Deutungsmacht, in: Wissenschaftliches Religionspädagogisches Lexikon im Internet (<https://www.wirelex.de>), 1–17.
- Kumlehn, Martina: Frömmigkeit/Spiritualität, in: Kristian Fechtner/Jan Hermelink/Martina Kumlehn et al. (Hg.): *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2017, 265–287.
- Kunstmann, Joachim: *Religionspädagogik. Einführung und Überblick* (= Uni-Taschenbücher Theologie, Religionswissenschaft, Band 2500), Stuttgart: Narr Francke Attempto 2021.
- Kunz, Katherine: *Contested Home. Asylum-Seeking and Church*. Dissertation, Basel 2022.
- Kunz, Ralph: Gemeindeaufbau durch Gottesdienst. Eine evangelisch-reformierte Perspektive, in: Stefan Kopp/Stephan Wahle (Hg.): *Nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer. Liturgie – Identität – Partizipation*, Freiburg, Basel, Wien: Herder 2021.
- Kunz, Ralph/Pompe, Hans-Hermann: 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.
- Kunz, Ralph/Schlag, Thomas: Diskurslandschaften gegenwärtiger Kirchen- und Gemeindeentwicklung, in: Dies. (Hg.): *Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2014, 9–27.
- Lämmlein, Georg/Wegner, Gerhard: Sozialraumorientierung von Kirche und Diakonie. Einleitende Überlegungen, in: Dies. (Hg.): *Kirche im Quartier: die Praxis. Ein Handbuch*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2020, 25–39.
- Lange, Ernst: *Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung? Am Beispiel Löwen 1971: Menscheneinheit – Kircheneinheit*, Stuttgart, Berlin: Kreuz Verlag 1972.
- Langer, Jens: Gottesdienst und Kultur, in: Hans-Christoph Schmidt-Lauber (Hg.): *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, 591–604.
- Latsch, Marc: Die Lücke neben der AfD, in: *Zeit Online* vom 04.03.2025, <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2025-02/rechtsruck-deutschland-freie-sachsen-die-heimat-bundestagswahl-parteien>, zuletzt aufgerufen am 14.03.2025.

- Latzel, Thorsten/Wegner, Gerhard (Hg.): *Congregational Studies Worldwide. The Future of the Parish and the Free Congregation* (= Evangelische Akademie Frankfurt (EAF), v. 1), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2017.
- Laube, Martin: *Systematische Theologie. Die Kirche als »Institution der Freiheit«*, in: Christian Albrecht (Hg.): *Kirche*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011, 131–170.
- Lauster, Jörg: *Raum erfahren. Religionsphilosophische Anmerkungen zum Raumbegriff*, in: Thomas Erne/Peter Schüz (Hg.): *Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, 23–33.
- Leontiy, Halyna/Schulz, Miklas: *Die Vielfältigkeit der Diversität – Eine Einführung*, in: Dies. (Hg.): *Ethnographie und Diversität. Wissensproduktion an den Grenzen und die Grenzen der Wissensproduktion*, Wiesbaden, Heidelberg: Springer VS 2020, 1–19.
- Leuschen, Misha: *Erlöserkirche Borgfelde. Feiern wie in Afrika*, in: *Hamburger Abendblatt* vom 14.09.2009, <https://www.abendblatt.de/ratgeber/extra-journal/article107556980/Erloeserkirche-Borgfelde-Feiern-wie-in-Afrika.html>, zuletzt aufgerufen am 12.09.2023.
- Liedke, Ulf: *Grundlagen und Perspektiven inklusiver Gemeindeentwicklung*, in: Thomas Schlag/Ralph Kunz (Hg.): *Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2013, 300–308.
- Linska, Marion: *Rezension: Franz Breuer, Petra Muckel & Barbara Dieris (2018). Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis*, in: *Forum: Qualitative Social Research* 19 (2018).
- Löw, Martina: *Kommunikation über Raum. Methodologische Überlegungen zur Raumanalyse*, in: Dies. (Hg.): *Vom Raum aus die Stadt denken. Grundlagen einer raumtheoretischen Stadtsoziologie*, Bielefeld: transcript 2018, 71–80.
- Löw, Martina: *Zwischen Handeln und Struktur. Grundlagen einer Soziologie des Raums*, in: Dies. (Hg.): *Vom Raum aus die Stadt denken. Grundlagen einer raumtheoretischen Stadtsoziologie*, Bielefeld: transcript 2018, 25–46.
- Lüddeckens, Dorothea/Walther, Rafael: *Religiöse Gemeinschaft*, in: Detlef Pollack/Volkhard Krech/Olaf Müller et al. (Hg.): *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden: Springer VS 2018, 467–488.
- Ludwig, Frieder: *Mission und Theologie in Migrationsgemeinden*, in: Claudia Rammelt/Esther Hornung/Vasile Mihoc (Hg.): *Begegnung in der Glo-*

- kalität: Christliche Migrationskirchen in Deutschland im Wandel, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018, 199–211.
- Mansaray, Peter: Relationship between Migrant Churches and the Evangelical Lutheran Church in Germany, in: Haus Kirchlicher Dienste der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers (Hg.): Glauben leben – vielfältig, international, interkulturell, Hannover: Haus kirchlicher Dienste 2012, 37–39.
- Mansaray, Peter: Interkultureller Konfirmandenunterricht in Hamburg, in: Bianca Dümmling/Kerstin Löchelt/Germo Zimmermann (Hg.): Christliche Jugendarbeit in der Migrationsgesellschaft. Begegnungen mit kultureller und religiöser Vielfalt gestalten, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2018, 230–234.
- Markwardt, Nils: Wahlergebnis in Frankreich: Ein Blick in unsere düstere Zukunft, in: Die Zeit vom 30.06.2024, <https://www.zeit.de/kultur/2024-06/wahlergebnis-frankreich-demokratie-entwicklung-europa>, zuletzt aufgerufen am 06.08.2024.
- Martin, Tanja: Die Sozialität des Gottesdienstes. Zur sozialen Kraft besonderer Gottesdienste (= Praktische Theologie heute, Band 158), Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2019.
- Matt, Barbara: Die zweite Generation von evangelischen Migrationskirchen in Deutschland. Wo findet sie kirchliche Heimat? Prozesse und Perspektiven, in: Missionsakademie an der Universität Hamburg/Werner Kahl (Hg.): Gute »Vibes«. Postmigrantische Glaubensgemeinden als transkulturelle Resonanzräume, Hamburg: Missionshilfe Verlag 2020, 7–86.
- Mattes, Dominik/Kasmani, Omar/Acker, Maron/Heyken, Edda: Belonging, in: Christian von Scheve/Jan Slaby (Hg.): Affective Societies. Key Concepts, London: Routledge 2019, 300–309.
- Mawick, Gudrun: Visionär und praktibel. Flüchtlinge im evangelischen Gottesdienst – auf dem Weg zu einer interkulturellen Öffnung, in: ZeitZeichen (2018), o. S.
- Mayer, Claude-Hélène/Vanderheiden, Elisabeth: Grundlagentexte: Begriffe und Konzepte im Kontext interkultureller Öffnung, in: Dies. (Hg.): Handbuch interkulturelle Öffnung: Grundlagen, best practice, tools, Göttingen, Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, 27–66.
- Mayer, Ulrike: Diversitätsforschung: Von der Rekonstruktion zur Disruption?, in: Zeitschrift für Diversitätsforschung und -management 5 (2020), 76–82.

