

Rebekka Schaetzle

KONVIVIALITÄT UND PREKARITÄT

Praktisch-theologische Perspektiven auf
Austauschdynamiken in christlichen Gemeinden

[transcript] RELIGION IN BEWEGUNG
RELIGION IN MOTION

Rebekka Schaetzle
Konvivialität und Prekarität

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.

Rebekka Schaetzle (Dr. theol.), geb. 1986, ist am Fachbereich Seelsorge der Universität Bern in Forschung und Lehre tätig. Die Theologin promovierte an der Universität Basel in Praktischer Theologie und wurde dort im Jahr 2025 mit dem Fakultätspreis ausgezeichnet.

Rebekka Schaetzle

Konvivialität und Prekarität

Praktisch-theologische Perspektiven auf Austauschdynamiken in christlichen Gemeinden

[transcript]

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-SA 4.0 lizenziert. Für die ausformulierten Lizenzbedingungen besuchen Sie bitte die URL <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/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 © Rebekka Schaetzle

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

Umschlagkonzept: Maria Arndt

Umschlagabbildung: Outkast / Adobe Stock, mit KI generiert

Korrektorat: Marlene Kienberger

Druck: Elanders Waiblingen GmbH, Waiblingen

<https://doi.org/10.14361/9783839477878>

Print-ISBN: 978-3-8376-8198-7 | PDF-ISBN: 978-3-8394-7787-8

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

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Für Elinor, Marilen und Judith

Inhalt

- Vorbemerkungen** 11
- Dank** 13
- 1. Einleitung** 15
 - 1.1 «Mein Dach ist der Himmel» 15
 - 1.2 Forschungsgegenstand und Forschungsfrage 16
 - 1.3 Konvivialität als Heuristik einer empirisch informierten und kritisch engagierten Ekklesiologie 19
 - 1.3.1 Überblick 20
 - 1.3.2 *Doing conviviality* 22
 - 1.3.3 *Convivialidad y desigualdad*: Das Zusammenleben in prekären Kontexten 24
 - 1.3.4 Konvivialität als Kunst des Zusammenlebens 25
 - 1.3.5 Fazit 34
 - 1.4 Gliederung der Arbeit 34
- 2. Methodologische Reflexion und methodisches Vorgehen** 37
 - 2.1 Hinweis zum Forschungsdesign 37
 - 2.2 (Reflexive) *Grounded Theory*-Methodologie 38
 - 2.3 Zusammenarbeit mit den Forschungspartner:innen und Selbstreflexion 40
 - 2.3.1 Rollenreflexion und Positionierung 40
 - 2.3.2 Vertrauensbeziehung und Einverständnis der Forschungspartner:innen 41
 - 2.4 Daten: Korpus, Erhebung und Analyse 41
 - 2.4.1 Die beobachtende Teilnahme 42
 - 2.4.2 Die affektive Dimension der Interviews 45
 - 2.4.3 Die Kodierverfahren 48

2.4.4	Das Forschen im Team	51
3.	Forschungsfeld	53
3.1	Kirche sein im frommen und säkularen Basel	54
3.2	Formale Mitgliedschaft vs. Zugehörigkeit	56
3.3	Mitenand	57
3.3.1	Einordnung	57
3.3.2	Gründung und Entwicklung: «ökumenisch, charismatisch, ausländerfreundlich»	60
3.3.3	Weiterer Meilenstein: das Sonntagszimmer	62
3.3.4	Strukturen, Leitung und Ressourcen	66
3.4	New Covenant Fellowship	70
3.4.1	Einordnung	71
3.4.2	Gründung und Entwicklung: Zwischen Sprache und Raum	75
3.4.3	Strukturen, Leitung und Ressourcen	76
3.5	Fazit	79
4.	Prekär zusammenleben	81
4.1	<i>Mapping the field</i>	82
4.1.1	Lesarten von Prekarität	85
4.1.2	Repräsentationen von Prekarität	87
4.2	Prekarität im Kontext des Forschungsfeldes	90
4.2.1	Dimensionen von prekären Lebensbedingungen	91
4.2.2	Prekarität und <i>doing migration</i>	93
4.2.3	Responsivität gegenüber Prekarität in der Kirche	102
4.2.4	Religiöse Deutung von Prekarität	104
4.2.5	Fazit	112
5.	Sprachliche Austauschdynamiken	113
5.1	Austausch und Gegenüberschaft	113
5.1.1	Bindungswirkung von Sprache	115
5.2	Narrative Praktiken in partizipativen Versammlungen	119
5.2.1	Autoethnografische Reflexion	119
5.2.2	Narrativität als Thema der Praktischen Theologie	121
5.2.3	Internarrativität als <i>doing conviviality</i>	126
5.2.4	Erster Zwischenhalt	145
5.3	Translationspraktiken in multilingualen Liturgien	145
5.3.1	Der multilinguale Gottesdienst als <i>translanguaging space</i>	150

5.3.2	Ethnografische Beschreibungen	158
5.3.3	Symbolische und funktionale Multilingualität im Gottesdienst	161
5.3.4	Multilingual inszeniertes Evangelium	176
5.3.5	Zweiter Zwischenhalt	177
5.4	Translinguale Analysen der Gemeindeftheologien und der Verkündigung	177
5.4.1	Mitenand: Theologie, die lernt	181
5.4.2	NCF: Glaube an der Grenze	192
5.4.3	Illich Revisited I: «The Eloquence of Silence»	213
5.5	Fazit	216
6.	Materiell-präsentische Austauschdynamiken	219
6.1	Austausch und Gegenseitigkeit	219
6.1.1	Autoethnografische Reflexion	220
6.2	Das Paradigma der Gabe als «Scharnier» zwischen Konvivialität, Prekarität und Theologie	223
6.2.1	Der Gabendiskurs und Prekarität: Helfen in der Krise	223
6.2.2	Der Gabendiskurs und Konvivialität: Gemeinsame Bezugspunkte	230
6.2.3	Der Gabendiskurs in der (Praktischen) Theologie: Einige Schlaglichter	235
6.3	Formen des Gebens und Nehmens	238
6.3.1	Gabe als «fröhlicher Tausch» zwischen Gott und Mensch	238
6.3.2	Gabe als Präsenz: Zeit geben	253
6.3.3	Gabe als Bündnis: Risiko und Vertrauen	264
6.3.4	Gabe als Antwort: Weg in die Gemeinschaft	277
6.3.5	Teilgeben und teilnehmen	279
6.4	Die Ästhetik des Gebens	288
6.4.1	Diakonie und Liturgie: eine gefährliche Liaison?	288
6.4.2	Geben ohne Bitte?	291
6.4.3	Die Gabe im Symbol	297
6.4.4	Illich Revisited II: «The Seamy Side of Charity»	306
6.5	Fazit	310
7.	Zusammenfassung und Ausblick	313
7.1	Adressierung von prekären Kontexten	313
7.1.1	Forschungsgemeinden	314
7.1.2	Austauschdynamiken	316
7.2	Impulse für eine kontextuelle, prekaritätssensible Ekklesiologie	317
7.2.1	Kirche als Austausch	318

Literatur 333

Vorbemerkungen

Die vorliegende Studie ist eine geringfügig überarbeitete Fassung der Dissertationsschrift, die im April 2025 mit dem Titel «Unbedingte Konvivialität? Austauschdynamiken in multilingualen Gemeinden in prekären Kontexten» an der Theologischen Fakultät der Universität Basel zur Erlangung der Doktorwürde angenommen wurde. Sie ist entstanden im Rahmen des Forschungsprojektes «Conviviality in Motion. Exploring Theologies and Practices in Multiethnic Christian Congregations in Europe».¹ Dieses wurde durch den Schweizerischen Nationalfonds gefördert und von 2020 bis 2024 an der Universität Basel unter der Leitung von Prof. Dr. Andrea Bieler durchgeführt. Der Anhang der Dissertationsschrift, der die erhobenen Daten (Interviews, Protokolle aus der Teilnehmenden Beobachtung, Dokumente) enthält, ist nicht Teil dieser Publikation. Aus Datenschutzgründen wurden diese Unterlagen ausschliesslich den Gutachter:innen der Qualifikationsarbeit vorgelegt. Die Verweise auf diese Daten erfolgen mittels entsprechender Angaben im Text. Bei Protokollen: Forschungsort, Nummer und teilweise Spezifizierung zum Anlass. Bei Interviews: Forschungsort und Pseudonym der interviewten Person. Wurde das Interview nicht von der Autorin der Studie durchgeführt, wird dies ebenfalls angegeben. Alle Personen wurden pseudonymisiert. Die Forschungsorte werden in Rücksprache mit den leitenden Personen namentlich genannt. Längere Zitate aus dem Datenkorpus werden eingerückt und im Gegensatz zu anderen längeren Zitaten mittels Kursiva unterschieden.

1 Conviviality in Motion. Exploring Theologies and Practices in Multiethnic Christian Congregations in Europe (SNF 100015–192445), Universität Basel, Theologische Fakultät, Praktische Theologie, Leitung: Prof. Dr. Andrea Bieler. Conviviality in Motion, <https://theologie.unibas.ch/de/projekt-conviviality-in-motion/> vom 07.12.2024.

Dank

Was hier folgt, sind die Worte, zu denen ich dank zahlreicher Gespräche und Begegnungen gefunden habe: vor allem mit meinen Forschungspartner:innen, mit der Wissenschaftscommunity und mit meinem weiteren Umfeld.

Mein erster Dank gehört Prof. Dr. Andrea Bieler, die mich im gesamten Prozess betreut hat. Mit Zuspruch und Anspruch hat sie mich massgeblich in meiner theologischen Entwicklung begleitet und mich überhaupt erst dazu ermutigt, einen akademischen Weg zu wagen. Sie hat das Projekt *Conviviality in Motion* ins Leben gerufen und geformt, ein Biotop des gemeinsamen Forschens, in dem das Thema *Konvivialität* auch zur Methode werden konnte: Prof. Dr. Claudia Hoffmann danke ich für das Teilen ihrer eigenen Erfahrung und die gemeinsamen, ertragreichen Suchbewegungen beim Forschen. Dr. Luca Ghiretti, Dr. Lisa Ketges und Esther Maria Meyer danke ich für die geteilte Gestaltung unserer Promotionszeit sowie Leila Thöni für ihren bedeutsamen Beitrag beim Transkribieren der Interviews.

Meinem Zweitgutachter Prof. Dr. Ralph Kunz danke ich für sein Interesse an meiner Studie sowie für sein Vorbild darin, das unerschrockene Formulieren zu versuchen und das gesellige Theologisieren im Rahmen von gemeinsamen Kolloquien zu pflegen. Aus diesem Kreis geht ein besonderer Dank an Heike Breitenstein und Benjamin Limbeck für das engagierte Lektorieren meiner ersten Textentwürfe.

Hannah Treier danke ich für das umfangreiche und grossartige Korrektorat meines gesamten Manuskripts! Auch Dr. Benedict Schubert und Dr. Joel Hartmann danke ich für ihre kritische Lektüre meiner Texte.

Prof. Dr. Isabelle Noth danke ich für die wertvolle Unterstützung in den letzten Phasen der Fertigstellung und Veröffentlichung der Dissertation.

Die Publikation dieser Studie verdankt sich auch dem transcript Verlag, der Lektorin Marlene Kienberger und dem Schweizerischen Nationalfonds.

Der grösste Dank gebührt all jenen Menschen, die in diesem Text nur mit Pseudonymen und in anonymisierter Gestalt auftauchen. Es sind all die Menschen, die mir in Versammlungen und in Interviews Türen und oft auch ihre Herzen geöffnet haben und mich so haben Welten betreten lassen, die in dieser Studie ansatzweise sichtbar werden.

1. Einleitung

1.1 «Mein Dach ist der Himmel»

«Der Rand der Gesellschaft wird breiter», formuliert die *Sternstunde Religion* zum Thema «Armut in der Schweiz – Wie helfen?»¹. Diese Feststellung wird so begründet: Gemäss Bundesamt für Statistik waren 2021 knapp 9 % der Gesamtbevölkerung in der Schweiz von Armut betroffen. Das entspricht knapp 750 000 Personen. Diese Zahl verdoppelt sich fast, wenn diejenigen Menschen miteinbezogen werden, die nur knapp über der Armutsgrenze leben. Diese Menschen haben ein weitaus niedrigeres Einkommen als das mittlere Einkommen der Gesamtbevölkerung und befinden sich in ständiger Gefahr, zum Prekariat zu werden. Die Diskussionsrunde der Sternstunde, die sich aus Menschen zusammensetzt, die sich journalistisch oder beruflich mit Armutsbetroffenheit befassen oder selbst betroffen sind, wird angesichts dieser Situation mit der Frage konfrontiert: «Wie helfen?» In ihren Antworten formulieren sie Strategien, mit der Asymmetrie, die in den Hilfebeziehungen entsteht, umzugehen und benennen ihr Anliegen, «Würde nicht zu verletzen». Sie sprechen über die «Scham auf beiden Seiten», derer, die gezwungen sind abhängig zu sein, und derer, die genug oder sogar «zu viel» haben und wie diese Scham dazu führt, dass soziale Milieus weiter auseinanderdriften. Der Begriff des *Hel-fens* im Titel der Sendung benennt also bereits eine Problematik, und wirft die Frage nach Alternativen auf. Zudem gilt es zu beachten, inwiefern kirchliche

1 Schweizer Radio und Fernsehen: Sternstunde Religion. Armut in der Schweiz – Wie helfen?, SRF Kultur, <https://www.srf.ch/play/tv/sternstunde-religion/video/armut-in-der-schweiz---wie-helfen?urn=urn%3AAsrf%3Avideo%3Aocf6f7fb-78f3-46fe-9901-45c83a31f9c5> vom 02.07.2025. In einem Einspieler aus dem Dokumentationsfilm «Himmel über Zürich» von Thomas Thümena formuliert ein Mann auf die Frage nach seiner Wohnsituation: «Mein Dach ist der Himmel von Zürich».

und private Initiativen zu gestalten sind, wenn offensichtlich strukturelle Probleme vorliegen, die politische Lösungen verlangen.

Wenn es um Phänomene der *Armut* geht, nehmen kirchliche Projekte seit jeher eine zentrale Rolle in der Gesellschaft ein, wie auch diese Sendung deutlich macht. Jedoch sind Prekarität und Armut in der akademischen Praktischen Theologie im deutschsprachigen Kontext ein «Randphänomen». Die Beschäftigung mit Prekarität hat in Bezug auf das kirchliche Handeln vor allem im Bereich der Diakonie seinen Platz. Ansonsten scheinen die Kirchen vielmehr mit den eigenen, knapper werdenden Ressourcen beschäftigt zu sein. Was aber wäre, wenn die «Ränder» in die Mitte gelangen und den Gottesdienst, die Liturgie, die Predigt, die Sozialformen und die Theologie der Kirche grundlegend bestimmen würden? Die vorliegende Arbeit geht dieser Frage nach und versucht, die Lücke aus praktisch-theologischer Sicht zu schliessen, indem sie sich auf die Analyse und Rekonstruktion konkreter Formen des Gemeinschaftslebens und der gelebten Theologie in prekären Kontexten konzentriert.

«Mein Dach ist der Himmel» – diese Überschrift, inspiriert von der *Sternstunde Religion*, spricht ein spannungsvolles Verhältnis an, das auch das Kirchendach betrifft. Einerseits vermitteln diese Worte ein Gefühl von Freiheit und Unabhängigkeit, andererseits aber auch von Instabilität und Schutzlosigkeit. Die Abwesenheit eines irdischen Daches kann mit fehlender Sicherheit einhergehen. Sie kann jedoch auch Teil einer Wanderschaft sein, bei der der Himmel an jedem Ort zum Dach wird. Das geteilte Dach, das für familiäre Zugehörigkeit steht, ist in diesem Zustand entweder nicht verfügbar oder wird auf ein grösseres Miteinander ausgedehnt. Während das Dach für Beheimatung an einem bestimmten Ort steht, steht der Himmel für einen weiten, grenzenlosen Raum. Als theologischer Begriff spiegelt er zudem die Sehnsucht nach einem Ort und einer Zeit der Fülle, der Versorgung und der Aufhebung von Ungerechtigkeit wider. Die Vorstellung, dass all diese Elemente zusammenkommen, gilt auch als Traum der Kirche.

