Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 78 (2022)
Heft: 1

Artikel: Multikollektivität in der Gemeindeentwicklung : Überlegungen zu Interkulturalität als interkollektive Konstruktion

Autor: Burkhardt, Friedemann

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-977298

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Multikollektivität in der Gemeindeentwicklung

Überlegungen zu Interkulturalität als interkollektive Konstruktion

Friedemann Burkhardt

Die gegenwärtige Bevölkerungsstruktur der deutschsprachigen Länder Europas wurde durch die vielfältigen Migrationsdynamiken der vergangenen Jahrzehnte entscheidend mitgeprägt.[1] Über die Hälfte der Menschen mit Migrationshintergrund zählen zum Christentum und tragen zu seiner Internationalisierung und Pluralisierung bei.[2] Längst leben viele von ihnen wie die einheimischen Gläubigen eingebunden in gemeindliche Kontexte: in migrationsbedingt entstandenen Gemeinden für Menschen mit internationaler Herkunft und in den vorfindlichen Gemeinden zusammen mit der angestammten Bevölkerung. Dabei stellt sich die Frage, welche Gestalt Gemeinden unter diesen Gegebenheiten brauchen, um sich stabil entwickeln und ihren Mitgliedern Halt, Orientierung und Sinn bieten zu können. Diese Aufgabe besteht nicht nur dort, wo Residente auf Neuhinzukommende innerhalb einer Gemeinde oder wo Gemeinden der angestammten Bevölkerung auf migrationskirchliche Gemeinschaften treffen und ökumenisch herausgefordert sind. Das kirchliche Leben der Gegenwart ist komplexer: Immer mehr Gläubige, solche mit internationalem Hintergrund, aber auch einheimische, fühlen sich in mehreren Ländern einer geistlichen Gemeinschaft zugehörig, an der sie partizipieren und sich über nationale Grenzen hinweg engagieren. Viele junge Migrationsgemeinden können sich einer Pluralisierung ihres gemeindlichen Lebens kaum entziehen, auch wenn sie sich exklusiv auf Menschen eines einzigen Herkunftslandes ausrichten.

Auf der Suche nach Impulsen für eine Kirchentheorie, die diese Herausforderungen berücksichtigt und Gemeindeentwicklung in einer zunehmend pluralen, internationalen und diversen Welt reflektiert, legt sich ein

1 Im Hinblick auf die Dynamiken grenzüberschreitender Wanderungsbewegungen zu Beginn des 21. Jahrhunderts unterscheidet Ludger Pries vier Idealtypen von Migration: Unbefristet und auf Dauer ausgerichtete *Emigration/Immigration*, befristete *Rückkehr-Migration* und *Diaspora-Migration* sowie sequenzielle *Transmigration* im Zusammenhang pluri-lokalen Lebens. Pries 2010: 58–62.

2 Etzelmüller/Rammelt 2022: 13.

ThZ 1/78 (2022) S. 4–34

interkultureller Ansatz nahe.[3] Zu seiner Realisierung bietet es sich an, diesen mit den Konzepten der Inklusion, Multikollektivität und Transnationalisierung zur Gewinnung gegenwartsbezogener Perspektiven zu verbinden.[4] Schwierigkeiten bereiten viele heute gebräuchliche Verwendungen des Interkulturalitätsbegriffs, die ihn bezüglich Inhalt und Bedeutungsgehalt unter- oder unbestimmt lassen.[5] Zudem führt die große Bandbreite unterschiedlicher Begriffsverwendungen[6] zu Überschneidungen mit anderen kulturellen Erweiterungsbegriffen wie Multikulturalität oder Transkulturalität.[7] Daher erfolgt im ersten Abschnitt eine Bestimmung des Interkulturalitätsbegriffs. Der zweite Abschnitt stellt das Konzept der Multikollektivität in den Mittelpunkt, das im Unterschied zur Inklusion und Transnationalisierung in der Praktischen Theologie bislang noch keine weitere Rezeption erfahren hat. Es befruchtet seit etwa dreißig Jahren kulturwissenschaftliche Diskurse, wird mittlerweile auch für die Verwendung in der Personal- und Organisationsentwicklung diskutiert und zeigt eine sachliche Nähe zum Konzept der Superdiversität.[8] Insofern ist es evident, das Potenzial des Multikollektivitätsansatzes bei der Konzeption einer Praxistheorie der Gemeindeentwicklung für plurale Kontexte zu reflektieren. Um den theoretischen Überlegungen Anschaulichkeit zu verleihen und zu gewährleisten, dass der Bezug zum Gemeindegeschehen nicht verloren geht, habe ich teilnehmende Beobachtungen meiner empirischen Forschungsarbeit zu szenischen

3 Burkhardt 2018: 212–214.

4 Vgl. dazu die Überlegungen des Vf.: Burkhardt 2019: 235–242.

5 Földes 2009: 504, 510.

6 Csaba Földes listet etwa 20 Beschreibungen von Interkulturalität in Fachpublikationen, Földes 2009: 510f.

7 Zu den mit Interkulturalität konkurrierenden Kulturerweiterungsbegriffen und Meta-Modellen wie Multi-, Trans- oder Hyperkulturalität, Transdifferenz vgl. Bolten 2020: 88–102; Földes 2009: 515–517; Hansen [4]2001: 278–287. Der Transkulturalitätsbegriff erhielt durch Wolfgang Welsch seit den 1990er Jahren Aufmerksamkeit. Er kritisiert strukturorientierte Spielarten der Interkulturalität und konzipiert als Transkulturalität dann aber das, was damals schon fest etablierte interaktionistisch und prozesshaft orientierte Interkulturalitätskonzepte vertraten. Am Ende ihrer Begriffsreflexionen kommen Jürgen Bolten, Csaba Földes und Klaus P. Hansen zu ähnlichen Lösungen, die für einen mehrdimensionalen strukturprozessualen Kulturbegriff plädieren, der es möglich macht, Interkulturalität im Sinn eines aushandlungsbasierten Denkens und Handeln in Vernetzungsprozessen und -räumen neu zu konzipieren.

8 Superdiversität ist ein 2007 aufgekommener Diversitätserweiterungsbegriff, der auf hochgradig diverse, komplexe Gesellschaftsformationen in urbanen Räumen von Einwanderungsgesellschaften fokussiert und auf den Soziologen Steven Vertovec zurückgeht, Vertovec 2007: 1024–1054. Vgl. dazu Abschnitt 2.3.

Beschreibungen verdichtet. Sie dienen dazu, Sachfragen und Theorieaspekte zu erläutern und zu veranschaulichen. Ziel dieses Beitrags ist es, das beschriebene Desiderat um die Multikollektivität für die Kirchentheorie zu beheben, ihr Potential für eine Gemeindeentwicklung mit interkulturellem Profil aufzuzeigen und zu einem Interkulturalitätsverständnis im Sinn einer interkollektiven Konstruktion beizutragen.

1. Interkulturalität als Grundparadigma der Gemeindeentwicklung

1.1. Hinführung und Konkretisierung

Zur Konkretion der bisher angestellten Überlegungen zur interkulturellen Herausforderung von Gemeinden lässt sich die folgende Begebenheit am Rande eines karitativen Projekts einer Stadtkirchengemeinde vorstellen. Sie ist eine Zusammenstellung aus Beobachtungen bei Besuchen in unterschiedlichen Gemeinden:[9]

Zweimal im Jahr trifft sich in der Kreuzkirche ein eingeschworenes Team, um den mittlerweile legendären Kinderkleiderbasar auszurichten. Von Freitagnachmittag bis Samstagmittag arbeiten etwa achtzig Personen in schicken grünen Polo-Shirts und Caps hoch professionell zusammen. Zum Abschluss verkünden die beiden Leiterinnen wieder ein Rekordergebnis. Dann gibt es Essen. Uwe, Carla und Patrick – alle in der grünen Einheitskluft – unterhalten sich an einem Bistrotisch. Als Kirchengemeinderat stellt sich Uwe bei solchen Anlässen zu Menschen, die er sonst nicht trifft. Er ist Schwabe, Manager in einem Softwareunternehmen und mit einer Argentinierin verheiratet. Carla, die zweite im Kleeblatt, ist Brasilianerin und lebt seit 15 Jahren mit ihrem bulgarischen Mann und achtjährigen Sohn in der Stadt. Als Sozialpädagogin mit Universitätsabschluss leitete sie in Brasilien eine kirchliche Einrichtung, jetzt geht sie putzen. Der dritte ist Patrick, ein Student aus Togo. Er kam in der Stadt um Ethnologie zu studieren, schloss sich vor fünf Jahren der Gemeinde an und wird geschätzt wegen seiner leidenschaftlichen Glaubenshaltung. Seit einem Jahr besucht er online-Gebetstreffen einer eChurch, die ein kongolesischer Pastor betreibt und an der auch oft seine deutsche Freundin teilnimmt, obwohl meist nur Französisch gesprochen wird.

9 Die folgende Schilderung basiert auf mehreren teilnehmenden Beobachtungen des Verfassers in drei Gemeinden und seiner Lehrtätigkeit an einem zentralafrikanischen Bibelcollege aus den Jahren 2016–2021 (Privatarchiv F. Burkhardt).

Laut gestikulierend und etwas ärgerlich wirft Patrick im Blick auf den letzten Gottesdienst in die Runde: «Afrika wurde wieder einmal nur in seiner Armut und seinem Dreck gezeigt. Wir haben Gymnasien, Universitäten, Banken, Stadien, Strände! Afrika ist schön.» «Und,» fragt Carla an Uwe gerichtet, «gibt es in Europa nicht auch Armut, Straßenkinder, Bildungsprobleme?» An jenem Sonntag war die jährliche Spendensammlung für Weltmissions-Projekte eröffnet worden. Der Kindergottesdienst präsentierte eine Theaterszene mit zwei parallelen Bildern aus dem Schulalltag: Große Pause. Links modisch gekleidete Jugendliche mit Handys und fetten Pausenbroten. Rechts schlampig gekleidete Teenies mit leeren Brotboxen, die sich vor Hunger den Bauch reiben. Ein Schild links trug die Aufschrift «Deutschland» und eines rechts «Afrika». «Mal ehrlich», sagte Carla, «im Kindergottesdienst sind etliche Kinder aus Afrika. Warum haben nicht die die Kinder aus Afrika gespielt? Die Schauspieler waren alle weiß, so dass extra ein Schild mit «Deutschland» und «Afrika» angebracht werden musste.»

Da tritt Mario hinzu. Er ist Italiener, arbeitet als IT'ler in der Flughafenverwaltung und gehört zur italienischen Pfingstgemeinde, die sonntagnachmittags in der Kreuzkirche ihre Gottesdienste feiert. An Uwe gerichtet: «Möchte nicht stören, nur kurz Tschüss sagen.» – «Du störst nicht!», erwidert Uwe, «Stark, dass ihr geholfen habt.» – «Du hast letzten Sonntag wieder so schön gesungen, Mario. Vielen Dank.», lobt Carla. Sie freut sich immer, wenn mit ausländischen Wurzen wie sie im Gottesdienst mitwirkt. «Grazie!» erwidert Mario scharmant. Die drei machen Platz für Mario und seine Frau. «Ich bin froh, dass ich bei euch singen kann. Denn dann kommt meine Frau auch in den Gottesdienst mit.» Er hatte sich vor zwei Jahren während einer Drogentherapie der italienischen Gemeinde angeschlossen. Bis dahin war er Sänger in einer bekannten Rockband gewesen. Nun singt er nur noch für Gott, wie er sagt. Allerdings legt die italienische Gemeinde wenig Wert auf Musik und macht es seiner Frau schwer, Anschluss zu finden. Die Gemeinde versteht sich ausschließlich als italienische Gemeinde. Der Pastor kommt aus Sizilien und spricht genauso wenig Deutsch wie die meisten Gemeindeglieder. «Ihr wisst ja, dass unsere Gemeinde sehr geschlossen ist», fügt Mario hinzu.