- Melber, Henning: Agency, in: Dirk Götsche/Axel Dunker/Gabriele Dürbeck (Hg.): *Handbuch Postkolonialismus und Literatur*, Stuttgart: J.B. Metzler 2017, 128–130.
- Merkel, Friedemann: Die Andacht und verwandte »kleine Formen« des Gottesdienstes, in: Hans-Christoph Schmidt-Lauber (Hg.): *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, 923–928.
- Mette, Norbert: Art. Vision VI. Praktisch-Theologisch, in: TRE online, https://www.degruyter.com/database/TRE/entry/tre.35_117_7/html, zuletzt aufgerufen am 05.04.2024, 148–150.
- Metz, Johann B.: Kleine Apologie des Erzählens, in: *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 9 (1973), 334–341.
- Meyer-Blanck, Michael: Art. Liturgik I. Wissenschaftsgeschichte, in: RGG⁴ online, <https://referenceworks.brill.com/display/entries/RGG4/COM-13118.xml>, zuletzt aufgerufen am 21.04.2025.
- Meyer-Blanck, Michael: *Gottesdienstlehre (= Neue theologische Grundrisse)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011.
- Misoch, Sabina: *Qualitative Interviews*, Berlin/Boston: De Gruyter 2015.
- Moltmann, Jürgen: *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1997.
- Morell, Thomas: Der afrikanische Brückenbauer. Afrikaner aus ganz Hamburg kommen zur Erlöserkirche. Dort will Peter Mansaray ein interkulturelles Begegnungszentrum aufbauen. Er ist auf einem guten Weg – dank mehrerer Angebote, in: *Evangelische Zeitung* vom 06.01.2022, <https://www.evangelische-zeitung.de/der-afrikanische-brueckenbauer>, zuletzt aufgerufen am 12.09.2023.
- Mowat, Harriet: Interviews and Observations, in: Pete Ward/Knut Tveitereid (Hg.): *The Wiley Blackwell Companion to Theology and Qualitative Research*, Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell 2022, 382–392.
- Mühlmann, Wilhelm E./Lichtblau, Klaus/Goerd, Wilhelm/Rodingen, Hubert/Seigfried, Adam/Hauser, Richard: Art. Macht, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel et al. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie* online, Basel: Schwabe Verlag 2017.
- Müller, Francis: *Selbsttransformation und charismatisch evangelikale Identität. Eine vergleichende ethnosemantische Lebenswelt-Analyse (= SpringerLink Bücher)*, Wiesbaden: Springer VS 2015.

- Müller, Horst M.: Was ist Sprache?, in: Horst M. Müller (Hg.): Arbeitsbuch Linguistik, Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 2002, 19–32.
- Müller, Sabrina: *Fresh Expressions of Church. Ekklesiologische Beobachtungen und Interpretationen einer neuen kirchlichen Bewegung*, Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich 2016.
- Müller, Sabrina: *Gelebte Theologie. Impulse für eine Pastoraltheologie des Empowerments* (= Theologische Studien, N.F., Band 14), Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich 2019.
- Müller, Sabrina: *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.
- Müller, Sabrina/Suhner, Jasmine: *Transformative Homiletik – jenseits der Kanzel. (M)achtsam predigen in einer sich verändernden Welt* (= Interdisziplinäre Studien zur Transformation, Band 3), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2023.
- Munzert, Peter: *Charisma, Amt und Kirche. Theologische, religions- und kulturwissenschaftliche Aspekte für ein zeitgemäßes Verständnis von Charisma im Kontext von Amt und Kirche* (= Studien zur systematischen Theologie und Ethik, Band 66), Berlin: LIT-Verl. 2016.
- Nagel, Alexander-Kenneth (Hg.): *Religiöse Netzwerke. Die zivilgesellschaftlichen Potentiale religiöser Migrantengemeinden*, transcript Verlag 2014.
- Nagel, Alexander-Kenneth (Hg.): *Migration, Pluralisierung und interkulturelle Öffnung*, in: *Pastoraltheologie* 107 (2018), 236–248.
- Nagel, Alexander-Kenneth (Hg.): *Interreligious Activities as Arenas of Boundary Work*, in: Andrea Bieler/Claudia Hoffmann/Lisa Ketges (Hg.): *Conviviality in Contexts of Religious Plurality. Interdisciplinary Explorations*, Bielefeld: transcript 2025, 141–154.
- Nagel, Christiane: *Diversitätssensible theologische Ethik in gender-, queer- und postkolonialtheoretischer Perspektive am Beispiel Mayra Riveras*. Unveröffentlichter Vortrag, 12.11.2024, Basel 2024.
- Nagel, Rasmus: *Singulare Katholizität. Bemerkungen zur Verhältnisbestimmung von Universalität, Partikularität und Singularität*, in: Rebekka A. Klein/Lisanne Teuchert (Hg.): *Ökumene in Bewegung. Neue Perspektiven der Forschung*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2021, 75–92.
- Nagy, Dorottya: *Migration and Theology. The Case of Chinese Christian Communities in Hungary and Romania in the Globalisation-Context* (= *Mission*, Band 50), Zoetermeer: Boekencentrum 2009.

- Naso, Paolo: A Talent for Integration: What »Being Church« Means for Evangelical Congregations in Italy Today, in: Andrea Bieler/Claudia Hoffmann/Lisa Ketges (Hg.): *Conviviality in Contexts of Religious Plurality. Interdisciplinary Explorations*, Bielefeld: transcript 2025, 107–124.
- Nazarkiewicz, Kirsten: *Interkulturelles Lernen als Gesprächsarbeit*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2010.
- Nehring, Andreas: 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.
- Neijenhuis, Jörg: *Liturgik. Gottesdienstelemente im Kontext (= ELEMENTAR. Arbeitsfelder im Pfarramt)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012.
- Neue Regeln in Gottes Wohngemeinschaft. Studententagung zu einer migrationssensiblen Ekklesiologie, Evangelische Akademie Bad Boll, 1. bis 2. April 2019 (= epd-Dokumentation), Frankfurt a.M.: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP) 2019.
- Neumaier, Anna/Schlamelcher, Jens: Religiöse Vergemeinschaftung im Prozess der Vergesellschaftung, in: Patrick Heiser/Christian Ludwig (Hg.): *Sozialformen der Religionen im Wandel*, Wiesbaden: Springer VS 2014, 19–52.
- Nicklas, Tobias: New Testament Canon and Ancient Christian »Landscapes of Memory«, in: *Early Christianity* 7 (2016), 5–23.
- Niehl, Franz W.: Art. Erzählen, in: *Wissenschaftliches Religionspädagogisches Lexikon im Internet (www.wirelex.de)*, 1–18.
- Nolda, Sigrid: Verstehen – Verständigung, in: Rolf Arnold/Ekkehard Nuissl/Josef Schrader (Hg.): *Wörterbuch Erwachsenen- und Weiterbildung*, Bad Heilbrunn, Deutschland: Verlag Julius Klinkhardt 2023, 419–420.
- Nord, Ilona/Bieler, Andrea/Karle, Isolde et al. (Hg.): *Religion and Migration. Negotiating Hospitality, Agency and Vulnerability*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2019.
- Obenauer, Silke: *Vielfältig begabt: Grundzüge einer Theorie gabenorientierter Mitarbeit in der evangelischen Kirche (= Heidelberger Studien zur praktischen Theologie)*, Berlin: LIT-Verl. 2009.
- Oberdorfer, Bernd: Art. Katholizität der Kirche, in: RGG⁴ online, <https://referenceworks.brill.com/display/entries/RGG4/COM-11427.xml?rskey=Rq2NZB&result=1>, zuletzt aufgerufen am 21.04.2025.