1.2 Forschungsgegenstand und Forschungsfrage

Während Pluralisierung durch globale Mobilität sowie die Stratifizierung der Gesellschaft zunehmen, bleiben Kirchen im zentraleuropäischen Raum im Hinblick auf ihre kulturell-sprachlichen Ausrichtungen relativ homogen. Diese Tendenz steht in einem Spannungsverhältnis zur biblisch-theologischen

Vorstellung von der Kirche als einer grenzüberschreitenden sozialen Gruppe. Dieser Umstand begründet das Forschungsinteresse des Projekts *Conviviality in Motion*², in dessen Rahmen diese Studie entstanden ist. Wir untersuchten in drei Teilprojekten und zwei Querschnittsstudien Praktiken und Theologien, die aus fünf Forschungsorten hervorgehen. Im kirchlichen Alltag sowie deren Reflexion in der Theologie steht das Thema der interkulturellen Öffnung häufig in Bezug auf diakonische Projekte im Fokus.³ In der Forschungsliteratur wird auf das integrative Potenzial von Religionsgemeinschaften für den gesellschaftlichen Zusammenhalt verwiesen und die zivilgesellschaftlichen Aufgaben, die auch die Kirche als Akteurin betreffen.⁴ Für die Praktische Theologie hat sich vor allem Friedemann Burkhardt dem Thema gewidmet. Er hat Aspekte einer interkulturellen Kirchentheorie benannt sowie Modelle für den interkulturellen Gemeindebau entwickelt.⁵ Zudem ist das Forschungsfeld der «Diversität» auch in aktuelleren kirchentheoretischen Handbüchern

-
- 2 *Conviviality in Motion. Exploring Theologies and Practices in Multiethnic Christian Congregations in Europe* (SNF 100015–192445), Universität Basel, Theologische Fakultät, Praktische Theologie, Leitung: Prof. Dr. Andrea Bieler. *Conviviality in Motion*.
 - 3 Das beschreiben Häneke und Bieler, vgl. Florence Häneke/Andrea Bieler: «Interkulturelle Öffnung evangelischer Gemeinden. Ökumenische Schlaglichter», in: *Pastoraltheologie* 106 (2017), S. 87–99, hier S. 89–91.
 - 4 Siehe: Edmund Arens/Martin Baumann/Antonius Liedhegener et al. (Hg.): *Integration durch Religion? Geschichtliche Befunde, gesellschaftliche Analysen, rechtliche Perspektiven* (= Religion – Wirtschaft – Politik, Band 10), Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG 2015; Martin Baumann: «Religion als Ressource und Konfliktpotential in Europa. Analytische Perspektiven auf Immigration, Gemeinschaft und Gesellschaft», in: Regina Polak/Wolfram Reiss (Hg.), *Religion im Wandel. Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration – Interdisziplinäre Perspektiven*, Göttingen: V & R Unipress, Vienna University Press 2015, S. 49–74; Bianca Dümmling: *Migrationskirchen in Deutschland. Orte der Integration*, Frankfurt am Main: Lembeck 2011; Claude-Hélène Mayer/Elisabeth Vanderheiden (Hg.): *Handbuch interkulturelle Öffnung. Grundlagen, Best Practice, Tools*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014.
 - 5 Siehe: Friedemann Burkhardt: «Interkultureller Gemeindeaufbau – gesellschaftspolitischer Opportunismus, kirchlicher Modetrend oder Auftrag Jesu? Überlegungen nach 15 Jahren Gemeindeentwicklung im urbanen Kontext und Implikationen für eine Oikodromik als interkultureller Gemeindeaufbau», in: *Theologie für die Praxis* 41 (2015), S. 48–61; Friedemann Burkhardt: *Modelle interkultureller Kirchen- und Gemeindeentwicklung* (= Band 7), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG 2018; Friedemann Burkhardt: «Aspekte einer migrationssensiblen Kirchentheorie», in: *Praktische Theologie* 54 (2019), S. 235–242.

vertreten. Ein Beispiel ist das von Ralph Kunz und Thomas Schlag herausgegebene Handbuch, das Problemstellungen für die sich dynamisch verändernde Wirklichkeit der Kirche behandelt.⁶ Aus dem US-amerikanischen Feld der *congregational studies* liegen einige Studien vor, die sich mit dem Thema befassen; dies geschieht vor dem Hintergrund der Geschichte der Segregation, welche noch immer die Realität in vielen Kirchen in den USA prägt.⁷ Den US-amerikanischen Kontext hat auch Andrea Bieler in «Gottesdienst interkulturell» beleuchtet, in welchem Predigten und liturgische Texte reflektiert dargestellt werden. Hier werden Erfahrungen von Rassismus sowie historische und politische Debatten miteinander geflochten.⁸

Aus dem Schweizer Kontext gibt es einige Studien zu sogenannten Migrationskirchen: Claudia Hoffmann hat in einem empirischen Forschungsprojekt im Kanton Aargau insbesondere die Frage behandelt, inwiefern sich die Kirchenlandschaft verändert und erweitert durch die *Migrationskirchen*.⁹ In Bezug auf die Römisch-katholische Kirche gibt es qualitative und quantitative Studien vom Schweizerischen Pastoralen Institut.¹⁰ Simon Foppa bearbeitet mit Bezug auf diverse Personengruppen folgende Frage: Wie können die Menschen in den englischsprachigen Gemeinden ihre Ressourcen, Netzwerke und Kompetenzen nutzbar machen?¹¹ Empirische Erforschung von christlichen Gemeinden, in denen Menschen unterschiedlicher Herkunft und aus unterschiedlichen sozialen Schichten gemeinsam Gottesdienste feiern und das Zusammenleben gestalten, ist allerdings für den Schweizer Kontext noch wenig vorhan-

6 Siehe: Ralph Kunz/Thomas Schlag (Hg.): Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014.

7 Siehe: Nancy Ammerman: «The Challenges of Pluralism. Locating Religion in a World of Diversity», in: Social Compass 57 (2010), S. 154–167.; Woosung C. Choi: Preaching to Multiethnic Congregation. Positive Marginality as a Homiletical Paradigm (= American university studies Theology and religion), New York, NY: Lang 2015.

8 Siehe: Andrea Bieler: Gottesdienst interkulturell. Predigen und Gottesdienst feiern im Zwischenraum (= Christentum heute), Stuttgart: W. Kohlhammer 2008.

9 Siehe: Claudia Hoffmann: Migration und Kirche. Interkulturelle Lernfelder und Fallbeispiele aus der Schweiz, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2021.

10 Siehe: Judith Albisser/Arnd Bünker (Hg.): Kirchen in Bewegung. Christliche Migrationsgemeinden in der Schweiz, St. Gallen: Edition spi 2016; Simon Foppa: Katholische Migrantengemeinden. Wie sie Ressourcen mobilisieren und Handlungsspielräume schaffen. Eine empirische Studie anhand zweier englischsprachiger Communitys, St. Gallen: Edition spi 2015.

11 Siehe: S. Foppa: Katholische Migrantengemeinden.

den. Das hier vorgelegte Schweizer Teilprojekt von *Conviviality in Motion*¹² leistet einen Beitrag zur Erschliessung dieses Forschungsgebiets. Im Fokus stehen affektive und religiös begründete Zusammengehörigkeitsgefühle sowie Strategien für den Umgang mit Konflikten und gesellschaftlichen Asymmetrien. Dabei fokussiere ich – neben dem Thema der Pluralität in Kirchen aufgrund von wachsender Mobilität, welches von der ganzen Forschungsgruppe *Conviviality in Motion* untersucht wurde – vor allem den Aspekt der prekären Lebenskontexte in der Kirche. Prekäre Lebenslagen zeichnen sich durch einen Zustand der Unsicherheit aus, der in der Regel mehrere Bereiche des Lebens betrifft, zum Beispiel die finanzielle Situation, die Erwerbstätigkeit, die Wohnsituation, das soziale Netzwerk und häufig auch die Gesundheit. Sie führen in der Regel zu einem Mangel an gesellschaftlicher Teilhabe und sind daher auch mit Unsichtbarmachungen verbunden.

In einer empirischen Studie habe ich in den beiden Forschungsgemeinden im Raum Basel, dem *Mitenand* und der *New Covenant Fellowship* (NCF), folgende Frage behandelt:

Durch welche Theologien und Praktiken werden prekäre Lebensbedingungen von den Forschungsgemeinden adressiert und wie wirkt sich dies auf die Gemeinden aus?

Mein Forschungsprojekt thematisiert also die Berührungspunkte von Konvivialität, Prekarität und Praktischer Theologie.

1.3 Konvivialität als Heuristik einer empirisch informierten und kritisch engagierten Ekklesiologie

In den folgenden Abschnitten biete ich eine Einführung zur Rahmentheorie der Konvivialität. Diese ist geprägt von einer eher normativen und einer eher

12 Die fünf Forschungsorte in Deutschland, der Schweiz und Italien wurden ausgewählt, weil sie über umfangreiche und jahrelange Erfahrungen mit Diversität in der Gemeinde und interkultureller Leitung verfügen. Dabei werden die Forschungsorte nicht als Best-Practice-Beispiele angesehen, sondern als Lernorte, die in stetiger Aushandlung begriffen sind. Dies entspricht auch deren Selbstverständnis. Vgl. 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. Theoretical and Heuristic Deliberations*, Bielefeld: transcript Verlag 2025, S. 171–45, hier S. 173.

analytischen Traditionslinie. Ich lege dar, welche Perspektiven ich für meine Studie in welcher Weise einbezogen habe.

1.3.1 Überblick

Die Analyse des Zusammenlebens in fünf recht unterschiedlichen christlichen Gemeinden und Gemeinschaften wurde von der Forschungsgruppe *Conviviality in Motion* unter dem übergreifenden Begriff *Konvivialität* versammelt. Damit entwickelten wir auch das Konzept von Konvivialität als Analyse-Werkzeug für qualitative Studien mittlerer Reichweite weiter.¹³ Amanda Wise und Greg Noble bezeichnen das Konzept der Konvivialität als «one of the latest groovy things»¹⁴, da es zusammen mit Begriffen wie *cosmopolitanism*, *diversity*¹⁵ oder *multiculturalism* Einzug in zahlreiche Forschungsdisziplinen genommen hat, sodass sogar von einem *convivial turn* gesprochen werden kann.

Eine wesentliche Wurzel der heutigen geisteswissenschaftlichen Verwendung des Begriffs Konvivialität bildet die von Ivan Illich, einem katholischen Priester, Theologen und Philosophen vorgelegte Schrift «Tools for Conviviality», die auf Deutsch als «Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik» erschienen ist und somit das Stichwort Konvivialität nicht im Titel trägt. Seine Schrift hat einen programmatisch-normativen Ton und basiert auf marxistischen Ansätzen, wobei es ihm gleichzeitig um die Bereitstellung von Analyse-Instrumenten geht.¹⁶

Die aktuelleren heuristischen Ansätze hingegen verwenden Konvivialität als Analyse-Werkzeug.¹⁷ Ein wesentlicher Beitrag zu dieser Entwicklung ist

13 Der Sammelband «Conviviality in Contexts of Religious Plurality» ist ein Ergebnis der Forschungsgruppe und entstand im Kontext einer international und interdisziplinär ausgerichteten Tagung. Siehe: Andrea Bieler/Claudia Hoffmann/Lisa Ketges (Hg.): *Conviviality in Contexts of Religious Plurality. Theoretical and Heuristic Deliberations*, Bielefeld: transcript Verlag 2025.

14 Amanda Wise/Greg Noble: «Convivialities: An Orientation», in: *Journal of Intercultural Studies* 37 (2016), S. 423–431, hier S. 423.

15 Für eine Diskussion des Begriffs *diversity* siehe: Steven Vertovec: «Introduction. Formulating Diversity Studies», in: Steven Vertovec (Hg.), *Routledge International Handbook of Diversity Studies*, London: Routledge, S. 1–20; Steven Vertovec: «Super-diversity and its Implications», in: *Ethnic and Racial Studies* 30 (2007), S. 1024–1054.

16 Vgl. Ivan Illich: *Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik*, Hamburg 1975.

17 Nebst den unten diskutierten beiden Forschungsgruppen, verweise ich auf folgende Vertreter:innen bzw. Texte: Sarah Neal/Katy Bennett/Allan Cochrane/Giles Mohan: «Community and Conviviality? Informal Social Life in Multicultural Places», in: *Soci-*

mit dem Namen Paul Gilroy verbunden. Er entwickelte das Konzept *conviviality* vor dem Hintergrund der Identitätspolitik in Grossbritannien in den 1980er und 1990er Jahren, die seiner Meinung nach eine essentialisierende Wirkung entfaltete und dadurch abschottend wirkte, u. a. aufgrund der ambivalenten Rolle des Identitätsbegriffes in Bezug auf die Analysen von sozialen Kategorien wie *ethnicity*. Gilroy versteht unter *conviviality* aber kein politisches Programm, sondern beschreibt damit Interaktionen. Er verbindet mit *conviviality* einen offenen Begriff, der jegliche ontologische Grundlage für Differenz ablehnt, sondern diese konsequent als umstandsbedingt interpretiert. Differenz wird demzufolge produziert und artikuliert durch geschichtliche und politische Kontexte.¹⁸ Diesem Verständnis folgt auch meine Herangehensweise.

Neuere Studien zum Thema Konvivialität, vor allem in Europa, haben implizit oder explizit die von Gilroy geprägte Form übernommen, gemäss welcher Konvivialität eine Aushandlung von Differenz im alltäglichen Zusammenleben meint, besonders auch vor dem Hintergrund sogenannter kultureller Unterschiede.¹⁹ Das Konzept selbst artikuliert die Ambivalenz, die unser tägliches Zusammenleben kennzeichnet. Der Schwerpunkt liegt auf Übung und Aushandlung und nicht auf einem «happy-clappy»²⁰ Miteinander. Diesen Aspekt, der im spanischen Begriff *convivencia* im Gegensatz zum englischen *conviviality* enthalten ist, hat besonders auch Gilroy hervorgegestellt und prägt diejenige Forschung, die sich in der Folge auf ihn bezieht. Sérgio Costa fasst zusammen, dass in diesen Studien Konvivialität auch den Charakter einer sozialen Ressource für den Umgang mit Diversität im Kontext von Situationen hat, die durch Kooperation als auch durch Konflikte geprägt sind.²¹

ology 53 (2019), S. 69–86; Magdalena Nowicka/Steven Vertovec: «Introduction. Comparing Convivialities. Dreams and Realities of Living-With-Difference», in: *European Journal of Cultural Studies* 17 (2014), S. 341–356; Greg Noble: «Cosmopolitan Habits. The Capacities and Habitats of Intercultural Conviviality», in: *Body&Society* 19 (2013), S. 162–185.

18 Vgl. Sérgio Costa: «The Neglected Nexus between Conviviality and Inequality» (= *Mecila Working Paper Series*, Nr. 17) São Paulo 2019, S. 8.

19 Siehe beispielsweise: Thomas Chambers: «Performed Conviviality. Space, Bordering, and Silence in the City», in: *Modern Asian Studies* 53 (2019), S. 776–799; M. Nowicka/S. Vertovec: *Introduction. Comparing Convivialities*.

20 A. Wise/G. Noble: *Convivialities*, S. 425.

21 Vgl. S. Costa: *The Neglected Nexus*, S. 8–9.

1.3.2 *Doing conviviality*

Der im letzten Abschnitt eingeführte Strang der Konvivialitätsforschung ist auch der Weiterentwicklung von Methodiken verpflichtet, denn er stellt Praktiken in den Vordergrund und bezieht sich daher auf empirische Forschung.²² Dabei verstehen wir als Forschungsgruppe *Conviviality in Motion* Konvivialität und Differenz im Rahmen einer Praxistheorie und fragen, wie Individuen und soziale Gruppen die von ihnen *selbst wahrgenommene*, die von *aussen zugeschriebene* und die *erfahrene* Differenz in Kontexten religiöser Pluralität in diversen Gemeinschaften aushandeln. Es geht um die Frage, wie Differenz produziert wird und welche Auswirkungen dieser Prozess vor dem Hintergrund asymmetrischer Beziehungsgeflechte hat. Dabei kommen religiöse Deutungen und Praktiken gelebter Religion in den Fokus.²³

Der Zugang *doing conviviality* bezieht sich auf sechs Dimensionen,²⁴ die für die Analyse sowohl als unterschieden als auch ineinanderfließend verstanden werden. Diese sind:

Das Repertoire von Interaktionen Es werden sowohl ephemere und spontane als auch sich wiederholende, verbale als auch nonverbale, informelle als auch formalisierte Praktiken in den Blick genommen. Dabei geht es um die Frage, wie in ihnen einerseits ein Gefühl von Zusammengehörigkeit entsteht, andererseits auch Spannungen und Brüche sichtbar und verhandelt werden.²⁵

Zirkulierende Normativitäten Konzepte und Vorstellungen davon, wie das christliche Zusammenleben gestaltet werden soll, sind sowohl politisch als auch religiös motiviert. Sie können Gefühle von Einheit, aber auch von Abgrenzung bewirken und zeigen sich in Metaphern, Symbolen und Praktiken.²⁶

Dynamiken von Zugehörigkeit und Grenzziehungen *Boundary-making* und *belonging* sind zwei akademische Diskurse, die oft getrennt behandelt werden, las-

22 Vgl. A. Wise/G. Noble: *Convivialities*, S. 426.

23 Vgl. Andrea Bieler: «Conviviality in Contexts of Religious Plurality», in: Andrea Bieler/Claudia Hoffmann/Lisa Ketges (Hg.), *Conviviality in Contexts of Religious Plurality. Theoretical and Heuristic Deliberations*, Bielefeld: transcript Verlag 2025, S. 23–45.

24 Eine ausführliche Darlegung des Konzepts *doing conviviality* findet sich in: ebd.

25 Vgl. ebd., S. 29–32.

26 Vgl. ebd., S. 32.

sen sich aber auch kombinieren. Es ergeben sich stabilisierende als auch destabilisierende Dynamiken. Es geht sowohl um die Zugehörigkeit von Individuen, als auch um die Zusammengehörigkeit von kleineren Gruppen im Zusammenhang mit grösseren Gruppen.²⁷

Räumlich-zeitliche Konstellationen Diachrone und synchrone Perspektiven beinhalten die Betrachtung von über die Zeit sich entwickelnden Narrativen einer Gemeinde. Zudem wird die architektonische Form von Räumen, ihre Funktionalität und ihre soziale Gestaltung berücksichtigt.²⁸

Affektive Arrangements Die Praktiken sind eingebettet in ständiges Affizieren und Affiziertwerden. Sie spielen sich nicht nur im zwischenmenschlichen Bereich ab, sondern sind auch räumlich und materiell zu verstehen. Sie geschehen also unter Einbezug der bisher genannten räumlich-zeitlichen Dimensionen, zirkulierenden Normativitäten und der Repertoires von Interaktionen.²⁹

Strukturelle Gegebenheiten Die Bezugnahme auf Meso- und Makro-Ebenen, die Gemeinschaften formen und prägen, ergänzt den ethnografischen Zugang, welcher mit der rekonstruktiven Betrachtung von Interaktionen oft die Mikro-Ebene fokussiert. Hier kommen gesellschaftliche und politische Debatten sowie Fragen nach Machtstrukturen, etwa mit Bezug zu ökonomischen Aspekten, in den Blick.³⁰

Anhand dieser sechs Dimensionen fragen wir als *Conviviality in Motion*-Projekt, wie interaktive Praktiken in bestimmte soziale und affektive Dynamiken eingebettet und von strukturellen Kräften geprägt sind, die individuelle und gemeinschaftliche Begegnungen beeinflussen. Die Bezugnahme auf diese sechs Dimensionen im Rahmen meiner Studie ist jeweils in den Fussnoten vermerkt.