«Darf ich etwas sagen?», meldete sich eine Stimme. Ein etwa sechzigjähriger Herr hatte zugehört und trat nun in die Runde. Rolf, war Lehrer, hatte eine Seelsorgeausbildung und leitete in der Gemeinde diesen Bereich. «Ich war letzte Woche eingeladen auf der Freizeit unserer persischen Community», begann «es

trafen sich etwa neunzig Afghanen und Iraner unserer Gemeinde für drei Tage. Als ich das Freizeitheim betrat, kam ich mir vor wie in einem Kongresszentrum in Teheran: Alle redeten Farsi. Plakate und Aushänge, Gottesdienste, Bibelarbeiten, Singen – alles in Farsi. Der Hauptredner kam aus der Iranian Christian Fellowhip London. Wenn ich mit jemandem reden wollte, musste ich zuerst nach einer Person suchen, die mich übersetzt. Nun war ja über Nacht Schnee gefallen und wie ich die Treppe vom Frühstück nach oben ging, überholten mich zwei sechsjährige Mädchen. Sie sangen klar verständlich und mit unverkennbar bayrischer Färbung: Schneeflöckchen, Weißröckchen, / wann kommst du geschneit, / du wohnst in den Wolken, /dein Weg ist so weit. Ich dachte: Wird sich die Gemeinde so entwickeln, dass diese Mädchen einmal mit ihren Kindern auch noch in der Gemeinde sind?»

«Nächstes Mal wieder dabei?», fragte Uwe in die Runde. «Klar!», sagt Carla. «Warum nicht», kommt es von Brigitte, «du doch auch, Mario?» – «Liebling, ich gehöre zum Team.» – «Mal sehn.» kommt es etwas zögerlich vom togolesischen Studenten. «Auf alle Fälle.», meint Rolf. Damit löst sich die Runde auf. Sie gehen sich umziehen und geben ihre T-Shirts ab. So sehr sie im Kinderkleiderbasar-Dress eine Einheit bildeten, so verschieden waren sie beim Verlassen des Gemeindezentrums. Der mit legerem Outfit bekleidete IT-Manager stieg in seinen schicken Daimlerkombi. Carla hatte viel eingekauft. Gemeinsam mit ihrem Mann bepackt mit Tüten gingen sie zur U-Bahn. Der Student aus Togo trug ein buntes afrikanisches Hemd und war mit dem Fahrrad unterwegs. Mario trug eine teure Jeans, einen sportlichen Blazer und seine Frau Brigitte ein elegantes Kostüm, als sie in ihren dunkelblauen BMW stiegen. Rolf, der Lehrer, erschien im Sportdress auf dem Parkplatz und ging zu einem Opel Zafira.

Mit dem Abschluss dieses Aktionstags endet die Szene. Sie hat eine Reihe Frauen und Männer im Kontext einer Gemeinde vorgestellt, die die gesellschaftliche Pluralität repräsentieren und deren Tun und Erleben sich eignen, in den folgenden Abschnitten wichtige Überlegungen zu Fragen der Gemeindeentwicklung nach dem Interkulturalitätsparadigma zu beleuchten.

1.2. Die Bedeutung eines interkulturellen Ansatzes

Während in öffentlichen Institutionen und privatwirtschaftlichen Unternehmen das Anliegen der *interkulturellen Öffnung* eine breite Umsetzung erfuhr, gestaltet diese sich in Gemeinden eher zäh und schwerfällig. Empirischen Untersuchungen zufolge bilden die angestammten Kirchen ein

zusammenhängendes Bevölkerungssegment mit den Merkmalen traditionsorientiert, bürgerlich, einheimisch und nichtmigrantisch.[10] Hinzu kommt, dass die gesellschaftliche Polarisierung zwischen Willkommenskultur und Fremdenangst in der Kirche ausgeprägter ist als in der restlichen Gesellschaft.[11] Dort stehen Menschen mit konservativen Wertvorstellungen, denen rechte Auffassungen sehr nahekommen können, solchen gegenüber, die derlei Haltungen aus Überzeugung entschieden ablehnen. Diese Lage führt dazu, dass die migrationsbedingten Herausforderungen im kirchlichen Raum das gesellschaftliche Durchschnittsmaß übersteigen. Gleichzeitig sensibilisiert die Milieuforschung für die zunehmende Pluralisierung der Gesellschaft und weckt das Interesse an milieuorientierter Gemeindeentwicklung, was zu einem Comeback zielgruppenbezogener Konzepte im Gewand von Emerging Church-, freshX- oder kontextanalytischen Gemeindeaufbauprogrammen führte.[12] Dabei zeigt sich, dass sich die Milieu- und Zielgruppenfokussierung meist nur um den Preis von Ausgrenzungswirkungen erreichen lässt,[13] wie es die Szene am Verhalten der italienischen Gemeinde gegenüber Marios Frau andeutet.[14] Hier erhebt sich aus theologischer Sicht der Einwand, dass das Evangelium seinem Wesen nach milieuübergreifend ist, weil in einer auf Christus ausgerichteten Gemeinde kulturelle oder soziale Unterschiede aufgehoben sein sollen (Gal 3,28).[15] Diese Vorstellung stützen eine Reihe neuerer bibelwissenschaftlicher Arbeiten, die interkulturelle Phänomene in der Gemeindeentwicklung für die Zeit des Neuen Testaments aufzeigen und die Praktische Theologie zu einem Milieugrenzen überwindenden, interkulturellen Ansatzes in der Kirchentheorie für die Gemeindeentwicklung herausfordern.[16]

Der *Interkulturalitätsansatz* wird seit Mitte des 20. Jahrhunderts in den Sozial- und Geisteswissenschaften diskutiert und hat in den letzten Jahren eine

10 Hempelmann 2015: 197ff.

11 Vgl. Pickel 2018 (Weblink); Heße 2018 (Weblink).

12 Diese Ansätze gehen zurück auf Donald McGavran, vgl. Burkhardt 2018: 215f.

13 Schulz 2014: 123.

14 Die Ausgrenzung zeigt sich durch das Desinteresse an allen, die sich nicht an eine Gemeinschaftskultur anpassen, die durch die Merkmale sizilianisch-italienischer Gastarbeiter- oder Familiennachzugshintergrund, Gebrauch von Italienisch als alleinige Sprache und pfingstkirchlich-antikatholische und gesetzliche Frömmigkeit. Selbst Mario erfüllt durch seine katholische Prägung, sein Studium und seine Liebe zur Musik nur schwer die Zugangskriterien.

15 Hauschildt/Pohl-Patalong 2013: 350.

16 Frey 2016: 779–798; Luz 2010: 404–413; Schliesser 2019: 1–45; Stuhlmacher 2002: 253–278; Wick 2022: 61–72.

erstaunliche Popularität erlangt.[17] Interkulturalität hat sich im akademischen Raum wie in der Politik, Wirtschaft und im Alltag als vielverwendetes Schlagwort etabliert. Umgangssprachlich fokussiert «interkulturell» auf Beziehungen zwischen verschiedenen Kulturen oder ihr Miteinander in Abgrenzung zu «multikulturell», was eher das unverbundene Nebeneinander unterschiedlicher Kulturen bezeichnet. Wie einleitend festgestellt wurde, ist der Begriff vielfach un- oder unterbestimmt, so dass Begriff und Konzept der Interkulturalität im Folgenden bestimmt werden sollen.

1.3. Interkulturalität als tertiärkulturelle Vergemeinschaftung

Eine umfassende wissenschaftstheoretische Bestimmung von Interkulturalität bietet der ungarische Germanist und Sprachwissenschaftler Csaba Földes.[18] Prinzipiell gilt für ihn ein Verhältnis dann als *interkulturell*, wenn es Positionen relational und nicht mehr primär als binäre Oppositionen betrachtet. Es geht um das Verstehen des anderen durch eine selbstreflexive Perspektive,[19] die eine Veränderung bei den Beteiligten bewirkt, auf deren Grundlage sich eine qualitative Neugestaltung ihrer Beziehungen im Sinn tertiärkultureller Gemeinschaft ergeben kann. Entsprechend liegt das entscheidende Moment von Interkulturalität in ihrer Reziprozität, die mehr ist als ein einfaches und unbestimmtes «Zwischen», nämlich Wechselseitigkeit, die Csaba Földes folgendermaßen beschreibt:[20]

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

17 Bolton 2020: 88–98; Földes 2009: 503f.

18 Die Beschreibung seines Interkulturalitätsverständnis s. Földes 2009: 512–515. Vgl. ein ähnliches Interkulturalitätsverständnis bei Blioumi 2001: 90f.

19 Diese Selbstreflexivität geschieht durch eine selbstkritische Haltung und Selbstdistanzierung und führt zur Selbstaufklärung und Selbstveränderung, Földes 2009: 512.

20 Földes 2009: 513.

vorrangig anhand dreier Parameter charakterisieren: (a) Potenzialität, (b) Konstruktivität und (c) Reziprozität.