- Offenberger, Ursula: Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis, in: Sozialer Sinn 20 (2019), 405–411.
- Oorshot, Johannes van: Communication of the gospel from a practice theory perspective – Reflecting critically and developing a new understanding in conversation with Christian Grethlein, in: Kirstine H. Johansen/Ulla Schmidt (Hg.): Practice, Practice Theory and Theology. Scandinavian and German Perspectives, Berlin, Boston: De Gruyter 2022, 111–133.
- Petersen, Laura B. S.: »May I invite you to Mix at the Tables?«. A Practical Ecclesiological Study of Encounters between Individuals of Migrant and Danish Backgrounds within the Evangelical-Lutheran Church in Denmark. Dissertation [unveröffentlicht], Aarhus 2024.
- Pfaff-Czarnecka, Joanna: 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 2011.
- Pfaff-Czarnecka, Joanna: 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.
- Piepel, Klaus: Lerngemeinschaft Weltkirche (= Misereor-Dialog, Band 9), Aachen 1993.
- Plüss, David: Gottesdienst als Textinszenierung. Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes (= Christentum und Kultur, Band 7), Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich 2007.
- Pohl-Patalong, Uta: 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.
- Polak, Regina: 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.
- Polak, Regina/Reiss, Wolfram (Hg.): Religion im Wandel: Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration – Interdisziplinäre Perspektiven (= Religion and transformation in contemporary European society, Band 9), Wien: V&R Unipress 2015.
- Polke, Christian: »Öffentliche Kirche«. Zum Innovationspotential eines klärungsbedürftigen Begriffs, in: Ulrich H. J. Körtner/Reiner Anselm/Christian Albrecht (Hg.): Konzepte und Räume Öffentlicher Theologie.

- Wissenschaft – Kirche – Diakonie, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2020, 103–114.
- Polletta, Francesca/Chen, Pang C. B./Gardner, Beth G./Motes, Alice: The Sociology of Storytelling, in: *Annual Review of Sociology* 37 (2011), 109–130.
- Popitz, Heinrich (Hg.): *Phenomena of Power. Authority, Domination, and Violence* (= European perspectives a series in social thought and cultural criticism), New York: Columbia University Press 2017.
- Preul, Reiner: Art. Öffentlichkeit, in: RGG⁴ online, <https://referenceworks.brill.com/display/entries/RGG4/COM-024165.xml?rskey=kXhk7w&result=1&ebody=article%20details>, zuletzt aufgerufen am 17.05.2024.
- Pries, Ludger: *Transnationalisierung. Theorie und Empirie grenzüberschreitender Vergesellschaftung*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2010.
- Przyborski, Aglaja/Wohlrab-Sahr, Monika: *Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch* (= Lehr- und Handbücher der Soziologie), München: Oldenbourg Verlag 2014.
- Quaas, Anna D.: *Transnationale Pfingstkirchen. Christ Apostolic Church und Redeemed Christian Church of God*, Frankfurt a.M.: Lembeck 2011.
- Rabenstein, Kerstin/Laubner, Marian/Schäffer, Mark: Diskursive Praktiken des Differenzierens und Normalisierens. Eine Heuristik für eine diskursanalytische Ethnographie, in: Halyna Leontiy/Miklas Schulz (Hg.): *Ethnographie und Diversität. Wissensproduktion an den Grenzen und die Grenzen der Wissensproduktion*, Wiesbaden, Heidelberg: Springer VS 2020, 187–208.
- Radosh-Hinder, Silke: *Konstruierte Gleichheiten. Von interreligiöser Kommunikation zu politischer Freundschaft* (= Religion in Bewegung), Bielefeld: transcript 2021.
- Rammelt, Claudia/Hornung, Esther: Begegnungen in der Globalität. Christliche Migrationskirchen in Deutschland im Wandel, in: Claudia Rammelt/ Esther Hornung/Vasile Mihoc (Hg.): *Begegnung in der Globalität: Christliche Migrationskirchen in Deutschland im Wandel*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018, 15–28.
- Reckwitz, Andreas: Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Basic Elements of a Theory of Social Practices, in: *Zeitschrift für Soziologie* 32 (2003), 282–301.
- Reckwitz, Andreas: Praktiken und Diskurse. Zur Logik von Praxis-/Diskursformationen, in: Andreas Reckwitz (Hg.): *Kreativität und soziale Praxis*.

- Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie, Bielefeld: transcript 2016, 49–66.
- Richter, Olaf: Wissenschaftstheoretische Aspekte der evangelischen Liturgik – Versuch einer fundamentalliturgischen Standortbestimmung, in: Wolfgang Ratzmann (Hg.): Grenzen überschreiten. Profile und Perspektiven der Liturgiewissenschaft, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2002, 101–123.
- Riedel, Friedlind: Atmosphere, in: Christian von Scheve/Jan Slaby (Hg.): *Affective Societies. Key Concepts*, London: Routledge 2019, 85–95.
- Riedel, Friedlind: Atmospheric Relations: Theorising Music and Sound as Atmosphere, in: Friedlind Riedel/Juha Torvinen (Hg.): *Music As Atmosphere. Collective Feelings and Affective Sounds*, Milton: Taylor & Francis Group 2020, 1–42.
- Riegel, Christine/Geisen, Thomas: Zugehörigkeit(en) im Kontext von Jugend und Migration – eine Einführung, in: Christine Riegel/Thomas Geisen (Hg.): *Jugend, Zugehörigkeit und Migration. Subjektpositionierung im Kontext von Jugendkultur, Ethnizitäts- und Geschlechterkonstruktionen*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2010, 7–23.
- Riekmann, Wibke: Die Studien zur Konfirmandenarbeit: Aus der Perspektive der Jugendarbeitsforschung und -theorie, in: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 69 (2017), 307–316.
- Robinson, Matthew R.: »Fake Friends«, Migration und Freundschaft, in: *Pastoraltheologie* 107 (2018), 333–352.
- Robinson, Matthew R.: Theologie praktisch und transkulturell, in: *Pastoraltheologie* 108 (2019), 143–158.
- Robinson, Matthew R./Inderst, Inja (Hg.): *What Does Theology Do, Actually?*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2020.
- Roelcke, Thorsten D.: Viel- und Mehrsprachigkeit, in: Csaba Földes/Thorsten D. Roelcke (Hg.): *Handbuch Mehrsprachigkeit*, Berlin, Boston: De Gruyter 2022, 3–27.
- Rohde, Heinz: Städtische Unterstützung für den Himmelsfels, in: Hessische/Niedersächsische Allgemeine vom 17.06.2011, <https://www.hna.de/lokales/meldungen/spangenberg-ort86265/staedtische-unterstuetzung-stiftung-g-himmelsfels-1288019.html>, zuletzt aufgerufen am 18.06.2020.
- Rosenau, Hartmut: Art. Toleranz II. Ethisch, in: TRE online, https://www.degruyterbrill.com/database/TRE/entry/tre.33_646_6/html, zuletzt aufgerufen am 22.04.2025, 664–668.