27 Vgl. ebd., S. 33–37.

28 Vgl. ebd., S. 37–38.

29 Vgl. ebd., S. 38–41.

30 Vgl. ebd., S. 41–43.

1.3.3 *Convivialidad y desigualdad*: Das Zusammenleben in prekären Kontexten

Vor dem Hintergrund der besonderen Fragestellung meiner Teilstudie habe ich auch ein weiteres Konzept berücksichtigt, das sich ebenfalls dem Feld der analytischen Zugänge zu Konvivialität zuordnen und sich in der Tradition von Gilroy verorten lässt. Die internationale und interdisziplinäre Forschungsgruppe *Maria Sibylla Merian Centre: Conviviality-Inequality in Latin America* (Mecila) richtet ein besonderes Augenmerk auf Strukturen der Ungleichheit in Lateinamerika und erarbeitet dazu Analysetools.³¹ Ihre wesentliche Fragestellung lautet: Wie wird Konvivialität in diversen und ungleichen Gesellschaften strukturiert, (umstritten) verhandelt und repräsentiert?

Sie bilden dazu drei Dimensionen:³²

Structures – shaping conviviality Dazu gehören urbane Raumgestaltungen und der Zugang zu natürlichen Ressourcen, rechtliche Rahmenbedingungen für den Wissenstransfer und Schutz vor Risiken.

Negotiations – articulating conviviality Dazu gehören Aushandlungen von Themen wie symbolischer Zugehörigkeit, politischer Partizipation, Rechte von Minderheiten in den Medien, in politischen Institutionen, sozialen Bewegungen und akademischen Kontexten.

Representations – imagining conviviality Hier werden diskursive (mythische, kulturelle, literarische und andere Erzählungen) und nicht diskursive Ausdrucksformen (Ikonizität, materielle Kultur usw.) von Konvivialität in historischen und zeitgenössischen Kontexten betrachtet.

Mecila fasst den Gewinn der Studie folgendermassen zusammen:

«As a whole, these resources allow studying the link between conviviality and inequality from a perspective that captures the historicity of (social) life and emphasizes the relations and interdependencies between: individuals

31 Vgl. S. Costa: *The Neglected Nexus*, S. 13–14.

32 Vgl. MECILA: «Conviviality in Unequal Societies: Perspectives from Latin America. Thematic Scope and Preliminary Research Programme» (= Mecila Working Paper Series, Nr. 1) São Paulo 2017.

and other individuals; individuals and society; society and nature; human and non-human entities; different regions of the world; and various forms of knowledge.»³³

Es geht vornehmlich darum, soziale Ungleichheit im Zusammenhang mit Alltagsinteraktionen zu untersuchen, gemäss Mecila ein Desiderat in der Konvivialitätsforschung.³⁴ Interaktionen stehen deshalb methodisch im Zentrum einer Analyse von Relationen und Interdependenzen, die nicht auf Akteur:innen und Strukturen fokussiert, wobei alle diese Dimensionen einander gegenseitig konstituieren.³⁵ Diese Alltagsinteraktionen werden von Tilmann Heil beispielsweise unter den Begriffen *Aushandeln* und *Übersetzen* zusammengefasst.³⁶ Für meine Analysen hat sich dieser Ansatz als fruchtbar erwiesen, weil hier die Frage nach sozialer Ungerechtigkeit als inhärentes Thema von Konvivialität erachtet wird und weil er damit besonders hilfreich ist, um etwa diskursive Aushandlungen, Repräsentation oder Fragen nach sozialer und politischer Partizipation zu analysieren.

1.3.4 Konvivialität als Kunst des Zusammenlebens

Nebst dem dieser Studie zugrunde liegenden heuristischen Zugang zu Konvivialität gibt es aber auch weitere verwandte Diskurse. Die diversen Konzepte, die auf den drei etymologisch verwandten Begriffen *Konvivenz*, *Konvivialismus* und *Konvivialität* beruhen,³⁷ haben sich unabhängig voneinander entwickelt und sind teilweise nicht kompatibel; trotzdem weisen sie einen gemeinsamen Bezugsrahmen auf, nämlich die Suche nach dem *Wie* und, unter ge-

33 S. Costa: The Neglected Nexus, S. 17.

34 Vgl. MECILA: Conviviality in Unequal Societies, S. 2–5.

35 Vgl. S. Costa: The Neglected Nexus, S. 17.

36 Vgl. Tilmann Heil: Conviviality On The Brink (= Mecila Working Paper Series, Nr. 14), São Paulo 2019; Tilmann Heil: «Conviviality. (Re-)Negotiating Minimal Consensus», in: Steven Vertovec (Hg.), Routledge International Handbook of Diversity Studies, London: Routledge, S. 317–324.

37 Historisch ist der Begriff *convivencia* zunächst verbunden mit der Koexistenz von Jüd:innen, Christ:innen und Muslim:innen im mittelalterlichen Spanien und beschreibt dort die Organisation und Reflexion des alltäglichen Zusammenlebens und hat damit auch eine (inter)religiöse Komponente. Siehe: Mark Abate (Hg.): *Convivencia and Medieval Spain. Essays in Honor of Thomas F. Glick* (= Mediterranean perspectives), Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan 2019.

wissen Umständen, *Wohin* des Zusammenlebens.³⁸ Gemäss Costa teilen alle Beiträge die Betonung der Interdependenz und gegenseitigen Durchdringung von Prozessen, Räumen und Interaktionen, die in unterschiedlichen geographischen und sozialen Kontexten stattfinden und auch Konflikte miteinbeziehen, sowie die Fokussierung auf alltägliche Beziehungen anstelle von Makrostrukturen.³⁹ Es gibt Studien zu diesen drei Konzepten aus zahlreichen Disziplinen; die mit diesen drei Begriffen verbundenen Diskurse unterscheiden sich aber in Bezug auf ihre Zielsetzung: Während einige Forschungszweige darauf abzielen, einen neuen analytischen Rahmen zu entwickeln, sind andere eindeutig politisch motiviert und verstehen unter Konvivialität eine Leitidee zum Aufbau von solidarischen Gesellschaften. An dieser Stelle sollen Ansätze erläutert werden, die als Inspiration und *Sensibilisierungskonzepte* (siehe 2.2 (Reflexive Grounded Theory-Methodologie) für diese Studie ertragreich waren.

1.3.4.1 Konvivialität und Interdependenz

Konvivialität wird oft in Verbindung gebracht mit Ideen darüber, wie das Zusammenleben der Menschen in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit und in ihrem Dasein in der Mitwelt verstanden werden kann. Im theologischen Kontext lässt sich dies zum Beispiel in Theo Sundermeiers Ekklesiologie der Konvivenz finden. Nicht nur Illich wurde vom Begriff und vor allem der dahinter liegenden Praxis der *convivialidad* aus Lateinamerika inspiriert, um darauf ein Programm aufzubauen, sondern auch Sundermeier: «Es bezeichnet eine Grundfigur des Zusammenlebens in den Nachbarschaften (*barrios*) lateinamerikanischer Städte wie der Verbundenheit in christlichen Basisgemeinden.»⁴⁰ Sundermeier definierte drei Bereiche, die sein Kirchenverständnis prägten: teilen, lernen, feiern. Er stellte dezidiert den Aspekt der Wechselseitigkeit für diese drei Bereiche in den Vordergrund.⁴¹ Insbesondere sein Verständnis von Mission war wesentlich davon geprägt. Damit in Zusammenhang steht auch seine Auseinandersetzung mit einem Thema, das er als *Fremdverstehen* bezeichnet. Wesentlich war hier für ihn, dass das Eigene nicht ohne das Fremde verstanden

38 Vgl. S. Costa: The Neglected Nexus, S. 1.

39 Vgl. ebd., S. 13–14.

40 Wolfgang Huber: «Vorwort», in: Benjamin Simon/Henning Wrogemann/Theo Sundermeier (Hg.), *Konviviale Theologie*. Festgabe für Theo Sundermeier zum 70. Geburtstag, Frankfurt am Main: Lembeck 2005, S. 11–12, hier S. 11, Herv. Im Original.

41 Vgl. Theo Sundermeier: «Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute», in: *Theologische Existenz heute* 1 (1986), S. 49–100, hier S. 79.

werden kann. Dieser Verständigungsprozess soll im Zusammenleben verwurzelt sein.⁴² Konvivenz war demnach eine Basis seiner Theologie. Sundermeier berichtet, wie er dem Begriff begegnete:

«Problembeschreibung und Problemlösung schien er in einem anzubieten und wurde deshalb in das Konferenzthema der Tagung, die 1985 in Rio de Janeiro stattfand, aufgenommen.»⁴³

Er verstand den Begriff als Klammer, welche Theorie und Praxis zu einer «überzeugenden Einheit verbindet»⁴⁴. Gemäss Sundermeier ist in der Ekklesiologie ein Paradigmenwechsel vom Begriff der Pro-Existenz angezeigt, also der «Kirche für andere» (Dietrich Bonhoeffer) zur Konvivenz und damit zur «Kirche mit anderen»⁴⁵. Das Zusammenleben ist für ihn reziprok und interdependent zu denken. Bedeutsam erscheint mir, dass das Zusammenleben mit der gesamten Mitwelt reflektiert wird, mit allem Lebendigen:

«Die Naturreligionen wußten davon, daß der Kosmos, die Tiere, die Pflanzen, Minerale und der Mensch in einem tiefen Kommunikationsverhältnis stehen; daß der Mensch nur in dieser Gemeinschaft Mensch sein kann. Die Erfahrung der Mitwelt ist die Erfahrung des eigenen Selbst.»⁴⁶

Was mit diesem «Kommunikationsverhältnis» gemeint ist, möchte ich anhand von *cosmo(con)vivencia andina*⁴⁷ ausführen. Simón Yampara Huarachi versteht unter dem Begriff *cosmoconvivencia* eine Vorstellung des Zusammenlebens und möchte unter diesem Leitwort einen Beitrag zu einer aymarischen Epistemologie formulieren. Dies diskutiert er vor dem Hintergrund eines Entkolonialisierungsprozesses, der die Kultur, Politik, Wirtschaft und Geschichte Bolivi-

42 Vgl. W. Huber: Vorwort, S. 11–12.

43 T. Sundermeier: Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz, S. 52.

44 Ebd., S. 54. Sundermeier übernimmt den Begriff auch von Freire, der ihn in der «Pädagogik der Unterdrückten» verwendet, einem zentralen Grundstein der Befreiungstheologie und konstitutiv auch für Sundermeiers Konvivenz-Modell.

45 Ebd., S. 65.

46 Ebd., S. 82.

47 Simón Yampara Huarachi: «Cosmovivencia Andina. Vivir y convivir en armonía integral – Suma Qamaña», in: Bolivian Studies Journal/Revista de Estudios Bolivianos 18 (2012), S. 1–22. Yampara Huarachi verwendet mehrheitlich den Begriff *cosmoconvivencia*, aber auch *cosmovivencia*.

ens gleichermaßen betrifft. Er beendet entsprechend seinen Artikel (der eine verschriftlichte Form eines Vortrages ist) mit einem Appell:

«Queremos convivir con los diversos mundos, incluido el mundo de la gente que es diferente a nosotros, incluido el sistema del capital. Pero también queremos que se respete nuestro propio modelo de organización, de economía, de manera de ser. En este sentido queremos forjar respeto mutuo entre diversos. Conocimiento ancestral milenario + conocimiento occidental centenario = conocimiento profundo y renovado. ¿Por qué no podemos hacer esa ecuación?»⁴⁸

Unter dieser Gleichung versteht Yampara Huarachi einen gegenseitigen Lernprozess. *Cosmoconvivencia* beschreibt er in Abgrenzung zu *cosmovisión*, worunter er die (okzidentale) Sicht auf die Welt versteht, als die Fähigkeit, nicht nur mit der menschlichen Diversität zu leben, sondern auch mit verschiedenen Welten. Darunter versteht er Folgendes: Die Aymara leben mit der Tierwelt, Pflanzenwelt, der Welt der Götter und der Welt der Menschen auf eine Art zusammen, die von Gegenseitigkeit geprägt ist: «Si esos mundos están bien, el mundo de la gente también estará bien.»⁴⁹ Das impliziert die Verbundenheit allen Lebens.

Cosmoconvivencia vergleicht er zudem mit dem Weben eines Stoffes,⁵⁰ indem interaktiv materielle und spirituelle Energien verwoben werden «y al mismo tiempo ordenar la vida de manera convivencial con los diversos mundos y espacios, emular esas energías que cada uno tiene en un proceso de ayni»⁵¹. *Ayni* bedeutet in der Sprache der Aymara Reziprozität oder den Wunsch, Bezie-

48 Ebd., S. 16. Eigene Übersetzung: «Wir wollen mit den verschiedenen Welten zusammenleben, auch mit der Welt derjenigen Menschen, die von uns verschieden sind, auch mit dem kapitalistischen System. Aber wir wollen auch, dass unser eigenes Modell der Organisation, der Wirtschaft und der Lebensweise respektiert wird. In diesem Sinne wollen wir den gegenseitigen Respekt unter den Verschiedenen fördern. Jahrtausendaltes Wissen der Vorfahr:innen + jahrhundertealtes westliches Wissen = tiefes und erneuertes Wissen. Warum können wir diese Gleichung nicht aufstellen?»

49 Ebd., S. 6–7. Eigene Übersetzung: «Wenn es diesen Welten gut geht, wird es auch der Welt der Menschen gut gehen.»

50 Dies ist vor allem auch bedeutsam, weil Darstellungen auf teils antiken Textilien eine wesentliche Quelle für Yampara Huarachis Konzeptualisierung darstellen.

51 S. Yampara Huarachi: *Cosmovivencia Andina*, S. 8. Eigene Übersetzung: «und gleichzeitig das Leben in einer konvivialen Art gestaltet wird mit den verschiedenen Welten und Orten, um diese Energien zu erzeugen, die jede:r im Prozess des *Ayni* hat».

hungen zu schaffen, die auf Gegenseitigkeit beruhen und ein Gefühl der Zugehörigkeit zu einer solidarischen Gesellschaft erzeugen und sowohl Zeit als auch Raum überspannen.⁵²

Für Yampara Huarachi ist auch die postkoloniale Perspektive grundlegend für das Verständnis von *cosmoconvivencia*. Er analysiert die politische und gesellschaftliche Situation in Bolivien vor dem Hintergrund des Nord-Süd-Verhältnisses der Amerikas und darin u. a. auch Bildung und Wissensvermittlung in der Academia, aber auch Politik, Ökonomie und rituelle Feste.⁵³ Yampara Huarachi versteht unter *capacidad de convivialidad* auch die Fähigkeit, sich einer dominierenden Gesellschaftsstruktur anzupassen und in ihr zu tarnen (*camuflar*).⁵⁴ Damit verweist er auch auf den Charakter des Überlebens im Zusammenleben, der für marginalisierte oder unterdrückte Individuen und Gruppen zentral ist. Hier klingt bereits an, dass der Konvivialität selbst eine gewisse Prekarität eingeschrieben ist. Yampara Huarachi formuliert hier auch das, was ich als *Kunst des Zusammenlebens* bezeichnen möchte. Es geht um die Suche nach dem *guten Zusammenleben*, ohne zu einer Einteilung in ein *besseres* oder *schlechteres* Zusammenleben zu gelangen, was der Vorstellung des *Austausches* als Grundstruktur des Zusammenlebens widersprechen würde.⁵⁵ Es geht vielmehr um das *con-vivere*, das als prekär, weil abhängig voneinander, verstanden wird. Denn die Interdependenz, die in fast allen Ansätzen aus dem normativen Strang der Konvivialität an zentraler Stelle aufgerufen wird, ist als asymmetrisch zu verstehen. Gesellschaftlich ungleiche Strukturen führen zu Verschiebungen und Verwerfungen, wodurch die Abhängigkeit auf der einen Seite grösser oder kleiner wird – oder zuweilen vielleicht auch offenkundiger und verdeckter. Dabei wird in meiner Studie im Sinne des praxeologischen Zugangs von *doing conviviality* analysiert, wie Interdependenz und Gegenseitigkeit gezeigt und verhandelt werden.⁵⁶

Auf ähnliche Weltvorstellungen wie anhand von *cosmoconvivencia* beschrieben, bezieht sich auch Andreas Weber mit seinem Konzept der «Indigeniali-

52 Vgl. ebd.

53 Vgl. ebd., S. 16.

54 «Ha sido esa capacidad de convivialidad lo que, estratégicamente, ha hecho que en los Andes pueda sobrevivir esto que llamamos el mundo indígena. Claro que para sobrevivir, muchas veces se ha tenido que camuflar.» ebd., S. 7.

55 Vgl. ebd., S. 13–14.

56 Vgl. A. Bieler: *Conviviality in Contexts of Religious Plurality*, S. 27–29. Siehe auch 1.3.2 *Doing conviviality*.

tät»⁵⁷. Der Begriff ist mit einem «Augenzwinkern»⁵⁸ zu verstehen und meint ein Wirklichkeitsverständnis, das an ein Verständnis des «Gemeinsam-mit-der-Welt-lebendig-Seins» anknüpft, welches er als Kennzeichen der Menschheitsgeschichte ausmacht und durch welches er eine kosmologische und lebenspraktische Lebenskunst formulieren möchte. Er beschreibt das Zusammenleben als von Austausch und Gegenseitigkeit geprägt.⁵⁹ Hier geht es darum, dass das Leben in all seinen Dimensionen als verbunden angesehen wird und die Welt nicht in Gegensätzen zu denken ist:

«Leib – Seele, Körper – Geist, Markt – Soziales, Materie – Spiritualität, Teilhabe – Verantwortung. Sie (Indigenialität, Anm. RS) erlaubt die gleichzeitige Beteiligung an verschiedenen Dimensionen der Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist kein totes Objekt, sondern zeigt sich gebend und fürsorglich. Im Gegenzug benötigt sie kontinuierliche Hingabe und Pflege, um fruchtbar zu bleiben.»⁶⁰

Yampara Huarachis und Webers Argumentation ist gemeinsam, dass sie es als dringende Notwendigkeit erachten, über das Zusammenleben in einem globalen Kontext nachzudenken. Dieses Thema wird andernorts auch als politische Agenda behandelt, wie ich im Folgenden zeigen werde.