Inhaltlich beschreibt Csaba Földes die drei Hauptmerkmale von Interkulturalität, Potenzialität, Konstruktivität und Reziprozität dahingehend, dass *Potenzialität* auf die Möglichkeiten fokussiert, die sich aus den Ressourcen, Fähigkeiten und Stärken der Beteiligten ergeben und in die Interaktion eingebracht werden. *Konstruktivität* blickt auf die kreative Gestaltung, die ein Einzelner aufgrund seiner individuellen Ressourcen im Spannungsfeld zwischen eigenem und fremdem hin zu einem neuen Wirklichkeitshorizont einbringen kann. Dabei wird der «Dritte Raum» zu einem produktiven und innovativen Ort, der Neues hervorbringt. Das Moment der *Reziprozität* betont die Wechselwirkung zwischen den Ausgangskulturen im Sinn dialogischer Denk- und Handlungsprozesse und fördert eine dialektische Struktur. Neben dieser inhaltlichen Beschreibung unterscheidet Csaba Földes verschiedene Dimensionen von Interkulturalität.[21]
Mit dieser im Jahr 2009 vorgelegten Definition nimmt Csaba Földes etliche Kritikpunkte auf, die am Begriff oder Konzept der Interkulturalität geäußert wurden. Wenn er darin von *Lebenswelten* als Grundgrößen interkultureller Interaktionsprozesse spricht und nicht von Ländern, Ethnien oder Religionen, trägt er mit einem weiten und offenen Kulturbegriff der

21 Auf einer *ersten Sachebene* bezeichnet Interkulturalität das interkulturelle Phänomen selbst als Ereignis und Beziehungsgeschehen, das eine neue «dritte Größe» herausbildet. Auf der *zweiten Meta- oder Reflexionsebene* stellt Interkulturalität ein interdisziplinäres wissenschaftliches Analysekonzept zur Wahrnehmung von Bedingungen, Möglichkeiten und Folgen einer dynamischen Interaktion zwischen Kulturen. Als Interaktion gelten Berührung, Austausch und Vermittlung. Als weitergehende Zielbeschreibung für die Interaktionsprozesse werden auch wechselseitigem Verstehen, der Verständigung und einem Respektieren gegenseitiger Unterschiede Bedeutung zugemessen. Allerdings gilt es zu beachten, dass während auf der Sachebene normative Zielbeschreibungen über die Qualität des realen Interaktionsgeschehens als angemessen betrachtet werden können, Interkulturalität auf der Metaebene als Analysekonzept einem Beschreibungsprinzip folgen muss, das sich auf eine sachgerechte Darstellung von Wahrnehmungen ausrichtet und weniger an ethischen Vorstellungen orientiert. Eine *dritte handlungstheoretische oder prozessorientierte Perspektive* blickt auf Interkulturalität als die Konstituierung eines offenen Aushandlungsprozess im Kommunikationsgeschehen. Auf der *vierten Ebene* erscheint *Interkulturalität als Interpretationsleistung*, die in verschiedenen kommunikativen Zusammenhängen auf unterschiedliche Weise zustande kommt, die keine feste Größe, sondern ein flexibles Konstrukt darstellt und durch Vielfalt und Verschiedenartigkeit gekennzeichnet ist. Földes 2009: 512f.

vielfach kritisierten Ethnisierung des Interkulturalitätsbegriffs Rechnung.[22] Die Betonung einer *relationalen Betrachtungsweise und eines Prozesses gegenseitigen Verstehens* beim Wahrnehmen und Interpretieren auf Basis von Selbstreflexion, Selbstdistanzierung, Selbstkritik bis hin zur Selbstveränderung verhindert die Essentialisierung kultureller Zuschreibungen und beugt der Verstärkung von Stereotypen und dissoziativen Gruppendynamiken vor. Schließlich nimmt Csaba Földes mit seiner Bestimmung von Interkulturalität als *Tertiärkulturalität im Sinn eines Dritten Raums* Impulse und Anfragen auf, wie sie Vertreter des Postkolonialismus wie Homi K. Bhabha oder Edward Said, aber auch Wolfgang Welsch, Jürgen Bolton oder Jörg Scheffer in ihren Konzeptionen äußerten. Was sie verbindet ist, dass sie hinsichtlich interkultureller Prozesse neben den beiden Alternativen Anpassung oder Beibehaltung der Ursprungskultur ein dazwischen liegendes Tertium von Interaktionsmöglichkeiten als Hybridität, Dritten Raum, Liminalität oder Entgrenzung beschreiben.[23] Der weiterführende Beitrag, den Csaba Földes' Definition von Interkulturalität für die Interkulturalitätsdiskurse erbrachte, ist eine systematische, differenzierte und konkrete inhaltliche

22 Der Kulturbegriff und auch der der Interkulturalität muss sich nach Csaba Földes auch nichtwestlichen Diskurswelten öffnen, denen nicht «die den abendländischen Kulturen inhärente ‹Binarität› als Denkschema dient, d.h. dass man nicht überall in polaren Dichotomien denkt, die ja ein Stück weit das Fundament auch des Interkulturalitäts-Konstrukts bilden (und sich in solchen zentralen relationalem Gegensatzpaaren manifestieren wie das ‹Eigene› vs. das ‹Fremde›).» Es geht um «ganzheitliche Sicht- und Denkweisen», in denen man «die Anderen oder das Fremde nicht ‹egozentrisch als das einem Gegenüberstehende› [sieht], vielmehr konzentriert man sich auf das Ganze und betrachtet sich selbst wie auch das Andere bzw. das Fremde als Teile des Ganzen»; Földes 2009: 513f.

23 Zur vergleichenden Darstellung von Konzeptionen, die den traditionellen Kulturbegriff zu erweitern suchen vgl. Hansen [4]2011: 172f. 278–285. Große Bedeutung erlangte der Begriff Third Space/Dritter Raum, der auf Homi K. Bhabha zurückgeht. Zentral ist dabei die Infragestellung binärer Interkulturalitätskonstruktionen, die auf Homogenität aus sind, durch die Vorstellung eines Zwischenraums als neuer geistiger Ort, der jenseits der Ausgangskulturen liege und kulturelle Hybridität ermögliche. Dort auf dieser neuen, neutralen, dynamischen und immer auch fluiden Ebene seien die Einflusskräfte der Ursprungskulturen so weit entschärft, dass sich unterschiedliche ethnische oder nationale Partien begegnen, ihre kulturellen Grenzen überwinden und in ein diskursives Geschehen eintreten können, Bhabha 1994: 5. 37. Von kulturwissenschaftlicher Seite wird dieses Verständnis als eine «zu romantische Zielvorstellung» kritisiert, Rathke 2014: 52.

Beschreibung von Interkulturalität im Sinn tertiärkulturelle Vergemeinschaftung und Bildung eines «Dritten Raums» in Aufnahme dieser Kritik.

1.4. Interkulturalität in der Gemeindeentwicklung und ihre Grenzen

Durch seine Beschreibung von Interkulturalität im Sinn eines Dritten Raums ist Csaba Földes Verständnis anschlussfähig für die theologischen Anforderungen an ein Interkulturalitätsverständnis der Praktischen Theologie zur Erarbeitung eines differenzierten interkulturellen Ansatzes für die Gemeindeentwicklung.

1. Dabei bietet es sich in definitorischer Hinsicht an, seine *Kategorisierung des Interkulturalitätskonzepts* mit den vier Bedeutungsebenen zu kombinieren, die Ralph Kunz zur Definition von Gemeindeaufbau vorschlägt.[24] In Analogie dazu ergibt sich folgende Bestimmung: Auf einer primären Ebene erscheint Interkulturalität in der Gemeindeentwicklung als *Ereignis interkultureller Phänomene* personaler und relationaler Interaktionsprozesse innerhalb des gemeindlichen Kontextes, die zur Herausbildung eines «Dritten Raums» führen. In abgeleitetem Sinn bezeichnet Interkulturalität in der Gemeindeentwicklung auf der Metaebene ein dynamisches *interdisziplinäres Analyse- und Reflexions-Konzept der Praktischen Theologie* zur Erforschung, Beschreibung und Bewertung von Bedingungen, Möglichkeiten und Verfahren tertiärkultureller Interaktionsprozesse, die auf die Bildung einer Interkultur als tertiärkulturelle Größe zielen. Auf einer visionären Ebene beschreibt Interkulturalität in der Gemeindeentwicklung ein *Entwicklungsziel für die Gestaltung christlichen Gemeinschaftslebens* als Ergebnis eines konziliaren und hinsichtlich der konkreten Gestalt ergebnisoffenen Aushandlungsprozesses. Als ein solches Entwicklungsziel bietet Interkulturalität für die Gemeindeentwicklung Orientierung, nicht aber ein normatives Programm «interkultureller Gemeindeentwicklung», das sich von anderen Arten der Gemeindeentwicklung unterscheiden ließe. Schließlich beinhaltet das Konzept der Interkulturalität auf einer Umsetzungsebene *handlungstheoretische, organisationale und prozessorientierte Muster, Modelle und Typisierungen* für die Gestaltung des Kommunikationsgeschehens in der Gemeindeentwicklung. Diese Verfahren zielen auf die Konstituierung einer qualitativ neuen Interkultur(alität), eines «Dritten Raums», und sind gekennzeichnet durch die Regelgrößen Potenzialität, Konstruktivität und Reziprozität.

24 Zu Csaba Földes s. 1.2, zu Ralph Kunz vgl. Kunz 2015: 37.

In theologischer Perspektive kann Interkulturalität als geistlich-sozialer Ermöglichungsraum verstanden werden, dessen strukturprozessuale Qualität sich pneumatologisch, christologisch und ekklesiologisch von Gal 3,28, Eph 2,11–3,7 und Apk 21,24–22,2 her bestimmt.

2. So plausibel die bisherigen Überlegungen zur produktiven Gestaltung interkultureller Herausforderungen in Gemeinden scheinen, so sehr zeigen sich in der Praxis bei ihrer Anwendung noch erhebliche Schwierigkeiten: Ein *erstes Problem* liegt darin, dass die Güte von Interkulturalität, insbesondere die neue Beziehungsqualität, die sich zwischen den Ausgangskulturen bildet, bei Csaba Földes nur vage bestimmt ist. Es ist ihm beizupflichten, wenn er fordert, dass Interkulturalität als wissenschaftliches Analysekonzept nicht normativ ausfallen darf, sondern als «Beschreibungsprinzip primär auf eine sachadäquate Erfassung von Realitätsbeständen (sprich: wie etwas ist) und weniger auf ethische, moralische u.ä. Forderungen (sprich: wie etwas sein soll) ausgerichtet sein» muss.[25] Demgegenüber hält er normative Anforderungen auf der Objektebene für begrüßenswert, lässt die Qualitätsfrage aber unbestimmt, wo er von Inter-, Dritt- oder Tertiärkultur oder dem «Dritten Raum» als etwas «in vielerlei Hinsicht qualitativ Neues» spricht.

Für die Gemeindeentwicklung ist aber die Frage bedeutsam, was eine Gemeinde im Sinn der vorgenommenen Definition als «interkulturell» qualifiziert. Denn Szenarien, die die gesellschaftliche Fragmentierung unhinterfragt lassen und wenig sensibel sind für Exklusion und Vulnerabilität, müssen als problematisch angesehen werden: Carla ist in der Gemeinde willkommen. Den Schmerz über die fehlende Anerkennung erträgt sie still in der Hoffnung, ihrem Sohn so ein besseres Leben zu ermöglichen. In Erwartung besserer Hilfsmöglichkeiten zieht der Student aus Togo eine deutschsprachige Gemeinde einer togolesischen vor. Hinnehmen muss auch er, dass sich bisher außer der Pastorin niemand für ihn interessiert – weder dafür, wie, wo und von was er lebt, noch was er beitragen könnte. Die Vermietung von Kirchenräumen an die italienische Gemeinde hilft der Kreuzkirche, ihre Einnahmensituation zu verbessern und ihr großzügiges Raumprogramm zu rechtfertigen. Eine solche Zweckgemeinschaft führt aber weder zur interkulturellen Begegnung der Gemeinden noch leistet sie einen Beitrag zur Überwindung gesellschaftlicher Probleme. Insofern empfiehlt sich

25 Földes 2009: 512, Anm. 15.

zur Festigung der sozialen Qualität von Interkulturalität im Sinn eines «dritten Raums» die Verbindung mit dem Konzept der Inklusion.[26]