- Roslon, Michael/Bettmann, Richard: Interkulturelle qualitative Sozialforschung, in: Dies. (Hg.): Interkulturelle Qualitative Sozialforschung, Wiesbaden: Springer VS 2019, 1–26.
- Roth, Phillip H.: Einleitung, in: Ders. (Hg.): Macht. Aktuelle Perspektiven aus Philosophie und Sozialwissenschaften, Frankfurt a.M., New York: Campus Verlag 2016, 7–28.
- Rothfuss, Eberhard/Dörfler, Thomas (Hg.): Raumbezogene qualitative Sozialforschung (= Research), Wiesbaden: Springer VS 2013.
- Russell, Letty M.: Just hospitality. God's welcome in a world of difference, Louisville, KY: Westminster John Knox Press 2009.
- Sass, Hartmut von: Von Deutungsmächten wunderbar geborgen. Habermas, Taylor und die Metakritik der Säkularisierungstheorie, in: Irene Dingel/Christiane Tietz (Hg.): Säkularisierung und Religion, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019, 11–38.
- Sass, Hartmut von: The Suspense of Envy, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 66 (2024), 434–464.
- Sass, Marcel/Weusten, Steffen: Freizeiten und Camps in der Konfi-Zeit, in: Thomas Ebinger/Thomas Böhme/Matthias Hempel et al. (Hg.): Handbuch Konfi-Arbeit: eine Veröffentlichung des Comenius-Instituts und der ALPIKA-AG Konfirmandenarbeit, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2018, 400–410.
- Sauerborn, Elgen/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.
- Schade, Miriam: Getauft mit dem Heiligen Geist. Ein theologischer und phänomenologischer Einblick in die Spiritualität der deutschen Pfingstbewegung, in: Peter Zimmerling (Hg.): Ökumenische Spiritualität. Theologie – Lehren und Lernen – Digitalität, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2024, 89–100.
- Scheidler, Monika: Interkulturelles Lernen in der Gemeinde. Analysen und Orientierungen zur Katechese unter Bedingungen kultureller Differenz (= Glaubenskommunikation Reihe Zeitzeichen, Band 11), Ostfildern: Schwabenverlag 2002.
- Scherle, Peter: 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.

- Scheve, Christian von/Slaby, Jan: Emotion, emotion concept, in: Dies. (Hg.): *Affective Societies. Key Concepts*, London: Routledge 2019, 42–51.
- Schirilla, Nausikaa: *Migration und Flucht. Orientierungswissen für die soziale Arbeit (= Handlungsfelder sozialer Arbeit)*, Stuttgart, Ipswich, MA: Verlag W. Kohlhammer 2016.
- Schirr, Bertram J.: Singende Körper, gesungene Körper. Praxistheoretische Überlegungen zum Gemeindegesang, in: *Pastoraltheologie* 108 (2019), 83–98.
- Schlag, Thomas: *Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie*, Zürich: TVZ, Theologischer Verlag Zürich 2012.
- Schlag, Thomas: Offen für alle – Offenheit für alle? – Das Beispiel der Vesperkirchen-Bewegung als Herausforderung diversitätssensibler Gemeinde- und Kirchenentwicklung, in: *Zeitschrift für Pastoraltheologie* 37 (2018), 73–90.
- Schlitte, Annika/Verne, Markus/Wedekind, Gregor: Die Handlungsmacht ästhetischer Objekte: Ein Aufriss, in: Dies. (Hg.): *Die Handlungsmacht ästhetischer Objekte*, Berlin, Boston: De Gruyter 2021, VII – XXIV.
- Schmidt, Ulla: Theological Theory About Church: A New role for Empirical Research?, in: *Praktische Theologie* 54 (2019), 35–38.
- Schmidt, Ulla: Continental Practical Theology, in: Pete Ward/Knut Tveitereid (Hg.): *The Wiley Blackwell Companion to Theology and Qualitative Research*, Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell 2022, 298–308.
- Schmidt, Ulla: Practice, Practice Theory and Theology, in: Kirstine H. Johansen/Ulla Schmidt (Hg.): *Practice, Practice Theory and Theology. Scandinavian and German Perspectives*, Berlin, Boston: De Gruyter 2022, 35–55.
- Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: »Art. Liturgiewissenschaft/Liturgik«, in: TRE online, https://www.degruyterbrill.com/database/TRE/entry/tre.21_383_37/html, zuletzt aufgerufen am 20.06.2024, 383–401.
- Schmitz, Hermann: *Atmosphären*, Freiburg, München: Verlag Karl Alber 2020.
- Schnepel, Christina: Bericht zum Workshop »Jüngere Generation«. Evangelische Akademie Hofgeismar, 24. Februar 2020, in: *Interkulturelle Kirche. Strategien zur Verwirklichung der Wohngemeinschaft Gottes. Zweite Studientagung der EKD zur migrationssensiblen Kirchenentwicklung Evangelische Akademie Hofgeismar, 24. bis 25. Februar 2020, Frankfurt a.M.: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP) 2020, 42–45.*
- Schröder, Bernd: *Religionspädagogik (= Neue theologische Grundrisse)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2012.

- Schröer, Henning: Art. Erzählung, in: TRE online, https://www.degruyter.com/database/TRE/entry/tre.10_227_7/html, zuletzt aufgerufen am 17.11.2021, 227–232.
- Schroeter-Wittke, Harald: Rhythmus, in: Gotthard Fermor (Hg.): Kirchenmusik als religiöse Praxis. Praktisch-theologisches Handbuch zur Kirchenmusik, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2006, 42–49.
- Schroeter-Wittke, Harald: Musik als Theologie. Studien zur musikalischen Laien-theologie in Geschichte und Gegenwart, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010.
- Schubert, Klaus: Mehrsprachiges Übersetzen und Dolmetschen, in: Csaba Földes/Thorsten D. Roelcke (Hg.): Handbuch Mehrsprachigkeit, Berlin, Boston: De Gruyter 2022, 429–442.
- Schuck, Martin: Art. Politische Theologie, in: RGG⁴ online, <https://referenceworks.brill.com/display/entries/RGG4/COM-024419.xml?rskey=esKtHd&result=1&tbody=full-html>, zuletzt aufgerufen am 26.04.2024.
- Schulz, Claudia: Sozialstrukturelle Vielfalt, Lebensstile und Milieus. Wahrnehmung von Diversität als Leitkategorie der Kirchen- und Gemeindeentwicklung, in: Thomas Schlag/Ralph Kunz (Hg.): Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2013, 117–124.
- Schümers, Michael: Wenn Konfis tanzen und der Himmelsfels rockt/lockt. Rückblick Konfirmandenfreizeit« in: Gemeindebrief der Evangelischen Kirchengemeinde Spangenberg 56 (2021), 6.
- Schüßler, Michael: Praktische Theologie und relationale Praxistheorien, in: Zeitschrift für Pastoraltheologie 43 (2023), 123–132.
- Schütt, Johannes: Die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören. Konzeptionen der Kirchentheorie im kritisch-theologischen Vergleich, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (wbg) 2023.
- Schütz, John H.: Art. Charisma IV. Neues Testament, in: TRE online, https://www.degruyterbrill.com/database/TRE/entry/tre.07_681_19/html, zuletzt aufgerufen am 22.04.2025, 688–693.
- Schweitzer, Friedrich/Hardecker, Georg/Maass, Christoph H. et al. (Hg.): Jugendliche nach der Konfirmation. Glaube, Kirche und eigenes Engagement – eine Längsschnittstudie (= Konfirmandenarbeit erforschen und gestalten), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2016.
- Siering, Timm: Singen stärken mit Kirchensänger*innen, in: Liturgie und Kultur 11 (2019), 118–123.