1.3.4.2 Die Unbedingtheit der Konvivialität

Die grosse Relevanz, die die verschiedenen Formen der Konvivenz, Konvivialität und des Konvivialismus in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten in verschiedenen wissenschaftlichen Diskursen erhalten haben, kann darauf zurückgeführt werden, dass die Frage nach dem interhumanen Zusammenleben im globalen Kontext sowie die Reflexion des menschlichen Lebens im Ökosystem drängender werden und damit *unbedingt* notwendig geworden sind. Diese Position wird insbesondere im «Konvivialistischen Manifest» vertreten. Das

57 «Die Welt war Fülle, und die Fülle war Beziehung, und auf der Welt sein hieß, diese Fülle durch die Kunst der eigenen Beziehungen zu nähren und zu bewahren.» Andreas Weber: Indigenialität (= Fröhliche Wissenschaft, Band 231), Berlin: Matthes & Seitz 2024, S. 13. Dies schreibt Weber über die letzte Eiszeit. Damit knüpft er an die Vorstellung an, wonach in der landwirtschaftlichen Revolution eine Art Katastrophe, u. a. literarisch verarbeitet in der Sündenfallerzählung, zu sehen ist.

58 Ebd., S. 36.

59 Ebd., S. 12–14; 31.

60 Ebd., S. 11–12.

Autor:innenkollektiv der Konvivialist:innen ist eine transnationale soziale Bewegung, die mit Bezugnahme auf unter anderem Illich eine kritische Position zum ökonomischen Wachstum einnimmt, und zwar vor dem Hintergrund der Klima-Katastrophe, globaler Ungleichheit als Folge der Kolonialisierung sowie des Aufstiegs rechtspopulistischer Politiken.⁶¹ Initiative für das Manifest war ein Kolloquium in Japan im Jahr 2010. Es erschien 2013 unter dem Titel «Manifeste convivialiste. Déclaration d'interdépendance». Der Untertitel als Umkehrung der US-amerikanischen Unabhängigkeitserklärung («Déclaration d'indépendance») weist auf die entscheidende Grundlegung hin: die gegenseitige Abhängigkeit des Lebens. Für sie stellt die Entwicklung einer neuen Form des Zusammenlebens eine dringende Notwendigkeit dar.

Im zweiten Manifest aus dem Jahr 2020 formulieren sie vier Fragen: 1) Die moralische Frage: Was darf der Mensch? 2) Die politische Frage: Welche politische Ordnung ist legitim? 3) Die ökonomische Frage: Wie viel Reichtum bzw. Wachstum wollen wir? 4) Die ökologische Frage: Was darf der Natur entnommen werden bzw. muss ihr zurückgegeben werden? Die fünfte Frage wird aufgerufen, bleibt aber unbearbeitet im Manifest; es ist die religiöse oder spirituelle Frage bzw. die Frage nach dem Sinn. Anschliessend gelangen sie zu fünf Prinzipien, deren Anerkennung sie als Basis für das Zusammenleben anstreben: 1) gemeinsame Ursprünglichkeit der gesamten Natur, 2) geteilte Menschlichkeit, d. h. keine Diskriminierung, 3) Vergesellschaftung, d. h. der grösste Reichtum der Menschen besteht in den sozialen Beziehungen, 4) legitime Individuation, d. h. das Recht auf Entfaltung und Anerkennung der eigenen Person (solange kein Schaden für andere daraus entsteht) und 5) gemeisterte Konflikte.⁶²

Beim Konvivialismus geht es um einen solidarischen Ausgleich. Hauptanliegen des konvivialistischen Manifests ist eine Einkommensbeschränkung in beide Richtungen: ein Minimum und Maximum, um die Akkumulierung von Reichtum bei Individuen einzudämmen.⁶³ Die begriffliche Transforma-

61 Claude Alphonse et al.: Manifeste convivialiste. Déclaration d'interdépendance, Lormont 2013; S. Costa: The Neglected Nexus, S. 2; siehe auch: Revue du M.A.U.S.S., <https://www.revuedumauss.com.fr/> vom 06.12.2024.

62 Vgl. Internationale Convivialiste: Second manifeste convivialiste. Pour un monde post-néolibéral (= Questions de société), Arles: Actes Sud 2020; Die konvivialistische Internationale: Das zweite konvivialistische Manifest. Für eine post-neoliberale Welt, Bielefeld: transcript Verlag 2020.

63 Vgl. Frank Adloff: «Practices of Conviviality and the Social Political Theory of Convivialism», (= Mecila Working Paper Series, Nr. 3), São Paulo 2018, S. 4.

tion von Konvivialität zu Konvivialismus versteht den Begriff als Synthese und Erweiterung der vier grossen Ideologien der Moderne: Liberalismus, Sozialismus, Anarchismus und Kommunismus.⁶⁴ Trotz dieses *Ismus* hat der Konvivialismus auch den Charakter eines Narrativs, ähnlich wie Erich Fromm Illichs Werk interpretiert hat.⁶⁵ Die Konvivialist:innen sind auf der Suche nach einer «realen Utopie»⁶⁶. Sie wollen eine andere mögliche Welt skizzieren.⁶⁷ Dazu beschreiben sie konviviale Praktiken, die auf Verbundenheit und Beziehung konzentriert sind, und wollen diese verstärken, indem sie dazu auffordern, damit zu experimentieren, sie sichtbar zu machen und zu etablieren. Andererseits ist Konvivialismus ein Paket von Forderungen und damit ein politisches Programm.

Einige Konvivialist:innen sprechen auch aus einer feministischen Perspektive.⁶⁸ Elena Pulcini vergleicht Konvivialismus in seiner Struktur und seinen Anliegen mit dem Feminismus. Sie bezeichnet beide als kritische, dekonstruktivistische Konzepte, die eine alternative Welt aufzeigen.⁶⁹ Den von den Konvivialist:innen problematisierten *homo oeconomicus* sieht sie als patriarchales Erbe.⁷⁰ Sie behandelt diese Verbindungslinie zwischen Konvivialismus und Feminismus auf der Basis einer Care-Ethik, die sie als zweite Phase des Feminismus darstellt.⁷¹

64 Vgl. S. Costa: *The Neglected Nexus*, S. 2.

65 In einem Vorwort charakterisiert Fromm Illichs Werk als «humanistic radicalism in its fullest and most imaginative aspect». Ivan Illich: *Celebration of Awareness. A Call for Institutional Revolution* (= Penguin Education), Harmondsworth: Penguin Books 1973, S. 11. Er sieht in Illichs Schriften einen Weg, neue Möglichkeiten aufzuzeigen und neue Denkweisen zuzulassen.

66 Frank Adloff: *Politik der Gabe. Für ein anderes Zusammenleben* (= Nautilus Flugschrift), Hamburg: Edition Nautilus 2018, S. 20.

67 Vgl. C. Alphandéry et. al.: *Manifeste convivialiste*, S. 36.

68 Siehe auch: F. Adloff: *Politik der Gabe*, S. 20.

69 «Dans les deux cas, il s'agit de perspectives radicales qui partent d'un regard critique et déconstructeur sur la civilisation occidentale et moderne et ses pathologies, pour ensuite dessiner des scénarios alternatifs et tracer, comme le dit le *Second Manifeste*, «des contours d'un autre monde possible», auquel fait écho une expression heureuse de Lea Melandri dans laquelle elle résume l'objectif du mouvement des femmes : «Modification du moi et modification du monde.» Elena Pulcini: «Féminisme et convivialisme», in: *Revue du MAUSS* Nr. 57 (2021), S. 39–46, hier S. 39, Herv. im Original.

70 Vgl. ebd., S. 40.

71 Sie formuliert dies im Anschluss an: Carol Gilligan: *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge: Harvard University Press 1983. Zudem

Das vorgeschlagene ethische Care-Paradigma ist inspiriert von den Werten der Vernetzung und der Affektivität, der Interdependenz und der Verletzlichkeit. Dies aber unter der Bedingung, Care zu rehabilitieren, indem «le soustraire à l'image patriarcale traditionnelle qui, tout en célébrant apparemment ses qualités, le réduit au stéréotype d'un altruisme sacrificiel qui «par nature» caractérise les femmes»⁷². Diese Form der Imagination von Care reduziert sie auf die Sphäre des Privaten. Pulcini fordert stattdessen, Care in die öffentliche Sphäre zu heben und sie als revolutionäre Lebensform zu definieren.⁷³

Konvivialismus, wie ihn Pulcini und Frank Adloff vertreten und wie er hier kurz skizziert wurde, verstehe ich daher nicht nur als politisches Programm, sondern auch als ein Narrativ, das einerseits den Mensch als *homo donator* und interdependentes Wesen analytisch erfasst, dies aber mit einer Emphase, die ebendiesen *homo donator* auch als Lebensform verwirklichen will. Es geht den Konvivialist:innen darum, eine Sprache und eine Wahrnehmung zu prägen, die zunächst zu einer Modifikation des Selbst und dann zu einer Modifikation der Mitwelt führt. Dabei ist vor allem auch die Mitwelt (Natur) als Lebensspenderin von Bedeutung.⁷⁴ Dieser Zugang wird in meiner Analyse relevant, indem ich den *homo donator* als erkenntnistheoretische Perspektive verwende, um zu rekonstruieren, wie die Beziehungsdynamiken in den Forschungsgegenden auch im Hinblick auf materielle Welten vor dem Hintergrund der Prekarität gestaltet werden. Die Materialität ist in meiner Studie vor allem auf Güter bezogen: Der Austausch von Gütern erzeugt ein Netz, in dem Freiwilligkeit, Erwartungen und Verpflichtungen in einem spannungsvollen Verhältnis stehen. Das Wechselspiel von Bedingtheit und Unbedingtheit als wesentliches Element von Konvivialität, welches an dieser Stelle nur kurz angedeutet werden kann, wird sich im Verlaufe der Analysen als wichtige Perspektive erweisen und dadurch plausibilisiert werden.

behandelt Pulcini das Thema vor dem Hintergrund der ökologischen Katastrophe, vgl. E. Pulcini: *Féminisme et convivialisme*, S. 45–46.

72 E. Pulcini: *Féminisme et convivialisme*, S. 41. Eigene Übersetzung: «es dem traditionellen patriarchalen Bild zu entziehen, welches indem es [l'image] offensichtlich seine [Care] Qualitäten feiert, es [Care] aber auf das Stereotyp eines aufopferungsvollen Altruismus reduziert, der «von Natur aus» Frauen charakterisiere».

73 Vgl. ebd.

74 Vgl. ebd., S. 39; F. Adloff: *Politik der Gabe*, S. 19–20.

1.3.5 Fazit

Eine empirisch informierte und kritisch engagierte Ekklesiologie, wie sie für diese Studie richtungsweisend ist, basiert auf der Analyse und Rekonstruktion von konkreten Gemeinden und Kirchen in ihren gesellschaftlichen und politischen Kontexten. Darüber hinaus ist sie theologisch motiviert und regt gleichzeitig dazu an, die eigenen (und fremden) oft auch unbewussten Visionen des Zusammenlebens kritisch zu reflektieren sowie eine ständige Selbstpositionierung zu pflegen und zu formulieren. Denn die Wahrnehmung und Beschreibung der Welt – und mit ihr der Kirche – stehen oft auch unbewusst vor dem Hintergrund dessen, wie wir sie bewusst oder unbewusst erstreben.⁷⁵ Somit hat das Konzept von Konvivialität als Heuristik eine doppelte Richtung: Es dient als Analysewerkzeug und als Sensibilisierung dafür, die eigene Welt-sicht und die eigenen Ideen bewusst zu machen und kritisch reflektiert zu bearbeiten. Dies ist in der vorliegenden Studie vor allem auch durch die gemeinsame Arbeit in der Forschungsgruppe und ein sorgfältiges methodisches Vorgehen realisiert worden.

Austauschdynamiken, auf welche in dieser Studie fokussiert wird, dienen als Analysekategorie für die Rekonstruktion von Theologien und Praktiken der Konvivialität an den jeweiligen Forschungsorten. Andererseits spiegelt das Verständnis von Konvivialität als Austausch auch ein Credo, wonach der Mensch immer in Beziehung mit anderen Wesen lebt: körperlich von der Nahrung abhängig, die er aus seiner Mitwelt erhält bzw. entnimmt; intellektuell, indem das Denken in einem geprägten Rahmen stattfindet; spirituell in einer Erfahrung der Verbundenheit, die über das eigene Selbst hinausragt und für manche auf Gott verweist, und emotional in Wechselbeziehungen durch das Zusammensein mit anderen und der Welt, die eine:n umgibt.

1.4 Gliederung der Arbeit

In Kapitel 2 führe ich in die Methodik ein, die diesem Dissertationsprojekt zugrunde liegt. Dabei fokussiere ich auf Analysewerkzeuge und Abläufe, die von besonderer Relevanz waren. Die Reflexive *Grounded Theory*-Methodologie wird vorgestellt, indem ich die Prozesse und Schritte im Kodierverfahren

75 Vgl. Amélie A.-A. Ekué: «Given for Us», in: The Ecumenical Review 74 (2022), S. 284–294, hier S. 286.

beschreibe, sowie weitere von mir berücksichtigte Forschungsstile: der autoethnografische Ansatz, die affektiv orientierte Interviewanalyse und die Situationsanalyse. Ich erläutere die Zusammenarbeit mit den Forschungspartner:innen und formuliere Überlegungen zu meiner Rollenreflexion und Positionierung im Forschungsfeld.

In Kapitel 3 werden die beiden Forschungsgemeinden vorgestellt. Im Fokus stehen die Bezugnahmen auf den Basler Kontext sowie die kirchliche Landschaft, die Öffnungsprozesse der Forschungsgemeinden für Menschen, die sich in die Schweiz bewegt haben, und Menschen in prekären Lebensverhältnissen sowie die strukturellen Gestaltungen in Bezug auf Leitung und Ressourcen.

In Kapitel 4 wird der Forschungsgegenstand der *prekären Lebensbedingungen* im Kontext der Schweiz eingeführt. Hier formuliere ich grundsätzliche Überlegungen zu und Definitionen von Prekarität sowie mein Verständnis von Prekarität, die ich auf den gesamten Lebenszusammenhang beziehe und nicht nur auf den ökonomischen Aspekt. Prekarität in Verbindung mit *doing migration* bildet aufgrund des Forschungsfeldes einen weiteren Schwerpunkt. In der zweiten Hälfte des 4. Kapitels gehe ich anhand des Sensibilisierungskonzeptes *dis/ablig religion* auf religiöse Deutungen von Prekarität in den Forschungsgemeinden ein.

In Kapitel 5 und 6 werden die Hauptkategorien der Analyse nach der Reflexiven *Grounded Theory*-Methodologie behandelt. Diese stehen unter der gemeinsamen Kategorie *Austauschdynamiken*.

In Kapitel 5 erarbeite ich nach einer Einführung zum Thema Sprachlichkeit narrative Praktiken und Translationsprozesse. Narrative Praktiken werden unter anderem als Aushandlung von Zugehörigkeit dargestellt. Die Translationsprozesse im Gottesdienst interpretiere ich als *translanguaging space*. Die Theologien der Forschungsgemeinden werden anhand der sprachlichen Austauschdynamiken darauf hin beleuchtet, wie sie sich in der sprachlichen Gestaltung des Zusammenlebens abbilden und wie sie wiederum selbst davon beeinflusst werden.

In Kapitel 6 werden die materiellen Austauschdynamiken behandelt, die sich im Rahmen verschiedener Rollen des Gebens und Nehmens in den Forschungsgemeinden zeigen. Dazu beziehe ich mich auf verschiedene Aspekte des Gabendiskurses, insbesondere auf die Frage nach der Gegenseitigkeit und die Frage der Bedingung in diesem Vorgang. Dass durch den Prozess des Gebens und Nehmens Bindungen entstehen können und dies in das Teilnehmen führen kann, bildet einen Schwerpunkt meiner Analyse. Die asymmetrische

Reziprozität im Forschungsfeld wird unter dem Aspekt der Ästhetik des Lebens beleuchtet.

In Kapitel 7 werden die Analysen und Interpretationen aus den vorhergehenden Kapiteln auf die Forschungsfragen hin zusammengefasst sowie Impulse für eine *prekaritätssensible Kirche* formuliert.

2. Methodologische Reflexion und methodisches Vorgehen

2.1 Hinweis zum Forschungsdesign

Empirische Forschung in der Praktischen Theologie hat unter anderem das Ziel, die Mitteilung des Evangeliums in den verschiedenen Handlungsfeldern und Sozialformen zu beleuchten. Gegenstand dieser Forschung sind die Glaubenszeugnisse der Forschungspartner:innen,¹ sowohl als narrativ und diskursiv verfasste Sinndeutungen, als auch im Praxisvollzug der sich begegnenden Menschen. Dabei sind die Daten «als voraussetzungsreiche komplexe Konstruktionen der Wirklichkeit zu verstehen»². Daher gilt zu beachten, auf welche Weise die Daten als Produkt der Forschung im gesamten Analyseprozess gewonnen werden, beginnend bei der Auswahl und Bestimmung des Feldes, der Formulierung der Forschungsfragen, der theoretischen Bezüge und der Wahl der Methodologie für die Art und Weise der Datenerhebung sowie deren Analyse und Interpretation. Ich als Forschungsperson mit meinen biografischen Bezügen und im Kontext der Wissenschaftscommunity,³ die mir als Diskussionspartnerin gegenübersteht, erachte mich dabei als ebenso relevant wie das Forschungsfeld und die theoretischen Bezugsrahmen.

Die beiden Forschungsgemeinden und ihre Kontexte werden für die Analyse als ein Forschungsfeld behandelt. Es handelt sich hier nicht in erster Linie um eine komparative Studie, die eine Rekonstruktion von zwei verschie-

1 Vgl. Stephanie Klein: «Empirische Theologische Forschung im Spannungsfeld von Humanwissenschaften, Theologie und Kirche», in: Tabitha Walther/Claudia Hoffmann/Andreas Heuser (Hg.), *Erfassen – Deuten – Urteilen. Empirische Zugänge zur Religionsforschung*, Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich 2013, S. 41–48, hier S. 46.

2 Ebd., S. 45.

3 Vgl. Franz Breuer/Petra Muckel/Barbara Dieris: *Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis*, Wiesbaden: Springer 2019, S. 86–87.

denen Gemeindemodellen zum Ziel hat. Vielmehr sollen unterschiedliche Ausdrucksformen in Theologien und Praktiken aufeinander bezogen werden, um gemeinsame Perspektiven auf kirchliche Sozialformen und Handlungsfelder zu finden, wobei die beiden Forschungsgemeinden ermöglichen, die bearbeiteten Themen zu nuancieren. Allerdings werden stellenweise die Besonderheiten und Unterschiede der Forschungsgemeinden explizit gemacht, wo diese eine besondere Deutung im Hinblick auf die Forschungsfrage ermöglichen. In der abschliessenden Interpretation wird stellenweise ein Vergleich gezogen. Die Forschungsergebnisse sind nicht repräsentativ, sondern im Bereich der mittleren Reichweite anzusiedeln. Damit verbleiben die Ergebnisse nicht nur im Raum des Speziellen, sondern sind für andere ähnliche Kontexte anschlussfähig.