Eine *zweite Schwierigkeit* bei der Steuerung interkultureller Entwicklungen in Gemeindekontexten liegt in deren mangelnder Beständigkeit und innerer Einheit. Csaba Földes weist darauf hin, wenn er im Hinblick auf die innovativen Ergebnisse im «Dritten Raum» ausführt: «Diese Dritt- bzw. Tertiärkulturen konstituieren sich folglich in Abhängigkeit von ihren Beteiligten, d.h. sie sind nicht beständig und fest, sondern ‹ereignen sich›, werden permanent neu erzeugt».[27] Diese Problematik erlebt die Kreuzkirche, als sie in der Bewältigung migrationsbedingter Herausforderungen in einem konziliaren Prozess mit ihrer Gemeindegliedern aus Afghanistan und dem Iran die Idee einer farsisprachigen Faith-Community innerhalb ihrer Gemeinde entwickelte. Der Reihe nach betrachtet, stellt sich die Sache folgendermaßen dar: Die Kreuzkirche war bekannt, dass sie Menschen aus dem internationalen Raum anzog. Seit der Jahrtausendwende erlebte sie eine kontinuierliche und überproportional starke Zunahme ihrer farsisprechenden Mitglieder. Gleichzeitig gestaltete sich aber die Seelsorge und Begleitung in Asylverfahren dieser ethnischen Gruppierung besonders schwierig, so dass mit der gelegentlichen Einladung externer muttersprachlicher Pastoren begonnen wurde. Immer wieder kam die Frage von regelmäßigen Angeboten für die Farsi-Gemeinschaft auf. Um 2010 verdichteten sich diese Überlegungen und nach einem Sondierungsprozess mit den afghanischen und iranischen Gemeindemitgliedern beschloss der Kirchengemeinderat die Bildung einer farsisprachigen Faith Community innerhalb der Gemeinde mit einem eigenen Gottesdienst- und Kleingruppenangebot. Das pastorale Leitungsteam der Kreuzkirche wurde um einen im Iran aufgewachsenen Pastor erweitert, dem der neue Arbeitsbereich übertragen wurde. Doch anders als erwartet, kam es zu Komplikationen: Zwar wuchs die Farsi-Community erheblich durch das Engagement des persischen Pastors. Allerdings entstand in der Kreuzkirche an vielen Stellen Frustration, weil nur etwa die Hälfte der farsisprachigen Gemeindeglieder die neuen Angebote annahmen. Die andere Hälfte besuchte aufgrund ihrer individuellen Vorlieben oder Lebensgewohnheiten weiter die deutschsprachigen Gottesdienst- und Kleingruppenangebote. Die «Sortierung» der Gemeinde nach ethnischer Zugehörigkeit musste als

26 Burkhardt 2019: 237–239.
27 Földes 2009: 513.

gescheitert angesehen werden. Das Beispiel belegt, wie unbeständig und fluide interkulturelle Beziehungen und Ergebnisse aus interkulturellen Prozessen sind und zeigt die Herausforderung für Gemeinden in pluralen Gesellschaften, weil das tertiärkulturelle Interagieren für sich selbst noch keine Stabilität, Einheit und Dauer erzeugt. Allerdings fehlt dem Interkulturalitätskonzept eine Vorstellung, wie Beständigkeit, Stabilität und Verbundenheit in Beziehungsgefügen erreicht werden könnte. Eine weiterführende Perspektive bietet das Konzept der *Multikollektivität* des Kulturwissenschaftlers Klaus P. Hansen, das im nächsten Abschnitt dargestellt werden soll.

2. Multikollektivität

Die Komplikationen bei der Gründung der Farsi-Gemeinschaft resultieren aus der Annahme, bestimmte Gruppierungen wie die farsisprechenden Gemeindeglieder aus dem Iran und Afghanistan seien aufgrund ihrer gemeinsamen ethnischen bzw. sprachlichen Herkunft eine stabile Größe. Wie wenig diese Prämisse zutrifft, zeigt eine Sinus-Milieustudie zum Leben von Migrantinnen und Migranten aus dem Jahr 2018, die zu dem Schluss kommt: «Menschen mit Migrationshintergrund in Deutschland sind keine besondere und schon gar keine homogene Gruppe.» Sie «unterscheiden sich [...] weniger nach ethnischer Herkunft als nach ihren Wertvorstellungen und Lebensstilen».[28] Die Studie relativiert die Bedeutung des Merkmals der ethnischen Herkunft für die Bildung sozialer Gruppierungen und verifiziert das Konzept der Multikollektivität, mit dem Klaus P. Hansen Vorstellungen als Illusion entlarvt, Kollektive, beispielsweise Menschen mit Migrationshintergrund, bildeten an sich nach außen klar abgrenzbare einheitliche und feste Größen.[29] Der Begriff Multikollektivität fokussiert auf die Zugehörigkeit eines Individuums zu einer Vielzahl sozialer Gruppierungen (Kollektive). Zum Beispiel ist Carla Frau, verheiratet, Mitte dreißig, ihrer Herkunft nach Brasilianerin, deutsche Staatsangehörige, Sozialarbeiterin mit Universitätsabschluss, Putzfrau, Christin, Mitglied einer etablierten Kirche etc.

28 Sinus-Migrantenmilieus® 2018 (Weblink).

29 Hansen [4]2011: 139–199. 278–287. Seine konzeptionellen Überlegungen machte Klaus P. Hansen 1995 in seiner Einführung in die *Kultur und Kulturwissenschaft* erstmals öffentlich. Nach drei Auflagen nahm er 2009 in *Kultur, Kollektiv, Nation* eine grundlegende Bestimmung der Begrifflichkeiten vor und stellte das Konzept in der 2011 in vierter, nun vollständig überarbeiteter Auflage seiner Einführung vor. Zur Kritik kultureller Homogenität vgl. auch Bolton 2020: 95.

Mit dieser Darstellung der Vielfalt individueller Identität widerspricht das Konzept der Multikollektivität monokollektiven Identitätskonzepten und wird interessant für aktuelle Fragen der Gemeindeentwicklung in einer pluralen und international vernetzten Welt, insbesondere angesichts der besonderen Herausforderungen in Einwanderungsgesellschaften. Eine wichtige Erkenntnis in dem Zusammenhang ist Klaus P. Hansens Feststellung, dass der Kulturbegriff zur Beschreibung ethnischer Gruppierungen und großen sozialen Formationen, insbesondere Nationen versagt. Im Folgenden soll das Multikollektivitätskonzept entlang seiner wichtigsten Schlüsselbegriffe Individuum und Kollektiv, Mehrfachzugehörigkeit, Kohäsion, Dialektik, Virulenz sowie Dachkollektive als Kollektive zweiten Grades erläutert und bezüglich seiner Potentiale zur Konzeption einer Praxistheorie für Gemeindeentwicklung nach dem Interkulturalitätsparadigma untersucht werden.

2.1. Individuum, Kollektiv und Mehrfachzugehörigkeit

Grundlegend für Begriff und Konzept der Multikollektivität ist zunächst die *Unterscheidung von Kollektiv und Kultur*, die wie die beiden Seiten einer Medaille aufeinander bezogen sind. Der Begriff des *Kollektivs* betrachtet in einer eher soziologischen Perspektive die formale Gestalt und Struktur menschlicher Gruppen. Ein Kollektiv besteht aus wenigstens zwei Individuen, die ein *Gleichverhalten* zeigen, das die Zugehörigkeit herstellt, den Zugang und die Teilhabe steuert und nach außen gegenüber anderen Kollektiven abgrenzt. Die Kollektivzugehörigkeit verlangt die Erfüllung harter Kriterien wie Frau, Brasilianerin, Sozialarbeiterin oder Universitätsabsolventin. Der Begriff der *Kultur* bezieht sich auf Inhalte wie Sitten, Gebräuche oder Gewohnheiten von Kollektiven, zum Beispiel ein bestimmter Musikstil, der in einem Kollektiv gepflegt wird.[30] Diese *Gewohnheiten* sind nicht fest, dauerhaft oder abgeschlossen, sondern unterliegen einem permanenten Wandel und sind gekennzeichnet von Heterogenität und Widersprüchlichkeit. Kultur entsteht, wo Menschen in einem Kollektiv mit bestimmten Gewohnheiten vertraut sind. *Multikollektivität* bedeutet nun, dass sich die Kollektivität des Menschen nicht in der Zugehörigkeit zu einem einzigen Kollektiv erschöpft, sondern sich in *Mehrfachzugehörigkeiten* zeigt.[31] So ist Mario ordentliches Gemeindeglied einer italienischen migrationskirchlichen Gemeinde, die ihre Gottesdienste am Samstagabend in der

30 Hansen 2009: 16.
31 Hansen ^{2}2000: 197; Hansen ^{4}2011: 156f.

Kreuzkirche veranstaltet. Weil diese Gemeinde aber seine Musikgewohnheit nicht teilt, wohl aber die Kreuzkirchengemeinde, spielt er dort in einer der Bands als Gastmitglied und besucht gewöhnlich einmal im Monat deren Gottesdienst, wenn diese Band auftritt. Mittlerweile gehört er auch zum eingeschworenen Helferteam des Kinderkleiderbasars. Der deutsche Pass, den er seit ein paar Jahren besitzt, ist das Ergebnis aktiver Bemühungen und macht ihn zugehörig zum Kollektiv von Menschen mit deutscher Staatsbürgerschaft. Diese vier Kollektivzugehörigkeiten hat er selbst gewählt. Im Multikollektivitätskonzept werden sie als *Interessenskollektive* bezeichnet. Diese unterschieden sich von sogenannten *Schicksalskollektiven*, die durch gemeinsame Merkmale von Menschen zustande kommen, die von den einzelnen nicht aktiv herbeigeführt wurden, sondern ihrer Geburt oder anderen vor- oder übergeordneten Mächten geschuldet sind.[32] Carla kann als Protagonistin einer Mehrfachzugehörigkeit zu etlichen benachteiligenden Schicksalskollektiven angesehen werden. Die Last der gesellschaftlichen Zurücksetzung erscheint bei ihr ungleich höher als bei Uwes Frau. Zwar sind beide Südamerikanerinnen, gehören seit ihrer Geburt der lutherischen Kirche an und leben etwa gleich lange in Deutschland. Allerdings heiratet Uwes Frau einen einheimischen Mann und ihr Vater, auch Gemeindeglied, ist ein angesehener Wissenschaftler.[33] Die multikollektive Perspektive schafft nun Transparenz für größere und kleiner Entscheidungen, die Carlas geburtliche Festlegungen nicht als endgültige Determination zeigen. Vielmehr agiert sie selbstbestimmt und gestaltet das Leben entsprechend ihren Bedürfnissen, Wünschen und Vorlieben. Zum Beispiel hat sie sich vor Jahren entschlossen, nicht mit ihren portugiesischen Freundinnen die brasilianische Gemeinde am Ort zu besuchen, sondern sich der

32 Hansen [4]2011: 148f. 156f. 161. Ralph Kunz differenziert in gewisser Analogie dazu bei gemeindlichen Vergemeinschaftungsprozessen die «Vergemeinschaftung von Menschen mit Bedürfnissen» und die «Vergemeinschaftung von Menschen mit Vorlieben». Für gehörlose Menschen in einer Gehörlosen-Gemeinde oder Mitglieder in der italienischen Gemeinde, die kaum Deutsch sprechen können, ist die Gemeinde keine «Wahlheimat» und eher «Schicksalsgemeinschaft», R. Kunz 2020: 33.