- Siering, Timm: Kirche, Musik und ästhetische Bildung. Kirchenmusikpädagogik am Beispiel kirchlichen Singens (= Research), Basel: J.B. Metzler 2022.
- Simojoki, Henrik: Art. Globales Lernen, interreligiös, in: Wissenschaftliches Religionspädagogisches Lexikon im Internet (www.wirelex.de), 1–9.
- Simojoki, Henrik: Theologie der Konfirmandenarbeit und religionspädagogische Jugendforschung. Versuch einer Verschränkung auf der Begründungsebene religiöser Bildung, in: Friedrich Schweitzer/Georg Hardecker/Christoph H. Maass et al. (Hg.): Jugendliche nach der Konfirmation. Glaube, Kirche und eigenes Engagement – eine Längsschnittstudie, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2016, 156–166.
- Simojoki, Henrik/Ilg, Wolfgang/Schlag, Thomas/Schweitzer, Friedrich: Zukunftsfähige Konfirmandenarbeit: empirische Erträge, theologische Orientierungen, Perspektiven für die Praxis (= Konfirmandenarbeit erforschen und gestalten), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2018.
- Simon, Benjamin: Afrikanische Kirchen in Deutschland, Frankfurt a.M.: Lembeck 2003.
- Simon, Benjamin: Identität und Ökumene. Das Beispiel von Christen afrikanischer Herkunft in der europäischen Diaspora, in: Zusammen wachsen. Weltweite Ökumene in Deutschland gestalten, Hamburg: EMW 2011, 86–98.
- Slaby, Jan/Mühlhoff, Rainer: Affect, in: Christian von Scheve/Jan Slaby (Hg.): Affective Societies. Key Concepts, London: Routledge 2019, 27–41.
- Small, Christopher: Musicking. The meanings of performing and listening (= Music/culture), Middletown: Wesleyan Univ. Press 2010.
- Snyder, Susanna: Walking, Wounds and Washing Feet: Pedetic Textures of a Theo-Ethical Response to Migration, in: Studies in Christian Ethics 32 (2019), 3–19.
- Sonntagsblatt: Theologe Lauster: Die Epoche der Volkskirchen ist »definitiv zu Ende«, 28.08.2023, <https://www.sonntagsblatt.de/artikel/kirche/theologe-lauster-die-epoche-der-volkskirchen-ist-definitiv-zu-ende>, zuletzt aufgerufen am 06.08.2024.
- Stauffer, Anita: Gottesdienst: Ökumenischer Kern und kultureller Kontext, in: Dies. (Hg.): Christlicher Gottesdienst: Einheit in kultureller Vielfalt, Hannover: Lutherisches Kirchenamt Hannover, Referat für Gottesdienst 1997, 12–28.
- Steinacker, Peter: Art. Katholizität, in: TRE online, https://www.degruyterbrill.com/database/TRE/entry/tre.18_072_26/html, zuletzt aufgerufen am 22.04.2025, 72–80.

- Stemmler, Kristian: Quicklebendig und bunt. Internationaler Gospelgottesdienst: Ein ganz unhanseatisches Erlebnis, in: Hamburger Abendblatt vom 22.05.2007, <https://www.abendblatt.de/ratgeber/extra-journal/article107239237/Quicklebendig-und-bunt.html>, zuletzt aufgerufen am 12.09.2023.
- Sternecker, Petra/Treuheit, Werner: Ansätze interkulturellen Lernens, in: Hendrik Otten (Hg.): Interkulturelles Lernen in Theorie und Praxis. Ein Handbuch für Jugendarbeit und Weiterbildung, Opladen: Leske + Budrich 1994, 31–56.
- Stobbe, Heinz-Günther: Macht 3. Ekklesiologisch, in: EKL, 241–244.
- Stodulka, Thomas/Dinkelaker, Samia/Thajib, Ferdianyah: Fieldwork, Ethnography and the Empirical Affect Montage, in: Antje Kahl (Hg.): Analyzing Affective Societies. Methods and Methodologies, London: Routledge 2019, 279–295.
- Stoellger, Philipp: Deutungsmachtanalyse. Zur Einleitung in ein Konzept zwischen Hermeneutik und Diskursanalyse in: Ders. (Hg.): Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten, Tübingen: Mohr Siebeck 2014, 1–85.
- Stork-Denker, Katharina: Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst (= Arbeiten zur praktischen Theologie, Band 35), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2008.
- Stork-Denker, Katharina: »Beteiligung« – ein Leitbegriff evangelischer Liturgik?: Überlegungen zur Partizipation der Gemeinde am Gottesdienst, in: Deutsches Pfarrblatt 108 (2008), 472–476.
- Strauss, Anselm L.: Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung (= UTB, Band 1776), München: Fink 1994.
- Strübing, Jörg: Grounded Theory und Theoretical Sampling, in: Nina Baur/Jörg Blasius (Hg.): Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung, Wiesbaden: Springer VS 2014, 457–472.
- Stückrath, Katrin: Geschichten vom Himmelsfels, in: Junge Kirche 74 (2013), 42–43.
- Sundermeier, Theo: Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, in: Wolfgang Huber/Dietrich Ritschl/Theo Sundermeier (Hg.): Ökumenische Existenz heute, München: Kaiser 1986, 49–100.
- Theilig, Carola/Worms-Nigmann, Birgit: Gemeinsam Kirche sein – Internationale Gemeinde. Ein Projekt des Kirchenkreises Dortmund in der Ev. Lydia-Kirchengemeinde in der Dortmunder Nordstadt. Abschlussbericht, Dortmund 2020, <https://lydia-dortmund.ekvw.de/fileadmin/mediapool/>