2.2 (Reflexive) Grounded Theory-Methodologie

Die vorliegende Studie folgt dem Forschungsstil der Reflexiven *Grounded Theory-Methodologie*. Die *Grounded Theory-Methodologie* (GTM) ist den qualitativen Methoden aus der Sozialwissenschaft zuzuordnen. Sie umfasst ein breites Spektrum an analytischen Verfahren, die sich durch eine besondere Bezugnahme auf die Lebenswelt auszeichnen. Interaktionen in sozialen Feldern gehören zu ihren zentralen Untersuchungsbereichen. Die GTM ist auf Verstehen und Sinndeutung und damit im weitesten Sinne auf Theoriebildung, weniger aber auf das Zählen, Messen oder Überprüfen von Theorien ausgerichtet.⁴ Sie grenzt sich durch ihre reflexive und hermeneutische Arbeitsweise beispielsweise von der Inhaltsanalyse ab.⁵ Dabei teilt sie sich mit dieser das Kodiervverfahren, welches aber aufgrund epistemologischer Differenzierungen anders strukturiert ist, vor allem in Bezug auf den Zeitpunkt des Einbezuges von theoretischen Konzepten, welche auch Sensibilisierungskonzepte genannt werden.⁶ Im Kodiervverfahren der GTM werden die Daten in Segmente unterteilt und diesen vorläufige Bezeichnungen, Codes, zugewiesen. Die:der Forscher:in stellt fest, ob Codes, die aus einer Datenquelle

4 Vgl. ebd., S. 2.

5 Für eine Einführung zur Inhaltsanalyse siehe: Philipp Mayring: *Qualitative Inhaltsanalyse Grundlagen und Techniken* (= Beltz Pädagogik), Weinheim: Beltz 2010.

6 Für eine differenzierte Darlegung der erkenntnistheoretischen Grundlegung der GTM siehe: F. Breuer/P. Muckel/B. Dieris: *Reflexive Grounded Theory*, S. 37–62.

stammen, auch an anderer Stelle auftauchen und arbeitet deren Eigenschaften heraus. Die zusammenhängenden Codes werden dann zu dauerhafteren und analytisch anspruchsvolleren Kategorien verdichtet, die schliesslich in einer Analyse im Kontext der jeweiligen Disziplin verortet werden. Ziel der GTM ist es, aus den Codes und den Kategorien, die in der Analyse in einen theoretischen Rahmen integriert wurden, eine substantielle Theorie, *Grounded Theory*, zu einem bestimmten Phänomen zu generieren.⁷

Bei der Reflexiven *Grounded Theory*-Methodologie (RGTM) wiederum wird die «*Subjektivitäts-Charakteristik* wissenschaftlicher Erkenntnis»⁸ besonders hervorgehoben und in das Verfahren integriert. Damit wird auch die «*Erkenntnis-Objektivität* [...] in Zweifel gezogen»⁹. Das heisst, für die RGTM ist von einer spiralförmigen hermeneutischen Erkenntnisbewegung auszugehen. Aufgrund einer kontrollierten Reflexion der Präkonzepte wird in der Analyse und Interpretation das Phänomen kontextualisiert und diesem sinnhaft eine Deutung zugewiesen. Dadurch werden die Präkonzepte modifiziert und erweitert, was wiederum in den nächsten Analysedurchgang Eingang findet.¹⁰ Dabei wird auch der «leibhaftigen Forschungsinteraktion»¹¹ besonders Rechnung getragen, also den Resonanzen als Forscher:in im Forschungsfeld:

«Wir interagieren, balancieren und kommunizieren in fließender Bewegung, Rhythmik und Verwobenheit mit unseren Untersuchungspartnerinnen, den Feld-Akteuren. Diese Seite des Forschungsprozesses kann methodisch genutzt und theoretisch produktiv gemacht werden.»¹²

Für den Einbezug dieser Aspekte habe ich vor allem den autoethnografischen Forschungsstil sowie die Arbeit mit Interviews im Rahmen einer affektsensiblen Analyse gewählt (siehe 2.4.2 Die Affektive Dimension der Interviews). Im Folgenden lege ich dar, wie ich den Forschungsprozess genau gestaltet habe.

7 Vgl. Adele E. Clarke: «Situational Analyses. Grounded Theory Mapping After the Post-modern Turn», in: *Symbolic Interaction* 26 (2003), S. 553–576, hier S. 557.

8 F. Breuer/P. Muckel/B. Dieris: *Reflexive Grounded Theory*, S. 11, Herv. im Original.

9 Ebd., Herv. im Original.

10 Vgl. ebd., S. 55.

11 Ebd., S. 114.

12 Ebd.

2.3 Zusammenarbeit mit den Forschungspartner:innen und Selbstreflexion

2.3.1 Rollenreflexion und Positionierung

Für den Kontakt mit den Forschungspartner:innen ist meine eigene Rolle und Person von grosser Relevanz. Meine Biografie und meine Persönlichkeit stellen Potenzial und Begrenzung bereit. Dazu zählt, dass ich als Theologin von den meisten einerseits als Gläubige und andererseits als Person mit einem akademischen Werdegang wahrgenommen werde. Dies äussert sich unterschiedlich: Während einige meinen persönlichen Glauben genau einordnen wollten («Are you born again?»), betrachteten andere mich als verlässliche Ansprechperson für heikle theologische Fragen («Ist der Schöpfungsbericht aus der Bibel wahr?»). Die Gespräche mit den Forschungspartner:innen waren für mich auch immer eine Form von Beziehungsgestaltung und eine Vertrauensfrage. Die Datenerhebung erforderte von mir auch die Teilnahme an sozialen und religiösen Praktiken, von denen mir einige näher waren als andere. Dabei zeigte sich für mich im Laufe der Forschung, dass das Feld auch einen Einfluss auf mich hat und mich verändert.¹³ So reflektierte ich in einem Protokoll, wie ich es erlebt hatte, als ich aufgefordert wurde, für die Beiträge, die im Laufe eines Bibelabends geteilt wurden, in Form von Dank und Bitte zu beten. Insgesamt ist der Forschungsprozess also an mich als ganze Person gebunden. Nebst meiner religiösen Biografie sind natürlich weitere Aspekte meines Lebens zu ermes- sen, zum Beispiel wie ich aufgrund meiner Rolle als Mutter wahrgenommen wurde.

Nicht zuletzt ist von Bedeutung, dass ich in der Schweiz geboren und aufgewachsen bin. Damit gehöre ich im Kontext der Forschungsgemeinde zu einer bestimmten Gruppe. Es handelt sich hierbei um eine Gruppenzugehörigkeit, nämlich die der Nationalität, die weitreichende Konsequenzen haben kann und wenig flexibel ist. Dies prägt nicht nur meine eigene beschränkte Möglichkeit Situationen nachzuvollziehen, sondern auch meine Adressierung im Feld, wenn Personen mir zu- oder absprachen, dass ich als

13 Boll beschreibt es so: «I argue that the ethnographic self is not just the object and agent of the research process but also its *product*.» Tobias Boll: «Meet «Me» in the Field(-Notes). The Selves and Self-Relations of Autoethnography», in: *Qualitative Inquiry* 30 (2024), S. 674–683, hier S. 674, Herv. im Original.

sogenannt gebürtige Schweizerin richtiges Leiden nicht nachvollziehen könne (vgl. NCF > Interview mit Yel; Mitenand > Interview mit Deborah).

Die Auseinandersetzung mit der eigenen Rolle und der Positionierung im Feld hat sich während der Analyse gewandelt und kann in unterschiedlichen Phasen unterschiedlich intensiv erscheinen. Wesentlich ist m. E., den Prozess der Selbstwahrnehmung kontinuierlich zu durchlaufen.

2.3.2 Vertrauensbeziehung und Einverständnis der Forschungspartner:innen

In meinem Forschungsfeld hat sich gezeigt, dass die datenschutzrechtlichen Richtlinien aufgrund der notwendigen Unterzeichnung eines Einverständnisses stellenweise auch zu einer Hürde werden können. Hier sind Fragen der Forschungsethik in verschiedene Richtungen zu erwägen. Die Einwilligung erfolgt aufgrund einer zustande gekommenen Beziehung, die auf der Transparenz und Vertrauenswürdigkeit von mir als Forscherin beruht. Der rechtliche Aspekt einer Datenschutzerklärung kann zu einer Verschiebung dieser Beziehung und einer Hierarchisierung führen. Zudem kann der einmalige Akt der Unterzeichnung darüber hinwegtäuschen, dass das Einverständnis eine Frage der Beziehung und damit eine konstante Aufgabe ist. Insbesondere für Menschen im Asylverfahren oder Menschen, die mit keiner der zur Verfügung gestellten schriftlichen Sprachen (Deutsch, Englisch, Französisch, Italienisch) ausreichend vertraut sind, stellt eine Einverständniserklärung, die unterzeichnet werden muss und einem gewissen juristischen Sprachduktus folgt, ein grosses Hindernis dar. Hier waren teilweise mehrere Vortreffen nötig, bevor ein Interview zustande kommen konnte.

2.4 Daten: Korpus, Erhebung und Analyse

Mein Datenkorpus umfasst 33 Interviews und 60 Protokolle aus der Teilnehmenden Beobachtung. Hinzu kommen verschiedene Dokumente in digitaler Form (Fotos, Homepages etc.) sowie gedruckte Medien in Form von Flyern, Liturgieblättern und Zeitschriften. Im Falle des Mitenand sind es zusätzlich drei von Forschungspartner:innen über Jahre hin angelegte und mir zur Verfügung gestellte Ordner mit Erinnerungen und Materialien zur Geschichte und Entwicklung. Die Daten aus den Interviews und die Daten aus der Teilnehmenden Beobachtung wurden mit demselben Kategoriensystem kodiert. Ausgewählte

Dokumente wie Flyer, Fotos und Zeitschriften wurden ergänzend hinzugezogen, jedoch nicht kodiert.

Für die Beschreibung der Datenerhebung und Datenanalyse möchte ich einige Besonderheiten im Hinblick auf die Interviews, die Protokolle und die Kodierverfahren erläutern.

2.4.1 Die beobachtende Teilnahme

Die *beobachtende Teilnahme* stellt eine leichte Verschiebung zur Teilnehmenden Beobachtung dar und ist im Rahmen meiner Studie besonders darauf ausgerichtet, Dynamiken der Vergemeinschaftungen und Differenzbeschreibungen zu erfassen. Zentral wurde für mich aber immer wieder meine Begrenzung, allein aufgrund von Beobachtbarem (z. B. Körperhaltungen und Mimik) auf dahinterliegende Gefühle und Affizierungen zu schliessen. Deswegen habe ich unter Einbezug von Erkenntnissen aus dem autoethnografischen Ansatz das eigene Erleben und das eigene Selbst in den Analyseprozess einbezogen.¹⁴ Ich verstehe meine Studie nicht als Autoethnografie, sondern habe lediglich Aspekte dieses Forschungsstils genutzt. So bilden einige Ergebnisse aus der autoethnografischen Analyse einen Einstieg in den Datenkapiteln (siehe 5.2.1 bzw. 6.1.1 Autoethnografische Reflexion).

Im Rahmen des autoethnografischen Forschungsstils wurde ich als Forscherin selbst zum Subjekt und Objekt der Forschung. Gemäss dieses Ansatzes verstehen sich Forschende als Werkzeug, um etwas über einen grösseren Zusammenhang auszusagen. Dabei ist gemäss Tobias Boll eine beständige Schwingbewegung gegeben, «between familiarization and alienation with the field (and one's self) that is necessary for analytic and reflexive ethnography»¹⁵. Beim autoethnografischen Stil handelt es sich ausdrücklich nicht um eine Autobiografie, sondern der:die Forscher:in wird erkenntnisgewinnend in die verschiedenen Phasen (d.h. Datenerhebung, Analyse und Interpretation) involviert. Der privilegierte Zugang zum eigenen subjektiven Erleben in den sozialen Praktiken im Feld wird dabei genutzt und die Gedanken, Emotionen, Erfahrungen und Aktivitäten der Forschenden werden in Daten umgewandelt.¹⁶

14 Siehe: Tobias Boll: Autopornografie. Eine Autoethnografie mediatisierter Körper (= Qualitative Soziologie, Band 25), De Gruyter 2017.

15 T. Boll: Meet Me, S. 675.

16 Vgl. ebd., S. 677.

Leon Anderson benennt fünf Bestandteile der analytischen Autoethnografie.¹⁷ Er geht dabei von einem Ideal des Ineinanderfallens von Feldakteur:in und Forscher:in aus, was er als «complete member researcher» (CMR) bezeichnet.¹⁸ Entweder geschieht dies durch eine Transformation (*conversion*) während einer längeren Teilnahme in einem Feld oder durch die Nutzung eines bereits bestehenden Mitgliedsstatus aufgrund einer sozialen Identität. Dieser Mitgliederstatus dient dem Ziel, Wissen und Erfahrungen gewissermaßen aus erster Hand zu gewinnen.¹⁹ Weiter beschreibt Anderson die analytische Reflexivität, die insbesondere auch die Reziprozität zwischen der Forscher:in und dem:der Forschungspartner:in bedenkt.²⁰ Zudem erhöht dieser Stil die Sichtbarkeit der Forscher:in im Dialog mit den Forschungspartner:innen im Text, was vor dem Hintergrund der Krise der Repräsentation²¹ erstrebenswert ist.²² Zentral für die analytische Autoethnografie ist auch das Verständnis der Daten als Spiegelung eines sozialen Phänomens, aber auch als Abbildprodukt des theoretischen Bezugsrahmens, der von der Forschungsperson in die Daten eingebracht wird.²³

Die teilnehmende Beobachtung im Feld war von ständiger Positionierung und Aushandlung geprägt. Es geht nicht um einen gleichbleibenden Status, da sich die Aspekte des Teilnehmens, Beobachtens, Involviertwerdens bzw. des Sich-aktiv-Involvierens dabei zyklisch abwechseln.²⁴ Hier war für mich von entscheidender Bedeutung, an welchen Praktiken ich mich wie stark beteiligen konnte oder wollte und welche Irritationen sich dabei zeigten. Diese Brüche konnten mir in der Analyse Hinweise darauf geben, wie Zugehörigkeiten und Vergemeinschaftungen im Feld ablaufen. Das erfordert,

17 Vgl. Leon Anderson: «Analytic Autoethnography», in: *Journal of Contemporary Ethnography* 35 (2006), S. 373–395, hier S. 378. Die analytische Autoethnografie wird in Andersons Artikel abgrenzend zur evokativen Autoethnografie eingeführt.

18 Vgl. ebd., S. 379

19 Eine kritische Reflexion dazu bietet Boll: «This membership, however, is always only one in a series of memberships, and especially in late modern societies membership to social groups or categories must be understood as multiple and the self as *fragmented*.» T. Boll: *Meet Me*, S. 674. Herv. im Original.

20 Vgl. L. Anderson: *Analytic Autoethnography*, S. 382.

21 Siehe: James Clifford/George E. Marcus: *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, Berkeley, Calif: University of California Press 2010, 1986.

22 Vgl. L. Anderson: *Analytic Autoethnography*, 383–384; 386.

23 Vgl. ebd., S. 387.

24 Vgl. T. Boll: *Meet Me*, S. 676.

mein «Ich» bewusst in die Protokolle einzuarbeiten, und zwar mit all meinen Affizierungen, Irritationen und Gedankenwelten – und dies möglichst ohne Selbstzensur. Es ist entscheidend zu beachten, was ich aus Gründen von Eigen- und Fremdscham oder Pietät lieber nicht aufschreiben wollte. Daher habe ich teilweise auch meine Aversionen, mein Berührt- oder Überfordert-sein sowie mein Flow-Erleben in der religiös-sozialen Praxis notiert. Es ging mitunter um scheinbare Kleinigkeiten, denn es geht ja nicht nur um die Frage, ob ein Aspekt etwas mit meiner Forschungsfrage zu tun hat, sondern auch um den Einfluss auf mein Erleben in der Teilnehmenden Beobachtung. Ebenso wichtig war für mich, die Praxis des uneigentlichen Sprechens beim Protokollieren zu beachten, des Schreibens in «...». Der Impuls Anführungs- und Schlusszeichen zu setzen, weist oft auf ein Unbehagen oder eine abweichende Meinung von mir als Forscherin mit der Praxis oder der Theologie im Feld hin. Zum Beispiel geht es um die Bezeichnungen von Menschengruppen oder die religiösen Sinndeutungen von Erfahrungen. Es geht aber auch um von mir wahrgenommene Machtasymmetrien, die aus Sympathie mit dem Feld (*going native*) von mir lieber unprotokolliert bleiben oder zumindest verschleiert werden wollten.

Auf zwei wesentliche Aspekte des autoethnografischen Stils möchte ich abschliessend hinweisen. Die Möglichkeit, mein eigenes Erleben auch in seiner Widersprüchlichkeit zu protokollieren, war für mich ein Weg, besser mit dem Aspekt der Aneignung gegenüber dem Forschungsfeld umzugehen. Hierbei stellt sich die Frage nach der epistemischen Deutungsmacht: Wer darf über wen schreiben? Mich selbst zu involvieren, heisst damit nicht nur über «sie» zu schreiben, sondern auch über «mich» oder über «uns». ²⁵ So ist also – auch wenn nicht in all meinen Interpretationen das «Ich» verbalisiert ist – doch immer eine Aussage über mich enthalten. Genauso entscheidend ist aber auch, wie ich mit Boll und Anderson und gezeigt habe, die Distanzierung zum Feld, zu dessen Deutungen und Praktiken. Hierfür ist m. E. die Analyse in Interpretationsgruppen von Bedeutung, die diesen Schritt der Distanzierung durch Hinterfragung verstärken können (siehe 2.4.4 Das Forschen im Team).