33 Hier zeigt sich eine Verbindung zum Konzept der Intersektionalität, dessen «zugrunde liegender Gedanke der Mehrfachzugehörigkeit zu bestimmten sozialen Gruppen [...] in deutlicher Nähe zur Grundidee der Multikollektivität [steht].» Rathje 2014: 39–59. Allerdings bleibt Intersektionalität stark auf die Bereiche Ethnie, soziale Schicht und Geschlecht fixiert, während Multikollektivität den Fokus auf selbstbestimmtes Gestalten der individuellen Spielräume legt, Hansen [4]2011: 150–155.

Kreuzkirche anzuschließen, wo sie sich für ihre Zukunft mehr Chancen erhofft, mittlerweile engagiert und ihren Platz gefunden hat.

Zentral für das Multikollektivitätskonzept ist die Vorstellung, dass der einzelne Mensch, Mario, Carla oder Patrick, als *Individuum der eigentliche Kulturträger* ist und bestimmt wird durch eine Vielzahl von Persönlichkeitsmerkmalen (Abb. 1). Aber auch das Kollektiv wird bestimmt durch die zahlreichen Zugehörigkeiten seiner Individuen zu anderen Kollektiven, die ein Kollektivmitglied als *individuellen Überschuss* miteinbringt.[34] Wie sich diese Kollektive durch die einzelnen Zugehörigen gegenseitig durchdringen, neu formieren, inneren Zusammenhalt erzeugen, aber auch abstoßen können, soll im Folgenden aufgezeigt werden.

2.2. Kohäsion als Produkt dialektischer sozialkollektiver Verwobenheit

Kehren wir nun noch einmal zurück zu den Irritationen in der Kreuzkirchengemeinde über die Gemeindeglieder aus Afghanistan und dem Iran, die die Angebote der Farsi-Community ausschlugen. Insbesondere im Farsi-Leitungsteam sorgte das für Frust. Nur die Hälfte der Farsi-Gruppe hatte sich der von allen gewünschten farsisprachigen Gottesdienstgemeinschaft angeschlossen. Die anderen besuchten weiter die deutschsprachigen Angebote und kamen nur zu besonderen Anlässen zu den Veranstaltungen des persischen Pastors. Das Beispiel zeigt die begrenzte Reichweite von auf ethnische Herkunft bezogenen Zielgruppenangebote für Menschen aus dem internationalen Raum. Gleichzeitig bestätigt es die Bedeutung der multikollektiven Perspektive für die interkulturelle Gemeindeentwicklung, weil sie Phänomene wahrnehmbar macht, die bei einem nur ethnisch bestimmten Kulturbegriff verborgen bleiben. Die Merkmale ethnische Herkunft und Gemeinde (gelb markiert) rangieren als zwei Größen unter vielen anderen, die eine Kollektivzugehörigkeit konstituieren können.

Das iranische Ehepaar Amir und Zhara lebt seit 17 Jahren in Deutschland, besitzt die deutsche Staatsbürgerschaft, einen Mittelklassewagen und eine Eigentumswohnung. Aus ihrer Sicht sind sie Deutsche, gehören als solche schon viele Jahre der Kreuzkirche an und haben dort ihre Freunde. Mit Hans-Peter, einem Allgäuer und Elektromeister, besucht Amir einen deutschsprachigen Hauskreis und einen Tischtennisclub im Stadtviertel. Seine Frau Zhara nimmt das neu geschaffene Angebot eines Farsi-Hauskreises gerne an, aber für

34 Hansen ²2000: 157.

	*Ali Mohamad	*Esmat	*Amir	*Zahra
Alter	21 Jahre	21 Jahre	45 Jahre	39 Jahre
in Deutschland	seit 6 Jahren	seit 5 Jahren	seit 17 Jahren	seit 17 Jahren
Geschlecht	Mann	Frau	Mann	Frau
ethn. Herkunft	Iran	Iran	Iran	Iran
Nationalität	Deutsch	Iran	Deutsch	Deutsch
Schulbildung	Sehr gering	Gymnasium	Gymnasium	mittel
Ausbildung	keine	Universität	Universität	Friseur
Berufstätigkeit	Fahrer	Erzieherin	Lagerist	Gelegenheitsjobs
Vermögen	kaum	sehr gering	Auto	Wohnung
Kirche	EmK	EmK	EmK	EmK
Gemeinde	Farsi-G.	deutsche G.	deutsche G.	deutsche G.
Hauskreis	Farsi	deutsch	deutsch	Farsi
Freizeit	iran. Freunde	Familie	Sportverein	iran. Freundinnen

** Namen geändert*

Abbildung 1: Das Merkmal der ethnischen Herkunft als eines unter anderen (Grafik F.B.).

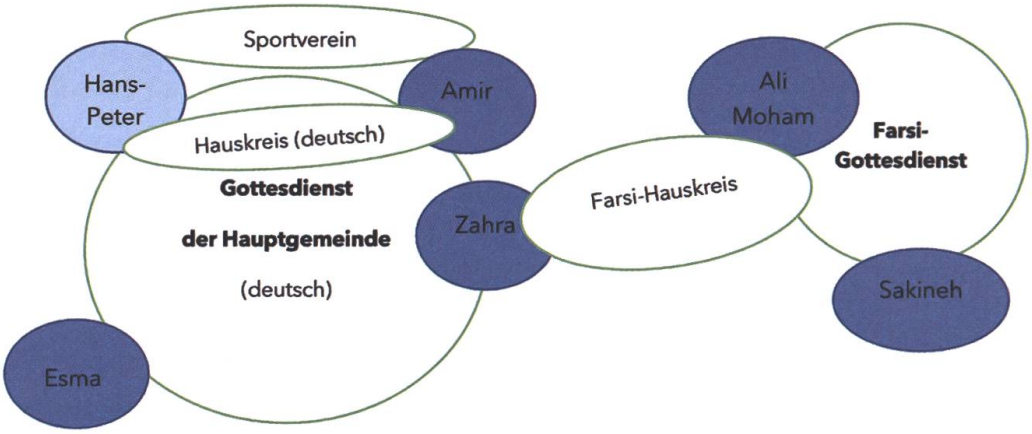

Abbildung 2: Die begrenzte Reichweite des Merkmals der ethnischen Herkunft (Grafik F.B.).

beide war es keine Option, ganz in die Farsi-Community zu wechseln. Ganz anders stehen die Dinge bei Ali Mohamad, der sich auch noch nach sechs Jahren im neuen Land fremd fühlt und froh ist, dass es nun regelmäßige muttersprachliche Angebote gibt. Esmat hat zwar noch keinen deutschen Pass, dafür aber ambitionierte Zukunftspläne und möchte sich so schnell wie möglich integrieren. Für sie kam nur die deutsche Gemeinde in Frage, weil sie dort die trifft, an denen sie sich orientiert und die sie unterstützen können. Sie wehrt sich gegen alle Überredungsversuche, ihre Mitarbeit in der Farsi-Community zu intensivieren. Sakineh ist die ältere Schwester von Amir, Mitte sechzig, lebt schon über vierzig Jahre in Deutschland, spricht aber so gut wie kein Deutsch. Seit ihr Mann verstorben ist, hat sie es sich zur Gewohnheit gemacht, zu besonderen Anlässen ihren Bruder und ihre Schwägerin in die Kreuzkirche zu begleiteten. Als sie von dem persischen Pastor hörte und der Idee der Gründung einer Farsi-Community war sie begeistert. Mittlerweile nimmt sie regelmäßig am farsisprachigen Gottesdienst teil und arbeitet im Küchenteam mit.

Eine solche dichte und differenzierte Beschreibung des sozialen Verhaltens und der kollektiven Zugehörigkeiten der Gruppe der Menschen mit farsisprachlichem Hintergrund ist mit einem traditionellen Kulturbegriff unmöglich, der nur ethnische Kollektive als Kulturträger sieht. Das Multikollektivitätskonzept ermöglicht die Beschreibung eines *dialektischen Beziehungsgefüges*, das sich aus einerseits exkludierenden Grenzziehungen gegenüber den umgebenden Kontexten und andererseits aus der sie übersteigenden Mehrfachverortung der Individuen in andere Kollektive hinein ergibt und das auf diese Weise *Kohäsion* erzeugt. Die Konstituierung der Farsi-Community zieht eine klare Grenzlinie innerhalb der Kreuzkirchengemeinde und teilt sie anhand des Merkmals «farsisprachlicher Hintergrund» in zwei Gruppen. Gleichzeitig bildet die Mehrfachverortung der Hälfte der farsisprechenden Mitglieder der Kreuzkirchengemeinde auch in den deutschsprachigen Angeboten bis hin zur daraus resultierenden Mitgliedschaft von Amir und Hans-Peter im städtischen Tischtennisclub ein festes Netzwerk, das der Kirchengemeinde als Ganzer inneren Zusammenhalt schenkt. Aus diesen Beobachtungen ergeben sich Einsichten zur Herstellung von *Kohäsion* in heterogenen Kollektiven: 1. Das Merkmal *ethnische Herkunft im Sinn eines Kulturbegriffs ist ungeeignet*, um ein einzelnes ethnisches Kollektiv wie die Gruppe farsisprechender Gemeindeglieder in der Kreuzkirche in ihrer Komplexität und Dynamik zu verstehen und ihre Verwobenheit mit anderen sie umgebenden ethnischen Kollektive in multikulturell geprägten Räumen zu erklären. Einer solchen

Perspektive bleiben stabilisierende und Einheit erzeugende Wirkungen verborgen. Dies ist eine zentrale Einsicht von Klaus P. Hansens Multikollektivitätskonzept:[35]

> Der ethnologische Kulturbegriff, das ist seine Paradoxie, taugt nicht für ethnische Kollektive. Stämme, Völker, Nationen sind zu sehr verschachtelt, um homogen und hermetisch geschlossen zu sein. [...] Der Begriff Kollektiv ist dem der Kultur überlegen. Wenn sie modern verstanden werden, sind Kollektive vor den Schwächen des Kulturbegriffs wie Statik, Hermetik und Substanzialität gefeit.

Hier zeigt sich eine Nähe zwischen dem Konzept der Multikollektivität und dem der Superdiversität des Ethnologen und Kultursoziologen Steven Vertovec.[36] Beide Konzepte erachten die ethnische Herkunft als unzureichend, um ethnische Gruppen zu beschreiben, und fordern eine differenziertere Betrachtung. Beide bestreiten auch, «dass Individuen distinkte, in sich abgeschlossene Kulturen repräsentieren und so in die Begegnung mit anderen eintreten».[37]

2. Stefanie Rathje, Professorin für Unternehmensführung und Kommunikation, die sich mit Multikollektivität im Hinblick auf seine Anwendbarkeit in der Personal- und Organisationsentwicklung beschäftigt, betont die *Bedeutung der sozial-kollektiven Verwobenheit*, die sich aus den Mehrfachzugehörigkeiten ergibt und die Kohäsion aus Resilienz erzeugt:[38]

> Ein solches dicht gewebtes Netz aus interkollektiven Beziehungen erweist sich als resilient, da es keinerlei Sollbruchstellen besitz. Multikollektivität kann daher als Grundlage für gesellschaftlichen Zusammenhalt betrachtet werden.