- gemeinden/KG_lydiado/PDF/Abschlussbericht_Gemeinsam_Kirche_sein_2020_12_30.pdf, zuletzt aufgerufen am 17.10.2022.
- Thomka, Beáta: Die narrative Theologie als Meta-Narratologie, in: *Neohelicon* 41 (2014), 97–109.
- Ueberschär, Ellen: Kirchliche Machtstrukturen in der liberalen Moderne, in: Valentin Dessoy/Ursula Hahmann/Gundo Lames (Hg.): *Macht und Kirche*, Würzburg: Echter 2021, 26–35.
- Unveröffentlichter Projektantrag »Conviviality in Motion« 2019.
- Uzuh, John: Erwartungen von Migrationskirchen an deutsche Landeskirchen, in: *Neue Regeln in Gottes Wohngemeinschaft. Studententagung zu einer migrationssensiblen Ekklesiologie*, Evangelische Akademie Bad Boll, 1. bis 2. April 2019, Frankfurt a.M.: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP) 2019, 41–46.
- Vecera, Sarah: *Wie ist Jesus weiß geworden? Mein Traum von einer Kirche ohne Rassismus*, Ostfildern: Patmos Verlag 2023.
- Veit, Raphaela (Hg.): *Das Charisma. Funktionen und symbolische Repräsentationen. Historische, philosophische, islamwissenschaftliche, soziologische und theologische Perspektiven* (Beiträge zu den Historischen Kulturwissenschaften, Band 2), Erscheinungsort nicht ermittelbar: Akademie Verlag 2008.
- Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands/Union Evangelischer Kirchen: *Berufung, Einführung, Verabschiedung (= Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, 4. Teilband 1)*, Hannover: Luth. Verl.-Haus 2012.
- Vertovec, Steven: Super-Diversity and Its Implications, in: *Ethnic and Racial Studies* 30 (2007), 1024–1054.
- Viehweger, Vanessa: *Gerechtigkeit und Migration. David Millers politische Philosophie als Perspektive einer protestantischen Migrationsethik (= Edition Ethik, Band 23)*, Göttingen: Edition Ruprecht 2023.
- Walti, Christian: *Gottesdienst als Interaktionsritual. Eine videobasierte Studie zum agendenfreien Gottesdienst im Gespräch mit der Mikrosoziologie und der Liturgischen Theologie (= Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie, Band 087)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2016.
- Weber, Frank: Theologische Grundlagen für eine christliche Jugendarbeit in der Migrationsgesellschaft, in: Bianca Dümling/Kerstin Löchelt/Germo Zimmermann (Hg.): *Christliche Jugendarbeit in der Migrationsgesellschaft. Begegnungen mit kultureller und religiöser Vielfalt gestalten*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2018, 64–78.

- Wegner, Gerhard: Re-Sozialisierung der Religion? Die Rolle der Kirchen in inklusiven Sozialräumen, in: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 3 (2019), 235–264.
- Weinrich, Heinrich: Narrative Theologie, in: *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 9 (1973), 329–334.
- Weinrich, Michael: *Ekklesiologie in reformatorischer Perspektive (= Forschungen zur Reformierten Theologie, Band 15)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2023.
- Weth, Johannes: Dynamische und kreative Spannungsfelder interkultureller Ekklesiologie, in: Gregor Etzelmüller/Claudia Rammelt (Hg.): *Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2021, 559–586.
- Weth, Johannes: *Weltweite Kirche vor Ort. Interkulturelle Ekklesiologie im Anschluss an Wolfhart Pannenberg und Jürgen Moltmann (= Hermeneutik und Ästhetik, Band 9)*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2022.
- Weth, Johannes/Himmelsfels-Gemeinschaft: *Himmelsfels. Gemeinschaft aus Freude... Ein Gedankenweg über den Himmelsfels & eine Einladung zum Mitfreuen!* 2019.
- Weth, Johannes/Ogedegbe, Steve: *Himmelsfels. Berg aus Bauschutt und Hoffnung*, Spangenberg: Himmelsfels 2017.
- Weth, Johannes/Ogedegbe, Steve: Der Himmelsfels in Spangenberg, in: Tobias Kefßler (Hg.): *Lebenslänglich! Das Ringen von Migrierten und Geflüchteten um gleichberechtigte Partizipation in Gesellschaft und Kirche*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2021, 228–241.
- Wiese, Christian: Einleitung. »Religiöse Positionierung« im Spannungsfeld von Diversität, Differenz und Dialogizität – eine Problemskizze, in: Stefan Alkier/Michael Schneider/Christian Wiese (Hg.): *Diversität, Differenz, Dialogizität. Religion in pluralen Kontexten*, Berlin, Boston: De Gruyter 2017, 1–26.
- Wimmer, Andreas: Elementary Strategies of Ethnic Boundary Making, in: *Ethnic and Racial Studies* 31 (2008), 1025–1055.
- Wimmer, Andreas: Ethnische Grenzziehungen in der Immigrationsgesellschaft. Jenseits des Herder'schen Commonsense, in: Frank Kalter (Hg.): *Migration und Integration* 2008, 57–80.
- Wimmer, Andreas: *Ethnic Boundary Making. Institutions, Power, Networks (= Oxford studies in culture and politics)*, Oxford: Oxford Univ. Press 2013.
- Wise, Amanda/Noble, Greg: Convivialities: An Orientation, in: *Journal of Inter-cultural Studies* 37 (2016), 423–431.

- Wollnik-Hagen, Kristina: Ökumenische Lernorte am Beispiel Kirchehoch2. Kirchentheoretische Überlegungen, in: Rebekka A. Klein/Lisanne Teuchert (Hg.): Ökumene in Bewegung. Neue Perspektiven der Forschung, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2021, 197–210.
- Wrogemann, Henning: Zur Bedeutung der interkulturellen Ökumene für eine Praxis evangelischer Spiritualität, in: Peter Zimmerling (Hg.): Ökumenische Spiritualität. Theologie – Lehren und Lernen – Digitalität, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2024, 171–182.
- Zerubavel, Eviatar: Time Maps. Collective Memory and the Social Shape of the Past, Chicago, Ill.: Univ. of Chicago Press 2003.
- Zimmerling, Peter: Charismatische Bewegungen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018.
- Zimmerling, Peter: Morgen Kirche sein. Gemeinde glauben, denken und gestalten, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2023.
- Zimmerling, Peter (Hg.): Ökumenische Spiritualität. Theologie – Lehren und Lernen – Digitalität (= Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie, Band 78), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2024.
- Zimmermann, Johannes: Gemeinde, Mission und Transformation. Beiträge zur Gemeindeentwicklung (= Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung, Band 30), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2020.

Internetquellen

- African Center Borgfelde: African Center and Church Service in Hamburg, <https://www.afrikanischeszentrum.de/african-center-hamburg-church/>, zuletzt aufgerufen am 02.10.2023.
- African Center Borgfelde: Angebote und Projekte, <https://www.afrikanischeszentrum.de/projekte/>, zuletzt aufgerufen am 14.03.2024.
- African Center Borgfelde: Café Mandela, <https://www.afrikanischeszentrum.de/projekte/cafe-mandela/>, zuletzt aufgerufen am 18.10.2023.
- African Center Borgfelde: Gospel-Chor. Hamburg Gospel Ambassadors, <https://www.afrikanischeszentrum.de/projekte/gospel-chor-hamburg/>, zuletzt aufgerufen am 16.10.2023.
- Christ Ambassadors Ministries International: Christ Ambassadors Ministries International, <https://www.christambassadorsministries.de/>, zuletzt aufgerufen am 02.10.2023.