25 Dieser Analyseschritt wurde insbesondere in Memos zu den Protokollen der Teilnehmenden Beobachtung erarbeitet. Siehe exemplarisch: Memo «Was tust du? Die Forscherin-Antwort» zu Mitendan > Protokoll 12, Teamsitzung, 1. Januar 2021, Memo «Teilnahme – die Erkenntnis zu «mein Gebet» zu Mitendan > Protokoll OekFeWoZinal, 8. bis 15. Oktober 2022.

2.4.2 Die affektive Dimension der Interviews

Die Interviews habe ich als episodische Leitfadeninterviews geführt. Hierzu habe ich mit wenigen Impulsfragen (in der Regel drei bis fünf) Erzählungen angeregt und diese dann im Gespräch mit den Forschungspartner:innen vertieft. Die Audioaufnahmen der Interviews wurden transkribiert und dabei teilweise von Schweizer Dialekten in die Deutsche Standardsprache übertragen. Englische und französische Teile wurden nicht standardisiert. Auch wurden die Interviewtranskripte nicht geglättet, sondern enthalten den sprachlichen Stil des frei gesprochenen Dialogs. In den Transkripten, die in dieser Arbeit zitiert werden, sind Pausen mit je einem Punkt pro Sekunde in Klammern gekennzeichnet, längere Pausen mit numerischer Angabe und der Abkürzung «Sek.» in Klammern. Unverständliche Teile sowie lautliche Äusserungen (z. B. lachen) wurden ebenfalls in Klammern gekennzeichnet. Unverständliche Wörter oder Passagen werden mit «(unv.)» markiert. Wenn möglich wird das vermutete Wort mit Fragezeichen in Klammern angegeben. Betonte Worte werden mit Majuskeln geschrieben. Durch diese Angaben und den Verzicht auf Glättung der Sprache ist es möglich, bei der Auswertung und Interpretation verschiedene Aspekte miteinzubeziehen.

Die affektive Dimension in der Interviewsituation ist ebenso wie der autoethnografische Stil m. E. von Bedeutung für die Analyse, die Methodologie hierzu entwickelt sich allerdings erst.²⁶ Die Aussagen, die die Interviewpartner:innen machen, sind nie losgelöst von mir als ihrem Gegenüber und davon, wie sie mich wahrnehmen oder von mir wahrgenommen werden wollen, zu betrachten (siehe 5.1 Austausch und Gegenüberschaft). Folgende Beobachtung war für mich zentral: Auch wenn ich weder die Frage nach der Frömmigkeit noch nach dem Asylstatus (ausser dies wurde in einem vorangehenden Gespräch bereits benannt) noch nach Kritik den Forschungsgemeinden gegenüber stellte, waren dies doch Themen, die mir immer wieder aufgefallen sind. Beispielsweise gewann ich bei einigen Interviewpartner:innen den

26 Vgl. Manuela Beyer/Anna-Sophia Küster: «Zur affektiven Dynamik in Interviews mit Sexarbeitenden», in: Sozialer Sinn 23 (2022), S. 17–47, hier S. 18; Bilgin Ayata/Cilja Harders/Derya Özkaya/Dina Wahba: «Interviews as Situated Affective Encounters. A Relational and Processual Approach for Empirical Research on Affect, Emotion and Politics», in: Antje Kahl (Hg.), *Analyzing Affective Societies. Methods and Methodologies*, Abingdon Oxon, New York NY: Routledge 2019, S. 63–77.

Eindruck, dass sie sich mir gegenüber als «gute Christ:innen» bzw. «gut integrierte Migrant:innen» (siehe 4.2.2 Prekarität und *doing migration*) zeigen wollten, genauer gesagt als das, wovon sie dachten, was ich darunter verstehe. Diese Äusserungen als emotionale und affektive Prozesse zu verstehen ist wesentlich, um das Interview als soziale Interaktion zu rekonstruieren,²⁷ denn alles, was gesagt wird, hat mit verschiedenen Aspekten zu tun. Dabei können unterschiedliche Fragen wichtig sein. Für meine Forschung erschienen mir besonders zwei Dimensionen zentral: Zunächst ist es wichtig, soziale Positionierungen kritisch mitzubedenken und sensibel dafür zu sein. Affizierungen wie Scham, Ressentiments, Zuneigung oder Mitleid sind «als situative Aktualisierung bzw. Verhandlung sozialer Ungleichheiten»²⁸ zu betrachten. Ebenso sind Aushandlungsprozesse von Zugehörigkeit zu sozialen und religiösen Gruppen von Bedeutung. Assonanzen und Dissonanzen können insbesondere in meinem Forschungsfeld auch in unterschiedlichen theologischen Positionierungen vorliegen. Diese wurden teilweise im Vorfeld in vorbereitenden Gesprächen diskutiert, oft auch auf Initiative der Interviewpartner:innen, und das schien die Vertrauensbildung zu fördern. Ein weiterer Aspekt ist, dass ich einerseits das Vokabular der Forschungspartner:innen übernehmen wollte, andererseits dieses teilweise aber auch nicht meinem Vokabular entsprochen hat, was sodann in manchen Passagen zu bemerken ist.²⁹

Es wurden auch Äusserungen getätigt, die rassistisch oder diskriminierend waren. Einerseits wollte ich als Interviewerin offen bleiben und die Vertrauensbeziehung erhalten, andererseits kann es auch meine Einstellung gegenüber der:dem Interviewpartner:in verändern und muss daher bewusst reflektiert werden:

«Die Forschende hingegen ist aufgerufen, sich selbst in der Interviewsituation als offen oder besonders aufgeschlossen gegenüber der jeweiligen Er-

27 Vgl. M. Beyer/A.-S. Küster: Zur affektiven Dynamik in Interviews, S. 18. Siehe auch: Eugster-Schaetzle, Tabea Rebekka; Ghiretti, Luca, Ketges, Lisa; Meyer, Esther Maria; Weber Rahel: «Affektivität in der empirischen Theologie und Religionsforschung», in: Theologische Zeitschrift 79/3 (2023), S. 195–236.

28 Ebd., S. 19.

29 Ein Beispiel hierfür ist folgende Passage: I: «And are there also experiences (räuspert sich) with God, which took place here or which for you are connected to this place and this church?» (Mitenand > Interview mit Deborah).

zählperson zu inszenieren. Dies kann allerdings leicht in eine Haltung münden, die an das Phänomen des white-saviorism [...] erinnert.»³⁰

Als Interviewerin bin ich demnach auch immer mit *Affektmanagement*, «also der gezielten Wahrnehmung, Navigation und Beeinflussung von Gefühlslagen, Atmosphären und Stimmungen in sozialen Kontexten»³¹, beschäftigt. Das gelingt jedoch nicht immer gleich gut und kann beim Kodieren dann auch dem anderen Ich, dem der Analytikerin, vor Augen geführt werden. «Affektive Dynamiken wie Sympathie und Antipathie, Vertrauen und Misstrauen, Anspanntheit und Gelöstheit»³² können in einem Interview sowohl fruchtbar als auch hinderlich sein, manchmal werden sie transformiert durch ein Gespräch, manchmal treten sie erst in dessen Verlauf auf. Jedenfalls ist auch die Vorgeschichte entscheidend. All dies gilt es im Analyseprozess zu bedenken. Dazu habe ich folgende Techniken angewendet: Ich habe nach den Interviews kurze Memos verfasst. Ich habe teilweise während der Kodierung der Transkripte noch einmal wichtige Stellen abgehört und mich erinnert. Zudem habe ich – sofern vorhanden – das Protokoll der Teilnehmenden Beobachtung nochmals konsultiert, beispielsweise wenn ein Interview im Anschluss an einen Gottesdienst stattfand, und so versucht meine Stimmung und gegebenenfalls auch die des Gegenübers nachzuvollziehen.

Zu meinem Datenkorpus gehören Interviews, die von meiner Forschungskollegin Claudia Hoffmann geführt wurden, welche im Projekt *Conviviality in Motion* eine Querschnittsstudie zu *interreligiösen Kontaktzonen* geleistet hat. Bei diesen Interviews erhält die affektive Dimension also ein anderes Gewicht. Für die Analyse dieser Interviews war auch entscheidend, ob eine Video- oder nur eine Audioaufzeichnung vorlag und wie gut ich die interviewte Person kenne. Zudem konnte ich auf die Notizen zur Interviewsituation meiner Forschungskollegin zurückgreifen. Trotzdem konnten die *affective arrangements* bei diesen Interviews weniger stark in die Analyse miteinbezogen werden.

30 M. Beyer/A.-S. Küster: Zur affektiven Dynamik in Interviews, S. 26. Die Autorinnen verweisen auf: Cole 2012 und Gomez 2021.

31 Ebd., S. 20.

32 Ebd., S. 23.

2.4.3 Die Kodiervverfahren

Eine Besonderheit der GTM ist, dass mit dem Kodiervverfahren begonnen wird, sobald die ersten Daten vorliegen.³³ Der RGTM folgend habe ich mein Kodiervverfahren in verschiedene Etappen gegliedert, die aber auch überlappten oder wiederkehrten, wenn ich etwa zu vorhergehenden Phasen zurückgekehrt bin. In der Phase des offenen Kodierens werden kleine portionierte Datenssegmente mit verschiedenen Deutungsweisen betrachtet und mit abstrahierenden Begriffen, Codes, versehen.³⁴ Hilfreich hierbei sind die klassischen W-Fragen: Wer hat wann was wie womit und warum getan? Die Codes werden dann in Kategorien zusammengefasst und sortiert. Das offene Kodieren wird durch Abfassen von Memos begleitet, in denen freies Schreiben, Entwickeln und Strukturieren von Ideen stattfinden kann. Die Arbeit in Interpretationsgruppen war dabei von besonderer Bedeutung für mich. Einerseits fand dies innerhalb einer relativ konstanten Zusammensetzung statt, der *Conviviality in Motion*-Forschungsgruppe. Diese Konstellation war von besonderem Gewinn, da wir einen gemeinsamen Methodenzugang sowie Sensibilisierungskonzepte teilen und über die Zeit hinweg Kenntnis der jeweils anderen Forschungsfelder etabliert werden konnte. Somit wurde die Analyse nicht nur durch weitere Perspektiven auf das eigene Datenmaterial, sondern auch die eigene Analyse durch die Arbeit mit «fremdem», aber gleichzeitig vertrautem Datenmaterial angereichert. Andererseits stellte ich meine Daten mehrfach in interdisziplinären Workshops im Rahmen von Datasessions zur Diskussion und profitierte so von weiteren Interpretationszugängen.

Während das offene Kodieren die Daten aufbricht, werden diese beim axialen Kodieren wieder zusammengefügt, indem die Beziehungen zwischen den Kategorien herausgearbeitet werden.³⁵ Im Mittelpunkt steht das untersuchte Phänomen, welches anhand der Kategorien in Bezug auf ihre Bedingungen konkretisiert wird, die Interaktionsstrategien, welche Menschen in Bezug auf das Phänomen verwenden, und die daraus resultierenden Konsequenzen. Diese Felder lassen sich im Kodiervparadigma zusammenfassen.³⁶ Die Arbeit mit diesem bietet den Vorteil, dass auch zuvor wenig beachtete Aspekte wie etwa strukturelle Bedingungen in den Blick kommen und das

33 Vgl. A. E. Clarke: *Situational Analyses*, S. 557.

34 Vgl. F. Breuer/P. Muckel/B. Dieris: *Reflexive Grounded Theory*, S. 269.

35 Vgl. ebd., S. 280.

36 Vgl. ebd.

Modell dazu anleitet, die Daten in Form der Codes und Kategorien klar zu strukturieren. Andererseits kann die Stringenz dieses Verfahrensschritts zu Einseitigkeit verleiten, da Dynamiken und Ambivalenzen oftmals nicht eindeutig zugeordnet werden können. Vor diesem Hintergrund habe ich nicht als durchgehende Methode, aber im Sinne einer punktuellen Ergänzung neben dem Kodierparadigma das *Mapping*-Verfahren der Situationsanalyse³⁷ nach Adele E. Clarke³⁸ angewendet. Die Situationsanalyse nimmt eine leichte Verschiebung vor und fokussiert nicht wie die klassische GTM auf einen *basic social process* und damit auf soziale Handlungen, sondern erweitert den Blick auf den Kontext der Aushandlungen in Diskursen und sozialen Welten. Die verschiedenen Kartierungen verfolgen folgende Absicht:

«These methodological innovations allow researchers to draw together studies of discourse and agency, action and structure, image, text and context, history and the present moment—to analyze complex situations of inquiry. [...] They are intended as supplemental approaches to traditional grounded theory analyses that have centered on the framing of action over time as basic social processes.»³⁹

Eine *situational map* wird dabei in mehreren Stufen erarbeitet. In einer *messy situational map* werden zunächst alle analytisch relevanten menschlichen und nicht menschlichen, materiellen und symbolisch-diskursiven Elemente einer bestimmten Situation dargestellt, und zwar ungeordnet. Anschliessend werden die Kategorien in einer geordneten *situational map* dargestellt, zum Beispiel anhand folgender Felder: individuelle menschliche Akteur:innen, Aktanten, kollektive menschliche Akteur:innen, implizierte bzw. stumme Akteur:innen und Aktanten, diskursive Konstruktionen, politische und ökonomische Elemente, soziokulturelle und symbolische Elemente, zeitliche Elemente, räumliche Elemente, zentrale Themen und verwandte Diskurse.⁴⁰

37 Siehe: Ursula Offenberger: «Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis», in: Sozialer Sinn 20 (2019), S. 405–411.

38 Clarke entwickelte ihre Methode insbesondere vor dem Hintergrund des *postmodern turn* und einem feministischen Zugang. Siehe: Adele E. Clarke/Carrie Friese/Rachel Washburn: *Situational Analysis. Grounded Theory After the Interpretive Turn*, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC, Melbourne: SAGE 2018.

39 A. E. Clarke: *Situational Analyses*, S. 554.

40 Für eine Darstellung nach Clarke siehe: ebd., S. 564.

Zentral an diesem Verfahren ist die *relational analysis*. Dazu wird jedes Element der Reihe nach betrachtet und in Beziehung zu jedem anderen Element auf der Karte gesetzt. Der Vorteil dieses Schrittes besteht m. E. darin, dass von Hand mit Stift und Papier auf einem Tisch oder noch besser am Boden sitzend gearbeitet wird und dadurch (für mich) eine eher intuitive Arbeitsweise gegeben ist als mit technischen Hilfsmitteln. Hier wird nun jedes Element eingekreist, durch eine Linie mit allen anderen Elementen verbunden und dabei wird die Art der Beziehung durch die Beschreibung dieser Linie spezifiziert. Das ist eine aufwendige Arbeit und es mögen teilweise absurde Verbindungen entstehen. So kann aber gerade auch das scheinbar weit Auseinanderliegende verbunden werden, und die kreative Arbeit mit den Daten bereichert die eher systematische Arbeit des Kodierparadigmas.⁴¹ Die *situational analysis* bietet noch weitere Verfahrensschritte, die ich allerdings nicht angewendet habe, da sie für mich im Kontext der Forschungsgruppe nicht relevant oder realisierbar waren. Dies steht in Übereinstimmung damit, dass sich diese Methode ausdrücklich als Möglichkeit versteht, als Teilaspekt eines Projekts einen frischen Blick auf die Daten zu eröffnen.⁴² Die experimentelle Arbeit mit dem *Mapping*-Verfahren hat vor allem dazu beigetragen, dass ich die diskursive Aushandlung von prekären Lebensbedingungen im Feld besser eruieren konnte, vor allem in Bezug auf Materialitäten, Symboliken und Handlungen. Die zentrale soziale Interaktion des Teilnehmens wurde so akzentuierter und trug zum Herausbilden der Hauptkategorie *Austauschdynamiken* bei.

In der klassischen GTM, wie sie auf Barney Glaser und Anselm Strauss zurückgeht, folgt auf das axiale Kodieren das selektive Kodieren. In dieser Etappe wird eine, und zwar nur eine Schlüsselkategorie bestimmt, mit welcher sich die gesamte Feldlogik darstellen lässt. Im Rahmen der RGTM ist dieser Schritt allerdings hinterfragbar:

«Beim [sic] diesem Postulat handelt es sich um eine *apriorische* Setzung, die sich nicht mit der Idee der Datenbegründetheit (Emergenz) rechtfertigen lässt. Vielmehr ist sie – bezogen auf das thematische Gegenstandsfeld – völlig *willkürlich*. Für manche Modelltypen erscheint das Postulat fragwürdig oder unpassend.»⁴³

41 Vgl. ebd., S. 569.

42 Vgl. ebd., S. 560.

43 F. Breuer/P. Muckel/B. Dieris: Reflexive Grounded Theory, S. 286, Herv. im Original.

In meiner Studie habe ich mich für zwei Schlüsselkategorien entschieden, die in den Kapiteln 5 und 6 dargelegt werden. Diese beiden Kategorien lassen sich unter der gemeinsamen Kategorie *Austauschdynamiken* zusammenfassen.

2.4.4 Das Forschen im Team

Da die von mir durchgeführte Studie im Rahmen eines Forschungsprojektes stattfand, sind auch besondere Bedingungen für die Analyse gegeben. So war meine Forschungsfrage nicht nur vom Feld abhängig, sondern auch vom grösseren Zusammenhang des Projektes. Wesentlicher Aspekt der Arbeit in der Forschungsgruppe war die Erarbeitung eines gemeinsamen heuristischen Modells aufgrund des geteilten Sensibilisierungskonzeptes. Forschung zu Konvivialität in kirchlichen Gemeinschaften bildete die gemeinsame Basis. Dabei bot sich durch die gemeinsame Erarbeitung von theoretischem Rahmen, Methodik und Datenanalyse eine intersubjektive Anreicherung, die den gesamten Prozess der Forschung prägte. Im Sinne der RGTM verwendeten wir das Konzept *Konvivialität* zur Sensibilisierung im Forschungsprozess und arbeiteten gemeinsam anhand unserer Datenanalysen an einem Modell von *doing conviviality*. Weitere theoretische Bezüge wurden gemäss ihrer Relevanz für meine Fragestellung berücksichtigt.