Stefanie Rathje zeigt, dass die sozialwissenschaftliche Netzwerkforschung grundlegende Annahmen des Multikollektivitätskonzepts unterstützt, insbesondere dass Multikollektivität auf organisationaler Ebene den Zusammenhalt von Kollektiven durch die Zunahme von Bindungen, Inklusionseffekten und der Entschärfung von Konflikten stärkt und auf individueller Ebene das Freiheitsempfinden des Einzelnen fördert und so eine größere Partizipation ermöglicht.[39] Diese soziale Verwobenheit der Kollektive und Individuen, wie sie die Grafik (Abbildung 2) erkennen lässt, erzeugt Kohäsionspotential, wo eine

35 Hansen ⁴2011: 286f.
36 Vgl. Vertovec 2012 (Weblink).
37 Bieler/Eugster-Schaetzle 2022: 681.
38 Rathje 2014: 47.
39 Rathje/Schirmacher/Zollo 2017: 89f.

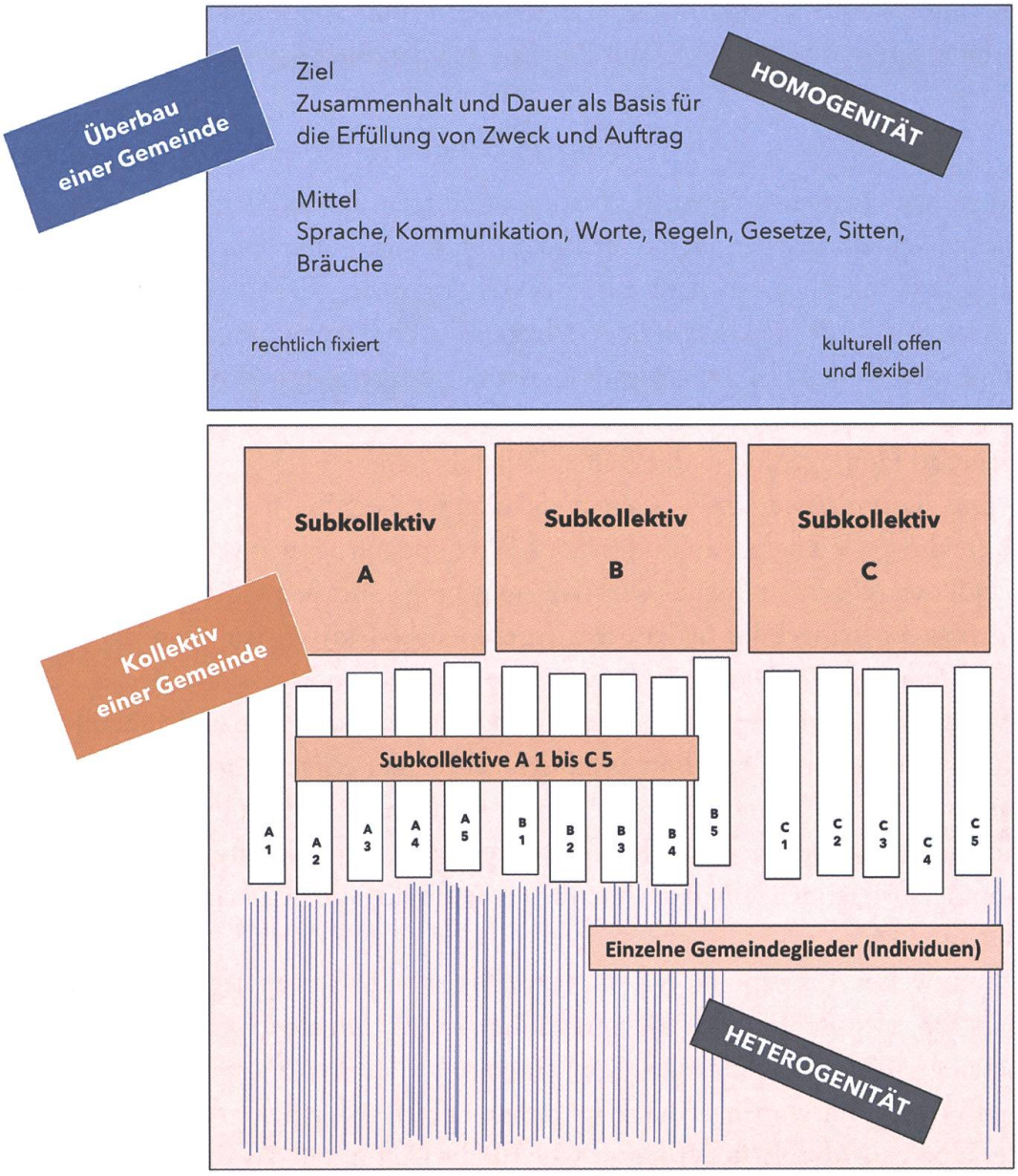

Abbildung 3: Strukturelle Aspekte des Multikollektivitätskonzepts (Grafik F.B.).

Betonung binärer Oppositionen unterbleibt und die Multikollektivität der Individuen und Subkollektive als Reichtum in den Blick kommt.

2.3. Virulenz und Virulenzkontrolle

Angesichts des heterogenen, fluktuationsanfälligen und liquiden Charakters komplexer Gemeindesituationen stellt sich die Frage, wie konkret sich Kohäsion erreichen lässt. Hierfür bietet das Multikollektivitätskonzept der Gemeindekybernetik vorrangig zwei Perspektiven. Die erste liegt in der Differenzierung zwischen dem heterogenen Kollektiv der Gemeinde als der Grundebene des Gemeindegeschehens und einer rahmenden Ebene, die als eine Art Überbau schützend, ordnend und steuernd Homogenität in der Gemeinschaft bewirkt.[40]

Die *Grundebene* eines Gemeindekollektivs ergibt sich aus den vielen Individuen wie Zhara, Amir oder Hans-Peter, sodann aus den verschiedenen ineinander verschachtelten Subkollektiven angefangen bei den Gottesdiensten, über Kleingruppenangebote bis zu dem Interessenskollektiven wie dem der beiden Tischtennisspieler. Die Heterogenität des Gemeindekollektivs resultiert aus einer Vielzahl von *virulenten Identitätsdifferenzen*, die die Individuen und Subkollektive für Fluktuation und Fluidität anfällig machen. Die *Rahmenebene* setzt sich zusammen aus Zielformulierungen, Werten, Regelungen und Symbolen, sie gliedert sich in ungeschriebene und schriftlich festgelegte Übereinkünfte und bildet einen homogenisierenden Überbau mit dem Potential, Einheit in der Heterogenität herzustellen.

Ein zweiter Ansatzpunkt für die Herstellung von Kohäsion liegt in der Einsicht, dass die erwünschte Stabilität und Einheit aktive *Interventionsmaßnahmen* der beteiligten Personen erfordert. Zum einen tragen die Leitungspersonen in einem Kollektiv Verantwortung für die inhaltliche Erarbeitung der einzelnen Elemente des Überbaus, die als Steuerungsgrößen für die Kultur und das Verhalten in einem Kollektiv fungieren und ihm Zusammenhalt und Dauer verleihen. Dies geschieht in der Regel in Leitbildprozessen.[41] Zum anderen braucht Kohärenz aber auch eine Aktivität auf der Seite der einzelnen Kollektivmitglieder, die diese Werte, Grundsätze oder Gewohnheiten – an deren Erarbeitung sie im Regelfall beteiligt

40 Hansen ^{4}2011: 174–178.
41 Grethlein 2012: 407.

sind – für sich übernehmen. Klaus P. Hansen spricht in dem Zusammenhang von *Virulenzkontrolle*, die die Individuen ausüben:[42]

> Die Kohäsion der Kollektive ergibt sich daraus, dass Mitglieder ihre Identitätsübereinstimmungen aktualisieren und die Identitätsdifferenzen nicht virulent werden lassen. In dieser Virulenzkontrolle besteht der kleine Preis, den man für die Kohäsion zahlen muss.

Wie individuell die Aktualisierung der Kollektivzugehörigkeiten ausfallen können, zeigt sich in der Unterschiedlichkeit, wie Amir, Zhara, Esmat, Ali Mohamad und Sakineh die mit der Farsi-Community verbundenen neuen Perspektiven für sich bewerten und zu welchen neuen Gewohnheiten sie diese Möglichkeiten verarbeiten. In gemeindekybernetischer Hinsicht ergibt sich aus einer multikollektiven Perspektive mehr als Transparenz für gegenseitige Übervorteilungsdynamiken heterogener Kollektive. Vielmehr zeigen sich konkrete Ansatzpunkte, wie die negativen Wirkungen minimiert und durch einen regulativen und schützenden Überbau überwunden werden können.[43]

2.4. Kollektive, Subkollektive und Dachkollektive

Internationalisierung und neue Technologien führen im 21. Jahrhundert zu Lebensformen, die sich über nationalstaatliche Grenzen hinweg multilokal oder in zirkulären Bewegungen vollziehen. Insbesondere die Kommunikationsmedien erlauben zwischen direkten und persönlichen Treffen regelmäßige Begegnungen in Echtzeit unabhängig vom Wohnort und führen zu einem transnationalen Lebensstil.[44] Dieses Phänomen prägt viele Migrationsgemeinden besonders stark und gibt ihnen eine plurilokale und mehrdimensionale Gestalt.[45]

Die eChurch, die der togolesische Student aus der Eingangszene mit seiner deutschen Freundin seit geraumer Zeit besucht, ist ein Paradebeispiel solcher Transnationalisierungsprozesse. Gegründet wurde sie von einem Pastor, der 2004 als Zwanzigjähriger zum Elektrotechnikstudium aus Gabun nach Hamburg gekommen war. Seit 2012 arbeitet er als Ingenieur in der Automobilindustrie. Etwa

42 Hansen ²2000: 195.

43 «Dass eine Übervorteilung eines Kollektivs durch ein anderes, was Thema der Kulturkritik war, verhindert wird, verdankt sich zum einen der Multikollektivität der Individuen und zum anderen dem regulierenden Überbau» Hansen ⁴2011: 287.