- Der islamische Bund e.V. – Muharijin Moschee: Hamburger Ramadan Pavilion, <https://www.hh-rp.de/#event>, zuletzt aufgerufen am 14.03.2024.
- Der islamische Bund e.V. – Muharijin Moschee: Hamburger Ramadan Pavilion – Programm 2024, <https://www.hh-rp.de/#programm>, zuletzt aufgerufen am 14.03.2024.
- Ecclesial Practices. Journal of Ecclesiology and Ethnography, <https://brill.com/view/journals/ep/ep-overview.xml>, zuletzt aufgerufen am 29.07.2024.
- EKD – Internationale Gemeinden: Was verstehen wir unter einer »internationalen Gemeinde«?, <https://www.internationale-gemeinden.de/was-verstehen-wir-unter-einer-internationalen-gemeinde/>, zuletzt aufgerufen am 18.07.2024.
- Ev. Kirchenkreis Dortmund: »Studio 41« – Transkulturelles Start-up 2021, <https://www.ev-kirche-dortmund.de/ueber-uns/aktuelles/artikel/studio-41-transkulturelles-start-up>, zuletzt aufgerufen am 04.07.2024.
- Ev. Lydia-Kirchengemeinde Dortmund: Projekt »Gemeinsam Kirche sein«, <https://lydia-dortmund.ekvw.de/international>, zuletzt aufgerufen am 06.08.2024.
- Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde: Afrikanisches Zentrum Borgfelde, https://www.stgeorg-borgfelde.de/im_stadtteil/afrikanisches_zentrum_borgfelde, zuletzt aufgerufen am 02.10.2023.
- Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde: Ansprechpersonen, <https://www.stgeorg-borgfelde.de/info/ansprechpartner>, zuletzt aufgerufen am 16.10.2023.
- Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde: Christlich-Muslimischer Dialog, https://www.stgeorg-borgfelde.de/im_stadtteil/christlich-muslimischer_dialog, zuletzt aufgerufen am 21.10.2023.
- Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde: Gemeindeleitung (2020), <https://www.stgeorg-borgfelde.de/wir/gemeindeleitung>, zuletzt aufgerufen am 23.09.2020.
- Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde: Gemeindeleitung (2023), <https://www.stgeorg-borgfelde.de/wir/gemeindeleitung>, zuletzt aufgerufen am 12.09.2023.
- Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde: Interkulturelle Konfirmation, https://www.stgeorg-borgfelde.de/familie_jugend_senioren/interkulturelle_konfirmandenarbeit, zuletzt aufgerufen am 31.10.2023.
- Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde: Über uns. Viele Farben – eine Gemeinde, https://www.stgeorg-borgfelde.de/wir/_ber_uns, zuletzt aufgerufen am 02.10.2023.

- Evangelisch-Lutherischer Kirchenkreis Hamburg-Ost: Ökumenische Arbeitsstelle, <http://diakonieundbildung.de/start/gesellschaft-und-politik/oekumenische-arbeitsstelle/kontakt/>, zuletzt aufgerufen am 06.10.2023.
- Forschungsnetzwerk Migrationskirchen: Encountering Theologies. Theologie(n) von Migrationskirchen, <https://www.forschungsnetzwerk-migrationskirchen.uni-osnabrueck.de/wordpress/>, zuletzt aufgerufen am 23.07.2024.
- Forschungsnetzwerk Migrationskirchen: Projekt 2018–2022, https://www.forschungsnetzwerk-migrationskirchen.uni-osnabrueck.de/wordpress/?page_id=3447, zuletzt aufgerufen am 23.07.2024.
- Gemeinde auf Augenhöhe: Gemeinde auf Augenhöhe, <https://gemeinde-auf-augenhoehe.de/>, zuletzt aufgerufen am 13.10.2023.
- Global Christian Forum: About Us, <https://globalchristianforum.org/about-us/>, zuletzt aufgerufen am 28.06.2024.
- Global Christian Forum: Guiding Purpose Statement, <https://globalchristianforum.org/guiding-purpose-statement/>, zuletzt aufgerufen am 28.06.2024.
- Hamburger Spendenparlament: Afrikanisches Zentrum. Einbau einer neuen Küche, <https://www.spendenparlament.de/projekt/afrikanisches-zentrum-einbau-einer-neuen-kueche/#>, zuletzt aufgerufen am 12.09.2023.
- IFZ: Integrations- und Familienzentrum, <https://www.ifz-hh.de/>, zuletzt aufgerufen am 13.10.2023.
- Interkulturell in Bayern, Projektstelle der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern: Beispielliturgie, <https://www.interkulturell-evangelisch.de/gottesdienst>, zuletzt aufgerufen am 29.08.2024.
- Internationale Evangelische Gemeinschaft Wuppertal (IEG), <https://erprobungsräume.ekir.de/inhalt/internationale-ev-gemeinschaft-wuppertal-ieg/>, zuletzt aufgerufen am 06.08.2024.
- Kumlehn, Martina/Stoellger, Philipp/Hastedt, Heiner: DFG-Graduiertenkolleg Deutungsmacht. Theoretische Grundlagen, <https://www.deutungsmacht.uni-rostock.de/en/kolleg/forschungsprogramm-nachfolgeantrag/theoretische-grundlagen/>, zuletzt aufgerufen am 11.07.2023.
- Living By Faith: Startseite Living By Faith, Instagram, <https://www.instagram.com/lbf.hamburg/>, zuletzt aufgerufen am 12.06.2024.
- 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.
- SCHORSCH: SCHORSCH im IFZ, <https://www.schorsch-hh.de/>, zuletzt aufgerufen am 13.10.2023.

- SFB Affective Societies: Publikationen, https://www.sfb-affective-societies.de/publikationen/zentrale_publikationen/index.html, zuletzt aufgerufen am 30.06.2024.
- Sinach: Way Maker, https://en.wikipedia.org/wiki/Way_Maker, zuletzt aufgerufen am 15.07.2024.
- SNF-Forschungsprojekt »Conviviality in Motion«: Homepage »Conviviality in Motion. Exploring Practices and Theologies in Multiethnic Christian Congregations in Europe«. Über das Projekt, <https://theologie.unibas.ch/de/projekt-conviviality-in-motion/ueber-das-projekt/>, zuletzt aufgerufen am 10.08.2024.
- Stadt Spangenberg: Solidaritätsfonds für Spangenberg.
- Stadt Spangenberg: Stadtprofil. Zahlen, Daten, Fakten, <https://www.spangenberg.de/stadt-buergerservice/ueber-spangenberg/stadtprofil/#accordion-1-0>, zuletzt aufgerufen am 13.10.2023.
- Stadt Spangenberg: Werner Pfetzung Stiftung Himmelsfels & Himmelsfels gGmbH, <https://www.spangenberg.de/strukturierte-daten/organisationen/vereinsliste/werner-pfetzung-stiftung-himmelsfels-himmelsfels-ggmbh/>, zuletzt aufgerufen am 18.06.2020.
- Studio 41: Startseite, <https://studio41-do.de/>, zuletzt aufgerufen am 04.07.2024.
- Tagesschau: Gesellschaft wendet sich von Religion ab. Studie zu Glaube und Kirchen, <https://www.tagesschau.de/inland/gesellschaft/kirche-religiositaet-glaube-100.html>, zuletzt aufgerufen am 06.08.2024.
- The Network for Ecclesiology and Ethnography: About the Network, <https://www.ecclesiologyandethnography.net/about/>, zuletzt aufgerufen am 29.07.2024.
- Währisch-Oblau, Claudia: Himmelsfels – Was ist das? https://www.vemission.org/details.html?tx_ttnews%5Btt_news%5D=1325&cHash=99ae1203f44605ff208f3483a1eb1af7, zuletzt aufgerufen am 18.06.2020.
- Werner Pfetzung Stiftung Himmelsfels: Bobs – Anmeldung, <https://himmelsfels.de/bob-anmeldung/>, zuletzt aufgerufen am 17.06.2024.
- Werner Pfetzung Stiftung Himmelsfels: Burgsitz, <https://himmelsfels.de/burgsitz/>, zuletzt aufgerufen am 16.10.2023.
- Werner Pfetzung Stiftung Himmelsfels: Camps, <https://himmelsfels.de/programm/>, zuletzt aufgerufen am 14.03.2024.
- Werner Pfetzung Stiftung Himmelsfels: Himmelsfels – Was ist das?, <https://himmelsfels.de/willkommen/was/>, zuletzt aufgerufen am 08.08.2023.