3. Forschungsfeld

Die beiden Forschungsgemeinden¹ sind weder traditionelle volkskirchliche Gemeinden noch gehören sie einer freikirchlichen Denomination an. Die NCF lässt sich in das Phänomen der non-denominationellen evangelikalen Freikirchen und Gemeinden und das Mitenand sowohl in das Phänomen der *fresh expressions of church*² als auch in das Feld Ökumene einordnen. In diesem Kapitel werden die Gemeinden anhand zentraler Merkmale erfasst. Zunächst wird der geografische Kontext kurz skizziert und anschliessend werden die beiden Forschungsgemeinden hinsichtlich ihrer geschichtlichen Entwicklung beschrieben sowie die strukturellen Themen der Leitung, Ressourcen und Vernetzung. Dies bildet die Basis für die Analysen von Theologien und Praktiken in den folgenden Analysekapiteln (siehe 4. Prekär zusammenleben, 5. Sprachliche Austauschdynamiken, und 6. Materiell-präsentische Austauschdynamiken). Zu beachten ist, dass die Rekonstruktion zu einem grossen Teil aus den Interviews mit den Forschungspartner:innen hervorgeht und somit auch deren Sicht widerspiegelt. Ergänzend wurde für die Kontextualisierung auf Literatur zurückgegriffen. Insgesamt wird so eine religionssoziologische und historische Einordnung der Forschungsgemeinden geboten, die es erlaubt, deren Profilierung zu erfassen.

-
- 1 Im Rahmen dieser Studie spreche ich von Forschungsgemeinden, auch wenn der Begriff *Gemeinde* für diese nicht die präferiert verwendete Selbstbezeichnung ist.
 - 2 Siehe auch das thematische Heft: Kristian Fechtner/Hermelink, Jan et al.: «Fresh Expressions of Church – auf Deutsch?», in: *Praktische Theologie Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur* (2018).

3.1 Kirche sein im frommen und säkularen Basel

Seit dem 18. Jahrhundert hatte Basel den Ruf einer von erwecklicher Frömmigkeit geprägten Stadt. Während zu Beginn die pietistischen Separatist:innen noch verfolgt wurden, war später der kirchliche Pietismus, also der Verbleib in der Staatskirche unter Einbezug von pietistischer Frömmigkeit, bedeutender.³ Schon im 18. Jahrhundert versammelten sich sogenannte erweckte Christ:innen, geduldet durch die Regierung.⁴

Die seither gebräuchliche Formulierung vom *frommen Basel* kann dabei polemisch oder positiv verstanden werden.

«Neben den Spott über die frommen Christen in der Stadt am Rheinknie trat die Verehrung Basels als «Liebling Gottes». Als das «Fromme Basel» in den 1830er Jahren nach der Kantonstrennung und den mit ihr verbundenen politischen Umwälzungen eine Koalition mit dem politischen Konservatismus einging, nahm auch sein politischer Einfluss innerhalb der Stadt erheblich zu.»⁵

Entscheidend war vor allem die Deutsche Christentumsgesellschaft, die vom umtriebigen Christian Friedrich Spittler geleitet wurde. Spittler war eine wichtige Person in der pietistischen Bewegung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Basel. Er gründete mehrere «Reich-Gottes-Werke» in Basel und Umgebung zur äusseren und inneren Mission, darunter die Basler Bibelgesellschaft, die Pilgermission St. Chrischona, das Kinderspital im Kleinbasel, das Diakonissenhaus Riehen, die Evangelische Gesellschaft zur Stadtmission sowie die Basler Missionsgesellschaft mit dem Zweck, Missionar:innen auszubilden. Ebenfalls im 19. Jahrhundert wurde die Basler Evangelische Allianz gegründet, die bis heute frömmere Gruppierungen von Christ:innen in Basel vereint.⁶

Auch wenn das «Fromme Basel» Teil des kollektiven Gedächtnisses der Stadt ist – zumindest in Bezug auf gewisse Milieus –, kann weder dessen

3 Vgl. Christoph Ramstein: Die Erweckungsbewegung in Basel im 19. Jahrhundert. Ein Darstellungsversuch, Basel 1987, S. 3; 7–8.

4 Vgl. ebd., S. 11–12.

5 Thomas K. Kuhn/Martin Sallmann: «Vorwort», in: Thomas K. Kuhn (Hg.), Das «Fromme Basel». Religion in einer Stadt des 19. Jahrhunderts, Basel: Schwabe 2002, S. 7–8, hier S. 7.

6 Vgl. ebd.; C. Ramstein: Die Erweckungsbewegung in Basel, S. 16; 31–33.

Ursprung noch dessen Verschwinden eindeutig festgelegt werden. Aufgrund der Quellenlage ist nicht geklärt, welche Bevölkerungsschichten und Konfessionen dazugezählt werden können. Dokumente sind lediglich überliefert von Seiten der protestantischen Oberschicht. Deren Mitglieder scheinen die sozialen Träger dieser erwecklichen Mentalität gewesen zu sein.⁷

Heute gilt Basel im Schweizer Kontext als säkulare Stadt. Seit den 1970er Jahren gibt es zwar in der gesamten Schweiz einen markanten Rückgang der Mitgliedschaften bei der Evangelisch-reformierten Kirche,⁸ in einem urbanen Umfeld wie Basel ist dies allerdings noch ausgeprägter: «Die Zahlen zeigen es – jetzt steht die Volkskirche selbst zur Disposition.»⁹ Urs Hofmann beschliesst seine Studie unter dem Titel «Innenansichten eines Niedergangs. Das protestantische Milieu in Basel von 1920 bis 1970» sogar mit den Worten:

«Die evangelisch-reformierte Kirche Basel-Stadt hat sich immer wieder gegen die mächtige Realität der weltlichen Entwicklung gestemmt, so wie sie auch immer wieder versucht hat, mit dem Fortschreiten der ausserkirchlichen Gesellschaft mitzuziehen – und bot dabei ein Bild der Machtlosigkeit.»¹⁰

Mit Blick auf eine Studie der Evangelisch-reformierten und Römisch-katholischen Kirchen des Kantons Basel-Stadt von 1998 formulierte Albrecht Grözinger: «[D]er transnationale urbane Charakter der Basler Regio in kulturell-religiöser Hinsicht [scheint] exemplarisch zu sein für die Urbanität in mitteleuropäischem Kontext»¹¹. Die Studie beschreibt folgende Phänomene: Die Individualisierung betrifft sowohl das religiöse Verhalten als auch insgesamt

7 Vgl. Thomas K. Kuhn: «Geleitwort», in: Thomas K. Kuhn (Hg.), *Das «Fromme Basel». Religion in einer Stadt des 19. Jahrhunderts*, Basel: Schwabe 2002, S. 8–9, hier S. 8–9.

8 Stolz verweist aber darauf, dass das evangelikale Milieu beharrlich wächst, vgl. Jörg Stolz/Olivier Favre/Emmanuelle Buchard: «Die Wettbewerbsstärke des evangelisch-freikirchlichen Milieus», in: Jörg Stolz/Olivier Favre/Caroline Gachet et al. (Hg.), *Phänomen Freikirchen. Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus*, Zürich: Pano-Verlag 2014, S. 25–60, hier S. 37.

9 Albrecht Grözinger: «Kirche in Zeiten der Postvolkskirchlichkeit», in: Sonja Beckmayer/Christian Mulia (Hg.), *Volkskirche in postsäkularer Zeit. Erkundungsgänge und theologische Perspektiven*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2021, S. 375–384, hier S. 376.

10 Urs Hofmann: *Innenansichten eines Niedergangs. Das protestantische Milieu in Basel von 1920 bis 1970*, Basel 2012, S. 233.

11 Albrecht Grözinger: «Kirche in Basel als Exemplum urbaner Religiosität», in: Albrecht Grözinger/Georg Pfeleiderer/Georg Vischer (Hg.), *Protestantische Kirche und moder-*

die Lebensstile mit entsprechendem gesellschaftlichen Partizipationsverhalten sowie die weltanschaulichen Einstellungen. Die Kirche geniesst (in Bezug auf 1998) ein gutes Ansehen, dies schlägt sich aber nicht in Partizipation nieder.¹² Daneben hat Basel aber auch sein «frommes» Erbe bewahrt. In Anbetracht seiner geringen Grösse beheimatet es eine beachtliche Anzahl an christlichen Werken, Freikirchen, erwecklich geprägter landeskirchlicher Gemeinden, Freikirchen und christlicher Lebensgemeinschaften.¹³

3.2 Formale Mitgliedschaft vs. Zugehörigkeit

Da es sich bei den Forschungsgemeinden nicht um parochiale landeskirchliche Gemeinden handelt, steht weder die formale Mitgliedschaft im Fokus noch die Bedeutung von Kasualien im Rahmen eines Versorgungsauftrages gegenüber einer Bevölkerungsgruppe in einem bestimmten Territorium. Die Orientierung an Kasualien hat für die Reflexion der Kirchenentwicklung seit den 1980er Jahren an Bedeutung gewonnen.¹⁴ Daneben kommen aber auch zunehmend Fragen der affektiven Zugehörigkeit oder Teilhabeprozesse in den Blick. Es geht darum, wie Zugehörigkeit ohne formale Mitgliedschaft in den Forschungsgemeinden hergestellt und verhandelt wird. In diesem Zusammenhang ist gemäss Jan Hermelink das Praxisfeld des diakonischen Handelns¹⁵ von besonderem Interesse, da sich hier eine grosse Möglichkeit zur Zugehörigkeit bietet. Diese Formen der Zugehörigkeit sind wie ein Gewebe zu verstehen, das situativ gesponnen wird und oft nur temporär besteht. Im Vordergrund steht dabei Interaktivität. Die Zugehörigkeit wird kommunikativ und

ne Gesellschaft. Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie in der Neuzeit, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2003, S. 11–14, hier S. 11.

12 Vgl. ebd., S. 11–12.

13 Eine Übersicht über die Religionsgemeinschaften in Basel findet sich zum Beispiel unter: inforel: Religionsgemeinschaften in Basel, <https://www.inforel.ch/wissen/religionsgemeinschaften> vom 14.11.2024.

14 Vgl. Ralph Kunz: «Die neue Volkskirche. Was nach der Spätzeit kommt», in: Sonja Beckmayer/Christian Mulia (Hg.), *Volkskirche in postsäkularer Zeit. Erkundungsgänge und theologische Perspektiven*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2021, S. 425–441, hier S. 429.

15 Ich werde in meiner Arbeit hauptsächlich das Begriffsfeld *Diakonie* und *diakonisch* verwenden, auch wenn das nicht durchgehend die Begriffe sind, die die Gemeinden verwenden. Hier finden sich solche wie etwa *Gutes tun*, *Helfen* oder *Nächstenliebe*.

im bewussten Engagement hergestellt und kann dauerhaft oder fluide sein. Dies ergibt sich in Bezug auf verschiedene Gruppen: einerseits einen Personenkreis von Helfenden, die in dieser Tätigkeit Erfüllung und Sinn finden, andererseits die Adressierten, aber auch das weitere Umfeld, das möglicherweise positiv darauf reagiert.¹⁶

3.3 Mitenand

3.3.1 Einordnung

Die Selbstbezeichnung des Mitenand als «Bewegung»¹⁷ verweist auf seine spannungsvolle Geschichte mit der parochialen kirchlichen Struktur, denn diese Selbstbezeichnung ist insbesondere auch auf die Gründungsphase zurückzuführen. Damals wurde der Mitenand-Gottesdienst von der parochialen Gemeinde, die sich am Sonntagmorgen in der Kirche versammelte, teilweise auch mit Vorsicht oder Ablehnung betrachtet. Die Selbstbezeichnung als *Bewegung* bot die Möglichkeit, sich nicht als Konkurrenz zu positionieren. Zudem verweist der Begriff auf das Vorbild der sozialen Bewegungen, die für die Gründungspfarrpersonen und ihre sozialistische Ausrichtung prägend waren. Heute wird der Begriff vor allem von Menschen verwendet, die noch einen Bezug zu dieser ersten Phase haben. Aufgrund der heutigen Konstruktion, die für eine Bewegung eher zu viele Strukturen aufweist, kann es als Personalgemeinde¹⁸ eingestuft werden. Beim Mitenand gibt es keine Parochie, keine

16 Vgl. Jan Hermelink: «Engagierte Diskretion. Überlegungen zur Entwicklungsdynamik volkskirchlicher Zugehörigkeit», in: Sonja Beckmayer/Christian Mulia (Hg.), *Volkskirche in postsäkularer Zeit. Erkundungsgänge und theologische Perspektiven*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2021, S. 385–397, hier S. 391–392.

17 Vgl. Thawm Mang: «Sonntagszimmer und Mitenand-Gottesdienst», in: *Praktische Theologie Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur* 53 (2018), S. 21–23, hier S. 23.

18 Siehe: Evangelisch-reformierte Kirche Basel-Stadt: Kirchliche Volksabstimmung vom 27./30. April 2023 betreffend Totalrevision der Verfassung der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Basel-Stadt, <https://www.erk-bs.ch/bericht/5364> vom 30.11.2024. Dabei ist allerdings davon auszugehen, dass eine gewisse Zahl von Menschen, die das Mitenand und das Sonntagszimmer besuchen, nicht Mitglied der Evangelisch-reformierten Kirche Basel-Stadt ist.

Pfarrperson¹⁹ und keinen Kirchenvorstand, wie es in einer landeskirchlichen Gemeinde üblich wäre, und trotzdem kann es gemäss Kunz als Volkskirche bezeichnet werden, da in dieser Bewegung die Kirche als «Kirche der Völker erfahrbar»²⁰ ist.

«Mitenand ist Jazz» (Mitenand > Interview mit Martin), so charakterisiert Martin das Mitenand im Gegensatz zur Gemeinde, die er als Pfarrer damals leitete und die eher ein bürgerliches Milieu anspricht. *Mitenand* heisst für viele etwas anderes. Aber die meisten beschreiben es als die Form von Kirche, die für sie am meisten dem entspricht, was Kirche ihrer Meinung nach sein sollte (Mitenand > Protokoll 20, Matthäus-Jubiläums-Gottesdienst; Mitenand > Interview mit Thomas). Thomas beschreibt das Mitenand als in der Schweiz «inkultierte» Form des Basisgemeindemodells (Mitenand > Interview mit Thomas). Daneben habe es auch einen Charakter, der schwer zu fassen ist und teilweise irritiert (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Rainer).

Gerade auch vor dem Hintergrund der spannungsvollen Beziehung mit der traditionell strukturierten, parochialen Gemeinde, die die Geschichte des Mitenand phasenweise prägte, kann es als *fresh expression of church* gedeutet werden. Benedict Schubert beschreibt das Mitenand als missionale Gemeinde, weil von ihm gesagt werden kann, dass es «die entscheidende missionstheologische Wende im 20. Jahrhundert fruchtbar [gemacht hat]. Diese bestand darin, dass Mission nicht mehr als fakultatives Unternehmen begeisterter Freiwilliger in Kirchen verstanden wird, sondern als anstößiges Wesensmerkmal von Kirche»²¹, die im Sinne der *missio dei* nicht auf sich selbst fokussiert bleibt, sondern versucht die Welt hineinzuholen in den Raum der göttlichen Liebe, ohne die Adressierten dabei proselytisieren zu wollen.²²

Das Mitenand erfüllt die Kriterien der *fresh expressions of church*,²³ die von Hermelink und Sabrina Müller als eher kleine Gemeinden beschrieben werden, die häufig partizipativ und diakonisch gestaltet sind. Sie weisen eine flexible Struktur auf und experimentieren mit neuen Formen, verbinden dabei

19 Nach der Beendigung meiner Datenerhebung im Herbst 2022 wurde eine Pfarrperson zu 10 % angestellt.

20 R. Kunz: Die neue Volkskirche. Was nach der Spätzeit kommt, S. 438.

21 Benedict Schubert: «Mission unverschämt wahrnehmen. Vom ängstlichen und vom aufmerksamen Umgang mit Mission», in: Praktische Theologie Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur 53 (2018), S. 26–29, hier S. 27, Herv. im Original.

22 Ebd.

23 Vgl. T. Mang: Sonntagszimmer und Mitenand-Gottesdienst.

Tradition und Innovation. Besonderes Merkmal ist der Kontext, also vor allem auch der geografische Ort, der über die Ausgestaltung entscheidet.²⁴ Für das Mitenand ist besonders das Merkmal der Partizipation und der Diakonie sowie der Kontextualisierung im Kleinbasel von Bedeutung. Auf die zentrale Bedeutung dieses letztgenannten Aspekts verweist auch Christian Grethlein und verbindet dies auch mit der Gefahr einer Homogenisierung.²⁵ In der Beschreibung des Prozesses über die gemeinsame Entwicklung von Mitenand und Sonntagszimmer werde ich zeigen, inwiefern der Aspekt der Homogenisierung von Bedeutung ist (siehe 3.3.3 Weiterer Meilenstein: das Sonntagszimmer).

Die Bewegung Mitenand hatte aber seit der Anfangszeit immer auch die finanzielle und ideologische Rückendeckung durch die Leitung der Evangelisch-reformierten Kirche Basel-Stadt (Mitenand > Interview mit Peter und Lina, hier Peter). Daneben gibt es zwar auch Vereinsstrukturen und das Mitenand möchte bewusst «etwas» ausserhalb der Landeskirche bleiben, ist aber durch die Nutzung des Kirchengebäudes und finanzielle Unterstützung eng mit dieser verbunden (Mitenand > Interview mit Susanne). Das Sonntagszimmer erhält jährlich einen grösseren fünfstelligen Betrag an Schweizer Franken und einen Beitrag zu den Personalkosten der Angestellten. Momentan sind im Mitenand und Sonntagszimmer vier Personen mit Pensen zwischen 10 % und 100 % angestellt, wobei die Mehrheit der Anstellungen unter 50 % liegt. Zudem wird eine Sozialarbeiterin, die vor allem im Sonntagszimmer tätig ist, auch durch eine Stiftung finanziert (Mitenand > Interview mit Salome). Darüber hinaus ist das Mitenand aber auf finanzielle Unterstützung durch Gönner:innen und vor allem Stiftungen angewiesen. Das Fundraising wird vor dem Hintergrund der schrumpfenden Ressourcen der Volkskirche zunehmend wichtig.