44 Pries 2010: 14–17.

45 Vgl. Bieler 2019: 625ff; Stanley 2018: 63.

zeitgleich hatte ihn die gabunesische Mutterkirche zum Intendanten des kleinen Kirchenbundes gemacht, der damals aus einem losen Netzwerk im Dreieck Zentralafrika, Nordamerika und Deutschland bestand mit ein paar Pastoren, Gemeinden, Bibelcolleges und Sozialprojekten. Um dem heterogenen Gebilde mehr Stabilität und Einheit zu verleihen, initiierte der frischgebackene Intendant 2017 einen Gemeindeentwicklungsprozess, der jährlich einen etwa dreiwöchigen Einsatz internationaler kirchlicher Entwicklungszusammenarbeit mit umfasste. Dafür hatte er einen deutschen Pastor und Hochschuldozenten gewonnen, der ihn auf seinen Afrikareisen begleiten sollte, um an den Bibelcolleges zu lehren, Pastoren und Leitungspersonen in Gemeinden zu schulen und die Jahreskonferenz des Kirchenbundes zu moderieren. Als der deutsche Theologe zur ersten Lehrveranstaltung das Bibelcollege betrat, trug er einen blauen Blazer, Jeans und Hemd. Sein sonst leger gekleidete afrikanischer Freund und Intendant erschien in Anzug, Hemd und Krawatte. Der Bibelschulleiter trug ein ausgefallenes gelbes Sakko, eine karierte Stoffhose, Lackschuhe, Krawatte und hatte sich mit einem Einstecktuch im Muster der Hose und goldener Arm- und Halskette geschmückt. Während der deutsche Theologe bei seiner Anzugsordnung blieb, steigerte sich der Leiter des Bibelcolleges am zweiten Unterrichtstag zu einem dunkelblauen Zweireiher mit Goldknöpfen, am dritten zu einem Auftritt in traditioneller afrikanischer Kleidung, am vierten zu einem dunkelgrünen Samtanzug und so weiter. Im Gegensatz zu den schrillen Farbkombinationen, dem lauten und bewegten Lobpreis und den leidenschaftlichen und mit viel Gestik gespickten Predigtimpulsen, die die Lehrveranstaltungen rahmten, ging es im Vorlesungsgeschehen selbst auffallend ruhig, konzentriert und sachlich zu. Wenn der Leiter des Bibelcolleges ans Mikrophon trat, wechselte er in einen leisen, akademischen Modus. Die Dozierenden des Bibelcolleges und die Studierenden, die etwas beitrugen, erstaunten den deutschen Theologen durch ihre qualifizierten Beiträge und konzentrierten Fragestellungen. Verblüfft stellte er fest, dass kaum ein Unterschied zu einer Lehrveranstaltung in Deutschland erkennbar wurde und er sich auf sicherem Terrain bewegen konnte. Nach fünf Unterrichtstagen endete das Blockmodul mit der Übergabe der Zertifikate und einem Abschlussfest. Am Ende wurde ihm überschwänglich gedankt und das Anliegen des Bibelcolleges auch für die Zukunft ans Herz gelegt. In den Folgejahren nahm er bei Lehrveranstaltungen wahr, dass die Studierenden, meist Pastorinnen und Pastoren mit Gemeindeerfahrung, mit den vermittelten

Lehrinhalten positive Erfahrungen gesammelt hatten, die sie ins Lehrgeschehen einbrachten.

Während das Konzept der Transnationalisierung[46] hilft, solche internationalen Phänomene hinsichtlich ihrer Sozialstrukturen zu verstehen, ergeben sich aus dem Konzept der Multikollektivität gemeindekybernetische Gesichtspunkte, wie in transnationalen und heterogenen Kontexten Gemeindeleben auf der Grundlage des Interkulturalitätsparadigmas wahrgenommen, reflektiert und gestaltet werden kann. Nach einer weit verbreiteten Prämisse im Hinblick auf internationale Zusammenarbeit sind Individuen fest eingebettet in ihre jeweiligen kulturellen Kontexte und bestimmen sie in ihrem Verhalten.[47] Wenn nun Akteure verschiedener Nationalkulturen zusammentreffen, bedarf es besondere Anstrengungen in Form des Erwerbs von kulturellem Wissen und entsprechender Kompetenzen, um den Graben zwischen den unterschiedlichen kulturellen Welten zu überwinden. Dies scheint spontan plausibel, weil wir unsere jeweiligen Heimatländer als stabile und dauerhafte Größen wahrnehmen und nicht in ihrer Heterogenität, Fluidität und Labilität. Das Konzept der Multikollektivität relativiert nun die Annahme eines festen Eingebundenseins in einen kulturellen Kontext, der bei Begegnungen mit Menschen anderer Nationalität oder Ethnie zwangsläufig zu bipolaren Beziehungen führt. Denn es versteht nationalstaatliche Formationen als eine Art Oberkollektive. Anders als gewöhnliche Kollektive, die sich aus Individuen zusammensetzen und als *Kollektive ersten Grades* gelten, bestehen Oberkollektive aus einer Vielzahl unterschiedlichster Kollektive (Polykollektivität). Sie werden als *Dachkollektive* bezeichnet und gelten als *Kollektive zweiten Grades*. Diese Differenzierung hilft zu verstehen, dass in interkulturellen Begegnungen nie Nationalkulturen, also Dachkollektive, aufeinandertreffen, sondern Individuen, und dass diese aufgrund ihrer Multikollektivität oft schon vor einer interkulturellen Vorbereitung durch den Berufskontext oder Interessen mit Menschen des anderen Dachkollektivs verbunden sind. Nur so ist zu erklären, dass die Begegnungen in Gabun ohne nennenswerte kulturelle Irritationen verliefen, obwohl der deutsche Theologe dafür keine kulturelle Vorbereitung traf. Vielmehr konnte er seine Lehrveranstaltungen, die Gemeindeberatungen und die Moderation der Kirchenkonferenz in der aus Deutschland gewohnten Weise durchführen. Er musste geradezu schmunzeln, als sich der Bibelschulleiter am Ende des ersten

46 Pries 2010: 9–31. Bezogen auf Migration bei John 2018: 62–65.
47 Rathje 2014: 40.

Vorlesungstages von den Studierenden mit den Worten verabschiedete: «Sie denken daran», dabei zeigte er auf seine Armbanduhr, «neun Uhr ist neun Uhr, zehn Uhr ist zehn Uhr. Wir treffen uns morgen um neun!» Klaus P. Hansen versteht internationale Begegnungen dahingehend, dass er darauf hinweist:

> Nicht Länder treffen sich, sondern Politiker, Geschäftsleute und Schüler. Daraus folgt, dass es sich bei interkulturellen Vorgängen um interkollektive Begegnungen zweiten Grades handelt, d.h., die Kollektivbeziehung ersten Grades – Geschäftsmann zu Geschäftsmann – wird durch eine zweiten Grades überhöht – deutscher zu amerikanischem Geschäftsmann – so dass sie an einer doppelten Schnittstelle stattfindet. Die Zugehörigkeit zu einem Kollektiv ersten Grades, einem Subkollektiv, kann dabei für Kommunikation wichtiger sein als die Zugehörigkeit zu einem Kollektiv zweiten Grades.

Interkulturelles Training und Kompetenzerwerb sind für eine produktive internationale kirchliche Entwicklungszusammenarbeit in den Bereichen Gemeindeberatung und universitärer Lehre sicher nicht unerheblich. Allerdings können sie für eine gute Kommunikation und fruchtbare Zusammenarbeit weniger ausschlaggebend sein, wie Kenntnisse, Erfahrungen und Fähigkeiten, die die Beteiligten unabhängig von ihrer Herkunft durch ihr gemeinsames Interesse zu einem Kollektiv verbinden. Im Beispiel traf ein Pastor, Theologe und Hochschuldozent aus Deutschland mit Theologiestudierenden und dem Dozierendenkollegium aus Zentralafrika zusammen. Das gemeinsame Interesse und Praxiswissen im Bereich Theologie, pastorale Leitung, Gemeindeentwicklung, Hochschultätigkeit etc. weist auf ein bereits bestehendes Kollektiv hin, in dem sich die Beteiligten befinden und das sie über nationale und ethnische Grenzen hinweg als einen interkulturellen Lern- und Begegnungsraum aktivieren können.

2.5. Struktur- und Prozessperspektive

Das Konzept der Multikollektivität prägt eine *Strukturperspektive*. Diese eröffnet deskriptive, erkenntniskritische und konstruktive Blickwinkel auf Kollektive, die durch die Definition und Kategorisierung von Schlüsselbegriffen in ihrer je eigenen strukturellen Eigenart, Komplexität und Dynamik transparent gemacht werden können. Eine entscheidende Erkenntnis von kybernetischer Relevanz ist, dass Kohäsion als Zielhorizont des Dritten Raums nicht auf der Ebene der Individuen und Kollektive erreicht wird, sondern durch einen homogenisierenden geistigen Überbau, der Stabilität, Dauer und Einheit wirkt. Was diese Strukturperspektive aber nicht zu geben vermag, ist eine Vorstellung, nach welchen Prinzipien Individuen und Kollektive produktive Interaktionen hervorbringen, in denen sie

die Inhalte jenes homogenisierenden Überbaus erarbeiten, aushandeln und vermitteln. Die Frage nach den *Kommunikationsprinzipien* der Aushandlungsprozesse in der Leitbildarbeit lässt das Multikollektivitätskonzept unbeantwortet. Diese Leerstelle erklärt sich daraus, dass Multikollektivität im Gegenüber zu einem strukturorientierten Interkulturalitätsverständnis entworfen wurde.[48] Die Frage der Gestaltung tertiärkultureller Interaktionsprozesse zur Formierung eines Dritten Raums ist kein primär multikollektivitätstheoretisches Thema. Für die Gemeindeentwicklung ist es aber von hoher Relevanz. Aus diesem Grund kann Multikollektivität das Interkulturalitätsparadigma nicht ersetzen, sondern nur zu ihrer strukturellen Präzisierung im Sinn einer interkollektiven Konstruktion beitragen. Von zentraler Bedeutung für die qualitative Seite der Gemeindeentwicklung bleibt die differenzierte Beschreibung von Csaba Földes, mit der er die *Prozessqualität* interkultureller Interaktionen durch die Konzeptbegriffe Relationalität und Dritter Raum sowie die drei Prinzipien Potenzialität, Konstruktivität und Reziprozität bestimmte. Dass in der internationalen Entwicklungszusammenarbeit (2.4) im Laufe der Jahre ein produktiver interkultureller Lern- und Begegnungsraum entstand, verdankt sich der Bereitschaft der Beteiligten, sich im Sinn des *Prinzips der Potenzialität* auf die Möglichkeiten des gemeinsamen Unternehmens zu fokussieren und die jeweils anderen im Hinblick auf ihre Ressourcen, Fähigkeiten und Stärken zu betrachten. Die konkrete Gestaltung sowohl des Vorlesungsdesigns am Bibelcollege als auch bei der Einführung einer kirchenleitenden Ebene im Kirchenbund folgte dem *Prinzip der Konstruktivität*. Dabei wurden die die individuellen Ressourcen im Spannungsfeld zwischen eigenem und fremdem in einen innovativen und kreativen Prozess eingebracht, der für Neues offen war. Das *Prinzip der Reziprozität* kennzeichnet Dialogizität als Grundgröße aller Denk- und Handlungsprozesse. So gab der deutsche Theologe die Gemeindeentwicklungslehre nicht als fertiges Produkt weiter, sondern machte den Lehrsaal in Gabun gleichsam zum Laboratorium, in dem die Beteiligten im Dialog konkrete Impulse für ihre je verschiedenen Anwendungsfelder gewannen. Ähnlich erhielt das Konferenzsystem, das als konziliares Instrument zur Leitung des afropentekostalen Kirchenbundes entwickelt wurde, eine ganz eigene originäre Gestalt.