- Werner Pfetzing Stiftung Himmelsfels: Impressum, <https://himmelsfels.de/info/impressum/>, zuletzt aufgerufen am 13.10.2023.
- Werner Pfetzing Stiftung Himmelsfels: Institut Singwunder, <https://himmelsfels.de/institut-singwunder/>, zuletzt aufgerufen am 14.03.2024.
- Werner Pfetzing Stiftung Himmelsfels: Kolleg – Ausbildung, <https://himmelsfels.de/ausbildung/>, zuletzt aufgerufen am 21.10.2023.
- Werner Pfetzing Stiftung Himmelsfels: Startseite der Stiftung Himmelsfels, <https://himmelsfels.de/>, zuletzt aufgerufen am 15.12.2021.
- Werner Pfetzing Stiftung Himmelsfels: Rassismus überwinden, <https://himmelsfels.de/akademie/rassismus-ueberwinden/>, zuletzt aufgerufen am 18.09.2020.
- Werner Pfetzing Stiftung Himmelsfels: Solidaritäts-Fonds, <https://himmelsfels.de/solidaritaet/>, zuletzt aufgerufen am 24.05.2024.
- Werner Pfetzing Stiftung Himmelsfels: Team, <https://himmelsfels.de/willkommen/team/>, zuletzt aufgerufen am 06.10.2023.
- Werner Pfetzing Stiftung Himmelsfels: Ferien-Camps, <https://himmelsfels.de/programm/ferien-camps/>, zuletzt aufgerufen am 17.06.2024.
- ZDF: Brücken bauen! ZDF-Fernsehgottesdienst aus der Erlöserkirche, Hamburg-Borgfelde 2016, <https://rundfunk.evangelisch.de/kirche-im-tv/zdf-fernsehgottesdienste/bruecken-bauen-7538>, zuletzt aufgerufen am 02.10.2023.

Musikstücke und Videoaufnahmen

- Aden, Mareike: Tagesthemen mittendrin vom 04.09.2021 – Afrikanisches Zentrum Borgfelde 2021, <https://www.ardmediathek.de/video/tagesthemen/tagesthemen/das-erste/Y3JpZDovLzRhc2Vyc3RlLmRlL3RhZ2VzdGhlcWVuLzMwZjgoNjQ5LTYzM2UtNGJlYS04ZjFhLWRLZmQwODUxOTgxYQ/>, zuletzt aufgerufen am 06.09.2021.
- Bibel TV: Viele Farben – eine Gemeinde (Kirchengemeinde St. Georg Hamburg) 2011, <https://www.youtube.com/watch?v=oGzUChnrow4>, zuletzt aufgerufen am 01.10.2020.
- Hamburg Gospel Ambassadors: Konzert am 08.05.2022, <https://www.youtube.com/watch?v=h8mIOTxJ6T8>, zuletzt aufgerufen am 30.07.2024.
- Hamburger, Peter/Ogedegbe, Steve/Weth, Johannes/Weth, Njeri/Uhlstein, Deborah/Igeleke, Monday O./Flamingo Sounds: 17 Fresh Songs from the Mountain, Spangenberg: Himmelsfels Studios Spangenberg 2017, <https://>

www.youtube.com/watch?v=yYu7yVdGywc&list=PLZ7rtHU-615AT6bscox58X2SPO9AzLI1n, zuletzt aufgerufen am 30.07.2024.

Ogedegbe, Steve: Come on, let's go 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=5YTAcWdOSDo&list=PLZ7rtHU-615AT6bscox58X2SPO9AzLI1n&index=2>, zuletzt aufgerufen am 14.08.2024.

Dokumente aus dem Feld

Der Lagebericht sowie die Vorstandsberichte des Himmelsfels stehen unter <https://himmelsfels.de/info/downloads/> zur Verfügung. Die Gemeindebriefe der Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde stehen unter <https://www.stgeorg-borgfelde.de/wir/gemeindebrief> bzw. auf Anfrage zur Verfügung. Bei den übrigen Dokumenten handelt es sich um Material, das während der Feldforschung gesammelt wurde und der Autorin vorliegt.

Adeke, Racheal: Volunteering in Himmelsfels. Close to God, Close to People, Close to Nature. o.J.

Evangelische Akademie Hofgeismar: Was bewegt? Evangelische Akademie Hofgeismar Online: Rassismus und Kirche, 17.09.2020, Veranstaltungsdetails.

Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde: Afrikanisches Zentrum Borgfelde.

Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde: Gemeindebrief. März – Mai 2018.

Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde: Gemeindebrief. Juni – Juli – August 2020.

Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde: Gemeindebrief. September – Oktober – November 2020.

Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde: Gemeindebrief. Juni – Juli – August – September 2021.

Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde: Gemeindebrief. Oktober – November – Dezember 2021.

Ev.-luth. Kirchengemeinde St. Georg-Borgfelde: Gemeindebrief. März – April – Mai 2023.

Himmelsfels Gästebetrieb gemeinnützige GmbH: Internationales Team auf dem Himmelsfels. So bist du dabei!

- Himmelsfels Gästebetrieb gemeinnützige GmbH: Visitenkarte – Verschenkter Berg.
- Himmelsfels Gästebetrieb gemeinnützige GmbH: Workshopmaterial IYSC 2021, 2021.
- Himmelsfels gemeinnützige GmbH: Lagebericht der Geschäftsführung für das Jahr 2014, 2014.
- Himmelsfels Kolleg: Erzieher*in – Ausbildung – Jugendreferent*in. Himmelsfels Kolleg, Flyer, 2023.
- Universität Hamburg; Haupt- und Universitätskirche St. Katharinen: Bye bye, white pride? Universitätsgottesdienste in St. Katharinen Wintersemester 2022/2023, Flyer, 2022.
- Werner Pfetzing Stiftung Himmelsfels:
- Werner Pfetzing Stiftung Himmelsfels: Bericht des Vorstands über die Erfüllung des Stiftungszwecks 2012, 2012.
- Werner Pfetzing Stiftung Himmelsfels: Bericht des Vorstands über die Erfüllung des Stiftungszwecks 2013, 2013.
- Werner Pfetzing Stiftung Himmelsfels: Bericht des Vorstands über die Erfüllung des Stiftungszwecks 2014, 2014.
- Werner Pfetzing Stiftung Himmelsfels: Bericht des Vorstands über die Erfüllung des Stiftungszwecks 2015, 2015.
- Werner Pfetzing Stiftung Himmelsfels: Bericht des Vorstands über die Erfüllung des Stiftungszwecks 2018, 2018.
- Werner Pfetzing Stiftung Himmelsfels/Mission Mosaik: International Youth Summer Camp. Himmelsfels, 2. August – 6. August, Campmaterial, 2020.
- Zentrum Oekumene Frankfurt/Werner Pfetzing Stiftung Himmelsfels: Interkulturelle Gemeindearbeit, Flyer, 2019.