48 Hansen 2011: 182f, 279; Rathje 2014: 39.

3. Zusammenfassung, Ertrag und Ausblick

Ein erster Ertrag der Ausführungen ist die *Bestätigung der Eingangsthese zur Realisierung eines interkulturellen Ansatzes in der Gemeindeentwicklung*, nach der das Inklusions-, Multikollektivitäts- und Transnationalisierungskonzept hilfreiche Perspektiven eröffnen. Dafür war es notwendig, zunächst den Begriff und das Konzept der Interkulturalität zu bestimmen (1.3). Mit dieser Definition hat sich die von mir postulierte Bezugslogik der vier Theoriekonzepte weiter plausibilisieren lassen. Dabei erhält *Interkulturalität* den Rang eines Grundparadigmas, indem sie die sozialen Interaktionsprozesse als tertiärkulturelle Vergemeinschaftung mit dem Ziel der Bildung eines Dritten Raums versteht und in der Gestaltung den Prinzipien Potenzialität, Konstruktivität und Reziprozität folgt. Für ein so geartetes Gemeindeentwicklungsverständnis erwies sich *Multikollektivität* als ein umfassendes Wahrnehmungs-, Reflexions- und Gestaltungsinstrument. Es zeigt einerseits Anschlussfähigkeit an das Konzept der *Inklusion*, mit der ich das Interkulturalitätsparadigma zur Bestimmung seiner sozialen Qualität verbinde, und eine Erhöhung des Erklärungspotentials zu Inklusionseffekten (2.2). Andererseits erweist sich Multikollektivität mit der Kategorie des Dachkollektivs auch im Hinblick auf Phänomene der *Transnationalisierung* als ein wichtiges Analyseinstrument.

Ein zweiter Ertrag liegt in der *Darstellung von Multikollektivität* als schlüssiges Konzept mit hoher Evidenz für eine Theorie der Gemeindeentwicklung auf Basis des Interkulturalitätsparadigmas. Ihre Leistungsfähigkeit liegt darin, dass sie die strukturelle (Kollektiv) mit der kulturellen (Gewohnheiten) Dimension verbindet (2.2), eine hohe Transparenz herstellt im Hinblick auf die sozialkollektive Verwobenheit und Komplexität in heterogenen und pluralen Gemeindekontexten und einen Ansatz für die Virulenzkontrolle und Herstellung von Kohäsion auf dem Weg zur Bildung eines Dritten Raums eröffnet (2.3 und 2.4).

Der dritte Ertrag liegt in der Bestimmung von *Interkulturalität als interkollektive Konstruktion*. Die Vorstellung der Multikollektivität hilft die vielfach als Problem kritisierte Fixierung auf die Bezugskategorie der Kultur aufzulösen und zu relativieren (1.2 und 1.3), Einheit in pluralen Kontexten der Gemeindeentwicklung wahrzunehmen, zu reflektieren und im Hinblick auf die Verfahrensseite in der Gestaltung zu beschreiben. Schließlich erhöht sie das Erklärungspotential eines interkulturellen Ansatzes für die Theorie der Gemeindeentwicklung in allen Geltungsbereichen und im gesamten Anwendungsspektrum (2.2 bis 2.4).

Deutlich ist nun aber auch, dass die aufgezeigte Leistungskraft des Multikollektivitätskonzepts für eine dem Interkulturalitätsparadigma verpflichtete Gemeindeentwicklungstheorie mit den Überlegungen dieses Beitrags nur skizziert ist. Es bedarf weitere Forschung und Theoriebildung, um die aufgezeigten Linien zu einem konsistenten Theoriekonzept zu verbinden und den zugrundeliegenden Interkulturalitätsbegriff im Verhältnis zu weiteren vielversprechenden Beschreibungskonzepten gemeindlicher Vergemeinschaftungskonzepte zu profilieren.

Bibliographie

Bhabha, Homi K.,1994. The Location of Culture. London/New York.

Bieler, A./Eugster-Schaetzle, T., 2022. Differenzsensible Konvivialität. Gottesdienst und Seelsorge in diversen Gemeinden. G. Etzelmüller/C. Rammelt (Hg.): Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort. Leipzig, 679–696.

Bieler, A., 2019. Europa im Kontext transnationaler Migrationsbewegungen. Praktisch-theologische Erwägungen. M. Meyer-Blank (Hg.): Christentum und Europa. XVI. Europäischer Kongress für Theologie 10.–13. September 2017 in Wien, VWGTh 57, Leipzig, 625–627.

Blioumi, A., 2001. Interkulturalität als Dynamik. Ein Beitrag zur deutsch-griechischen Migrationsliteratur seit den Siebzigerjahren. Stauffenburg Discussion, Tübingen.

Bolten, J., 2020. «Interkulturalität» neu denken: Strukturprozessuale Perspektiven. – H.W. Giessen/C. Rink (Hg.): Migration, Diversität und kulturelle Identitäten. Sozial- und kulturwissenschaftliche Perspektiven. Stuttgart, 85–104.

Burkhardt, F., 2018. Interkulturelle Kirchen- und Gemeindeentwicklung. Überlegungen zur Aufnahme des Aspekts der Interkulturalität in die Debatte um eine zukunftsfähige Kirchentheorie. ZThK 115, 212–214.

– 2019. Aspekte eine migrationssensiblen Kirchentheorie. Perspektiven und Konzepte als Impulse für die Kirchen- und Gemeindeentwicklung. PrTh 54, 235–242.

Etzelmüller, G./Rammelt, C., 2022. Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort. G. Etzelmüller/C. Rammelt (Hg.): Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort. Leipzig, 13–29.

Földes, C., 2009. Black Box ‹Interkulturalität›. Die unbekannte Bekannte (nicht nur) für Deutsch als Fremd-/Zweitsprache. Rückblick, Kontexte und Ausblick, in: Wirkendes Wort 59, 503–525.

Frey, J., 2016. Neutestamentliche Perspektiven und Impulse zur Entwicklung christlicher Gemeinden. J. Frey, Von Jesus zur neutestamentlichen Theologie, Hg. v. B. Schliesser, WUNT 308, Tübingen, 779–798.

Grethlein, Chr., 2012. Praktische Theologie. Berlin/Boston.

Hansen, K.P., 2009. Kultur, Kollektiv, Nation. Passau.

– [2]2000. Kultur und Kulturwissenschaft. München.

– [4]2011. Kultur und Kulturwissenschaft. Tübingen/Basel.

Hempelmann, H./Heckel, U./Hinrichs, K./Peter, D. (Hg.), 2015. Auf dem Weg zu einer milieusensiblen Kirche. Die SINUS-Studie «Evangelisch in Baden und Württemberg» und ihre Konsequenzen für kirchliche Handlungsfelder (Kirche und Milieu 2). Neukirchen-Vluyn 2015.

John, S.J.V.C., 2018. Transnational Religious Organization and Practice. A Contextual Analysis of Kerala Pentecostal Churches in Kuwait. Leiden, Boston.

Kunz, R., 2015. Aufbau der Gemeinde im Umbruch der Kirche. Zürich.

– 2020. «Da kann ja jeder kommen!». Zum Spannungsfeld Mission und Inklusion. H. Hempelmann/B. Schliesser/C. Schubert/ P. Todjeras/M. Weimer (Hg.), Handbuch Milieusensible Kommunikation des Evangeliums. Reflexionen, Dimensionen, praktische Umsetzung. Kirche und Milieu 4. Göttingen, 33.

Luz, U., 2010. Ortsgemeinde und Gemeinschaft im Neuen Testament. EvTh 70, 404–413.

Pries, P., 2010. Transnationalisierung. Theorie und Empirie grenzüberschreitender Vergesellschaftung. Heidelberg.

Rathje, S./Schirmacher, H./Zollo, N., 2017. Multikollektivität und soziale Bindung. Auswirkungen und Anwendungspotentiale. Zeitschrift für Kultur- und Kollektivwissenschaft 3, 69–92.

Rathje, S., 2014. Multikollektivität. Schlüsselbegriff der modernen Kulturwissenschaften. S. Wolting (Hg.): Kultur und Kollektiv. FS K.P. Hansen, Berlin. 39–59.

Schliesser, B., 2019. Vom Jordan an den Tiber. Wie die Jesusbewegung in den Städten des Römischen Reiches ankam. ZThK 116, 1–45.

Schulz, C., 2014. Sozialstrukturelle Vielfalt, Lebensstile und Milieus. Wahrnehmung von Diversität als Leitkategorie der Kirchen- und Gemeindeentwicklung. R. Kunz /Th. Schlag (Hg.): Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung. Neukirchen-Vluyn 117–124.

Stuhlmacher, P., 2002. Kirche nach dem Neuen Testament. P. Stuhlmacher (Hg.): Biblische Theologie und Evangelium. Gesammelte Aufsätze. WUNT 146, Tübingen, 253–278.

Vertovec, S., 2007. Super-Diversity and its Implications. Ethnic and Racial Studies 30, 1024–1054.

Wick, P., 2022. Migration als *nota ecclesiae* im Neuen Testament. G. Etzelmüller/C. Rammelt: Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort. Leipzig, 61–72.

Weblinks

Heße, S., 2018. Fremdenfeindlichkeit in der Mitte der Gesellschaft angekommen. katholisch.de v. 4.7.2019, https://www.katholisch.de/artikel/22224-hesse-fremdenfeindlichkeit-in-der-mitte-der-gemeinden-angekommen (Stand: 17.3.2020).

Pickel, G., 2018. Kirche und Populismus. Gespräch im Deutschlandfunk v. 10.9.2018. https://www.deutschlandfunk.de/kirchen-und-populismus-in-den-kirchen-ist-die-polarisierung.886.de.html?dram:article_id=427665 (Stand: 6.4.2019).

Sinus-Migrantenmilieus® 2018 file:///Users/friedemannburkhardt/Downloads/sinus-migrantenmilieus_kurzzusammenfassung.pdf (Stand: 17.3.2020).

Vertovec, S., 2012. Superdiversität, https://heimatkunde.boell.de/de/2012/11/18/superdiversitaet (Stand: 15.12.2021).

Abstracts

Zur Reflexion von Gemeindeentwicklung in super-diversen Kontexten ist ein interkultureller Ansatz naheliegend, der sich mit den Konzepten der Inklusion, Multikollektivität und Transnationalisierung verbindet. Nun bleibt der Interkulturalitätsbegriff, obwohl er sich im Laufe der letzten dreißig Jahre zu einer leitenden Chiffre in der Reflexion der zunehmenden Internationalisierung und kulturellen Pluralisierung entwickelt hat, oft undefiniert und wird vielfach als bekannt vorausgesetzt. Ein zweites Desiderat ist die bislang noch ausstehende Rezeption des Multikollektivitätskonzepts in der Praktischen Theologie. Diese beiden Lücken schließt der Beitrag. Er bestimmt zunächst Interkulturalität als Grundparadigma für die Gemeindeentwicklung, zeigt drauf aufbauend das bedeutsame kirchentheoretische Potenzial von Multikollektivität für die Gemeindekybernetik auf und trägt so zu einem Interkulturalitätsverständnis im Sinn einer interkollektiven Konstruktion bei.

Reflecting on church development in super-diverse contexts, an intercultural approach that combines concepts of inclusion, multicollectivity and transnationalization suggests itself. The concept of interculturality, although it has developed into a leading cipher in the reflection of increasing internationalization and cultural pluralization over the last thirty years, remains often an unclear concept. A second desideratum is the discussion of the concept of multicollectivity in practical theology. The article closes these two gaps. It defines interculturality as a basic paradigm for congregational development and shows the significant church-theoretical potential of multi-collectivity for church cybernetics and thus contributes to an understanding of interculturality in the sense of an intercollective construction.

Friedemann Burkhardt, Schömberg