Das Mitenand, seine Geschichte, seine Vernetzungen, die vielen Gruppen und Orte sind sehr reich an Details und lassen sich hier nicht umfassend beschreiben. Für die Erläuterung des Mitenand steht im Rahmen dieser Studie dessen Gründungsgeschichte im Vordergrund. Diese ist bis heute prägendes

24 Vgl. Sabrina Müller/Jan Hermelink: «Fresh Expressions of Church. Eine praktisch-theologische Herausforderung», in: *Fresh expressions of church: auf Deutsch?*, Gütersloher Verlagshaus, S. 3–4, hier S. 3.

25 Vgl. Christian Grethlein: *Kirchentheorie. Kommunikation des Evangeliums im Kontext* (= *De Gruyter Studium*), Berlin: De Gruyter 2018, S. 242–243.

Narrativ; die Gründungsfiguren sind teilweise immer noch präsent und spielen eine grosse Rolle für die Identität. Zudem werde ich auf die besondere Rolle und Verknüpfung des Mitenand-Gottesdienstes mit dem Sonntagszimmer eingehen. Weitere Elemente, die für das Mitenand zentral sind, aber an anderen Stellen dieser Arbeit erörtert werden, sind nicht Gegenstand dieses Kapitels: die Ökumenische Ferienwoche, die Struktur des Gottesdienstes inkl. die Friday Fellowship. Die gemeinschaftlichen Wohnformen, die in verschiedenen Formen im Umfeld des Mitenands praktiziert werden, sind nicht im Fokus meiner Datenerhebung und Analysen, da eine ausreichende Anonymisierung von unter anderem auch vulnerablen Personen nicht hätte gewährleistet werden können. Die Lederwerkstatt Rehovot wird ebenfalls nur am Rande thematisiert. In den letzten Jahren entwickelt sich die Vereinsstruktur zunehmend hin zu einer Entflechtung der beiden Zweige.

3.3.2 Gründung und Entwicklung: «ökumenisch, charismatisch, ausländerfreundlich»

Für die Geschichte und die Entwicklung sind einige herausragende Personen von besonderer Bedeutung, zuallererst das ehemalige Pfarrehepaar Peter und Lina, die heute im Ruhestand sind. Sie kamen Anfang der 1980er nach Basel an die Matthäuskirche, wo Peter eine Pfarrstelle angenommen hatte. Die Geschichte des Mitenand beginnt aber eigentlich schon ein paar Jahre früher im zürcherischen Seebach, da dort «die ganze Idee gewachsen ist» (Mitenand > Interview mit Peter und Lina, hier Peter). Peter bezeichnet seinen religiösen Hintergrund als «religiös-sozialistisch» und ein «bisschen fromm» geprägt. Er war beispielsweise als Jugendlicher sowohl bei den «roten Falken» (Sozialistische Jugend) und beim CVJM aktiv (Mitenand > Interview mit Peter und Lina, hier Peter). Auch sein langjähriger Aufenthalt in Kamerun und die ökumenische Bewegung hatten ihn geprägt, letztere insbesondere durch Kontakte mit der Communauté de Taizé:

«Dort [während eines Studiensemester in Neuchâtel, Anm. RS] habe ich Taizé kennengelernt. Also Taizé hat mich begleitet, die ganze Zeit über. Auch in unseren Gottesdiensten haben wir die Lieder immer wieder gesungen. Also das ist ein wichtiger Teil meiner Geschichte. Also religiös-sozial in Zürich und Taizé als ökumenisch, und ja.» (Mitenand > Interview mit Peter und Lina, hier Peter)

Besonderer Umstand von Peters Pfarrertätigkeit in Seebach war, dass er gemeinsam mit seinem Pfarrkollegen, der «sozialistisch» und «zu links war für die Bürgerlichen» (Mitenand > Interview mit Peter und Lina, hier Peter) für eine Gruppe Chilen:innen ein Kirchenasyl eingerichtet hatte. Als die Ausweisung von Bundesebene her angeordnet wurde, wurde die Angelegenheit publik, löste zahlreiche solidarische Aktionen und mediales Echo aus. Als sein Pfarrkollege, scheinbar ein Dorn im Auge der bürgerlichen Fraktion innerhalb der Gemeinde, nicht wiedergewählt wurde, beschloss Peter aus Solidarität seine Stelle ebenfalls aufzugeben:

«Dann habe ich gedacht, muss ich auch nicht bleiben [in der Kirchgemeinde in Seebach, Anm. RS]. Dann haben wir dann den Ruf nach Basel angenommen. Und haben ursprünglich geplant jetzt nicht mehr so politisch zu sein. Aber ich bin verheiratet mit einer tollen Frau, die nicht aufhören konnte, sich für die Asylsuchenden einzusetzen. Wir haben dann bald einmal die Kirche halb mit Asylsuchenden gefüllt.» (Mitenand > Interview mit Peter und Lina, hier Peter)

Peter und Lina begannen «inklusive Gottesdienste» (Mitenand > Interview mit Martin) zu feiern, zu denen sie vor allem auch Menschen, die sich in die Schweiz bewegt haben, einluden. Grund dafür war unter anderem Folgendes:

«Da hat man die Leute, die neu gekommen sind, einfach sich selbst überlassen. Die mussten sehen, wo sie unterkommen, sie konnten nur einmal in der Woche sich melden und es hatte nicht genug Platz. Und dann haben wir Wohnungen gemietet für sie. Wir hatten circa fünf bis sechs Wohnungen in ganz Basel. Auf dem Bruderholz noch und in Allschwil. Das war auch meine Frau vor allem. Und auch im Quartier. Wir hatten sicher circa vierzig Asylbewerber betreut so.» (Mitenand > Interview mit Peter und Lina, hier Peter)

Sie erhielten aber Gegenwind aus der parochialen Gemeinde im St. Matthäus und begannen so den Mitenand-Gottesdienst am Abend abzuhalten (vgl. Mitenand > Interview mit Martin). Das Pfarrehepaar knüpfte Kontakt zum Priester der benachbarten römisch-katholischen Kirchgemeinde. Dieser orientierte sich an einem Basisgemeinde-Modell und war nach über zehn Jahren als Pfarrer im peruanischen Altiplano befreiungstheologisch ausgerichtet (vgl. Mitenand > Interview mit Thomas). Zusammen begannen sie die Mitenand-Bewegung, die Peter als «ökumenisch, charismatisch, ausländerfreundlich» (Mitenand > Interview mit Peter und Lina, hier Peter) bezeichnet. Daneben lebten Peter und Lina in einem offenen Pfarrhaus und engagierten sich für

viele Menschen. Federführend war Lina auch bei der Einrichtung der Lederwerkstatt Rehovot, welche vielen geflüchteten Menschen einen Berufseinstieg ermöglichte. Weitere bis heute erhaltene Elemente ergänzten das Konzept des Mitenand-Gottesdienstes: Ab den späten 1990er Jahren wurden im Pfarrhaus *fellowships* abgehalten. Gemeinsam wurde ein Bibeltext vorbereitend auf die Predigt diskutiert (vgl. Mitenand > Interview mit Georges). Die Ökumenische Ferienwoche (vgl. Mitenand > Interview mit Susanne) wurde ebenfalls schon in der Gründungszeit etabliert (siehe 5.4.1 Mitenand: Theologie, die lernt). Eine weitere wichtige Prägung, die Peter und Lina aus Seebach in die Matthäuskirche gebracht haben, war ihre Verbindung zur charismatischen Erneuerungsbewegung. Da sie aber keinen Anstoss erregen wollten, rückten die charismatischen Elemente mehr und mehr in den Hintergrund. Die Ferienwoche war für Peter dann auch eine Möglichkeit, «frei zu sein» für diesen Aspekt seiner Frömmigkeit (vgl. Mitenand > Interview mit Peter und Lina, hier Peter). Ebenso sind auch die bis heute stattfindenden Openair-Gottesdienste mit Picknick und geselligen Nachmittagsprogrammen im nahegelegenen Waldgebiet noch auf Peters und Linas Prägung zurückzuführen (vgl. Mitenand > Interview mit Peter und Lina, hier Peter).

3.3.3 Weiterer Meilenstein: das Sonntagszimmer

Das Sonntagszimmer ist ein diakonisches Projekt, das nicht direkt aus dem Mitenand hervorging, aber dazu in einem sehr engen Verhältnis steht. Inzwischen können beide als zusammengehörig bezeichnet werden (vgl. Mitenand > Interview mit Susanne). Das wechselseitige Verhältnis beschreibt Thomas so:

«Wirklich ein Ast von einem – wenn das Mitenand ein Baum ist, der weiterwächst, dann ist das Sonntagszimmer für mich ein ganz wesentlicher Ast, der diesem Baum wirklich nochmals eine Form gibt, der zeigt, was dieser Baum ist.» (Mitenand > Interview mit Thomas)

Im Gegensatz zum Mitenand ist das Sonntagszimmer aber kein *Bottom-up*-, sondern eher ein *Top-down*-Projekt (vgl. Mitenand > Interview mit Leonie und Samir, hier Leonie). Der Kirchenrat der Evangelisch-reformierten Kirche Basel-Stadt hat das Projekt im Jahr 2010 initiiert und gewissermaßen dem Mitenand anvertraut sowie dessen Leiter Jim beauftragt. Damals wurden die traditionellen Gemeindestrukturen im Zuge des Rückgangs der

Kirchenmitgliedschaften und knapperer Ressourcen aufgehoben. Anstelle der Quartiergemeinden St. Matthäus entstand die fusionierte Kirchgemeinde Kleinbasel wie auch in anderen Teilen der Evangelisch-reformierten Kirche Basel-Stadt. Die Matthäuskirche wurde als sonntagsmorgendlicher Gottesdienstort aufgegeben. Auf Initiative der Gesamtkirchenleitung wurde in der Matthäuskirche ein Projekt, das Sonntagszimmer, ins Leben gerufen, das insbesondere den Menschen im Quartier zugutekommen sollte, die in sozial fragilen und unter ökonomisch prekären Bedingungen leben. Die Wahrnehmung von Fachstellen und der Kirchenleitung war, dass Menschen besonders Sonn- und Feiertage als schwierig erleben, wenn sich andere Formen des sozialen Lebens in das private Umfeld verlagern und öffentliche Angebote tendenziell nicht vorhanden sind.²⁶ Thawm Mang formuliert:

«Die Besucher*innen sind Rentner*innen aus dem Quartier, Migrant*innen, Familien, Alleinstehende, Menschen ohne Erwerbsarbeit oder festen Wohnsitz, Personen auf der Durchreise oder einfach Menschen, die am Sonntag eine Gemeinschaft suchen, darunter auch zunehmend Menschen mit psychischen Schwierigkeiten. Das Sonntagszimmer versucht, diesen unterschiedlichen Gruppen von Besucher*innen gerecht zu werden. Wir sind der Überzeugung, dass das Bedürfnis nach Gemeinschaft, nach Wertschätzung und Angenommen-Sein alle Menschen miteinander verbindet. Aus diesem Grund legen wir Wert darauf, dass das Sonntagszimmer kein Angebot für die Besuchenden ist, sondern ein Angebot, das in Zusammenarbeit mit den Besuchenden entsteht.»²⁷

Diese Struktur profitiert vor allem auch von der umfassenden Renovierung des Kirchengebäudes, die viele gemeinschaftsorientierte Räume im Untergeschoss, eine grosszügige Küche sowie abtrennbare Seitenschiffe im Kirchenraum kombiniert (Mitenand > Interview mit Georges). Das Sonntagszimmer öffnet seine Türen jeden Sonntag um acht Uhr morgens zum Morgengebet und einem anschliessenden Frühstück. Danach ist der Kirchenraum offen und es werden gemeinsam Vorbereitungen für das Mittagessen getätigt. Mittags folgt das ca. 20-minütige Mittagsgebet und ein anschliessendes Mittagessen. Am Nachmittag wird jeweils ein Programm angeboten, das von Filmnachmittagen, kreativen und sportlichen Angeboten über Erzählcafés bis hin zu Aus-

26 Vgl. T. Mang: Sonntagszimmer und Mitenand-Gottesdienst, S. 21. Vgl. auch Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Rainer.

27 Ebd., S. 22, Herv. im Original. Vgl. auch Mitenand > Interview mit Salome.

flügen in stadtnahe Grünanlagen und Museen reicht. Ab 17 Uhr können sich Interessierte an den Vorbereitungen für das Theater beteiligen und ab 18 Uhr den Mitenand-Gottesdienst besuchen. Das Abendessen in Form eines grosszügigen Steh-Apéros im Seitenschiff des Kirchenraumes schliesst den Tag ab. Das Programm wird von einigen Hauptamtlichen, dem Gastgeber, einer Sozialdiakonin, einer Person für die Kinderbetreuung sowie einer Sozialarbeiterin begleitet und darüber hinaus von zahlreichen Freiwilligen gestaltet. Viele dieser Freiwilligen haben ihre feste Aufgabe wie etwa kochen, Tische decken oder dekorieren und werden teilweise durch eine kleine Anstellung finanziell unterstützt. Die sorgfältig und feierlich gestaltete Atmosphäre ist zentral für das Sonntagszimmer.²⁸

Eine besondere Entwicklung der letzten Jahre bestand im Zusammenwachsen der beiden Formate Sonntagszimmer und abendlicher Mitenand-Gottesdienst, was sich zunächst nicht ganz einfach gestaltete.²⁹ Die Sozialarbeiterin Salome beschreibt, dass beide Gefässe allmählich zusammengefloßen sind, aber in ihren Ursprüngen auch unterschiedliche Personengruppen adressiert hatten:

«[D]as Gefühl, also das Mitenand hat den Fokus mehr auf wirklich Leute mit Flucht- Migrationshintergrund und auch Familie (...) während das Sonntagszimmer ursprünglich den Fokus gehabt hat einfach auf Leute die/ die alleine sind, wo Gemeinschaft suchen. Sind natürlich häufig halt eher schon ein bisschen ältere Leute.» (Mitenand > Interview mit Salome)

So ist es die Intention des Mitenand-Gottesdienstes und des Sonntagszimmers, Menschen zu adressieren, die von prekären Lebensbedingungen betroffen sind und in der Nachbarschaft der Matthäuskirche ihren Lebensmittelpunkt haben. Darüber hinaus gibt es aber sehr unterschiedliche Bedürfnisse, was auch zu Spannungen geführt hat und wodurch sich auch das Mitenand verändert hat:

«[W]eil das sind ja viele Menschen mit Migrationshintergrund gewesen, die dann irgendwie auch Fuss gefasst haben und angekommen sind in der Schweiz und als dann das Sonntagszimmer aufging, sind sehr viele Leute so vom Rand der Gesellschaft dazugekommen, die Suchtprobleme hatten, psychische Probleme immer (...)»

28 Vgl. ebd., S. 21.

29 Vgl. ebd., S. 23. Vgl. auch Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Rainer; Mitenand > Interview mit Salome; Mitenand > Interview mit Martin.

und da halt wie vom Status her noch weiter unten waren (lacht leicht verlegen). Und dann gab es wirklich einige der Menschen, die sagten: «Mit denen wollen wir nichts zu tun haben, weil wir haben jetzt doch einen gewissen!» Also das haben sie nicht so gesagt, aber das hast du so empfunden, sie haben etwas erreicht hier, sie haben die Sprache gelernt, sie haben vielleicht eine Arbeit gefunden und jetzt kommen die und ja [...] mit solchen Menschen, die die wirklich jetzt einfach (.) ja im Loch sind. Und dann hat es Einige gegeben, die die nicht mehr gekommen sind dadurch. Und andere sind geblieben.» (Mitenand > Interview mit Susanne)

Andererseits wird auch festgehalten, dass das Sonntagszimmer in seiner heutigen Form nur auf der Grundlage des Mitenand entstehen konnte. Das Mitenand bot die entsprechenden Ressourcen einer etablierten Gruppe und einer theologischen Tradition. Es wurde aber ein Risiko eingegangen, sich neu auszurichten und zu verändern. Damit wurde das Mitenand noch durchlässiger. Gleichzeitig zeigt sich hier auch die Fragilität, der es sich ausgesetzt hat. Es ereignete sich eine Entwicklung hin zu einer weiteren Durchdringung verschiedener Milieus. Hier zeigt sich also, dass das Mitenand zwar ein gewisses Milieu anspricht, aber keine fortschreitende Homogenisierung passiert, wie Grehtlein es für *fresh expressions of church* feststellt.³⁰

Diese Spannung, so beschreiben viele, kann nur durch einzelne Personen aufrechterhalten werden, die Verbindungen herstellen und Stabilität garantieren:

«Das muss ich schon sagen, dann gibt es natürlich so (..) einzelne Leute, die unendlich wichtig sind für das Ganze. (.) Also (.) typisch ist Jim (..). Und das Projekt Sonntagszimmer, das hätte ohne ihn nie zum Fliegen kommen können (..). Also jemand der einfach sagt (.), das erste Jahr, die ersten zwei Jahre, bin ich einfach jeden Sonntag da (..). [...] Ich meine, er hat unendlich viele Beziehungen (..). Macht das einfach (..). Und das ist natürlich nachher wie eine Integrationsperson, und die Leute wissen, «Ich bin gemeint. Jim kennt mich, wenn ich komme, der Jim kennt mich. Der ist da, der (..) gibt mir etwas zum Arbeiten, er traut mir vieles zu (.), und der gibt mir diese Kontinuität.» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Rainer)

Die Einladung und Beauftragung von Menschen ist ein zentraler Aspekt dieser Gründungszeit des Sonntagszimmers. Jim berichtet, dass er wie «Jesus seine Jünger» einzelne Menschen angesprochen und gesagt habe: «Ich brauche

30 Vgl. C. Grehtlein: Kirchentheorie, S. 243.

dich.» Damit ist ein Netzwerk von Freiwilligen entstanden, das stetig gewachsen ist. Die Notwendigkeit nach Menschen, die mitarbeiten und sich beteiligen, ist zum zentralen Kern des Sonntagszimmers geworden, sodass Menschen hier auch eine sinnstiftende Beschäftigung finden, so unterschiedlich die Gründe dafür auch sein mögen. Pro Woche werden 100 Stunden Freiwilligenarbeit im Mitenand und Sonntagszimmer geleistet.³¹

3.3.4 Strukturen, Leitung und Ressourcen

Als Peter und Lina im Jahr 2000 in Rente gingen, stand das Mitenand vor einem grossen Umbruch. Viele hatten wohl damals die Befürchtung, dass das Mitenand ohne diese charismatische Führung nicht überleben würde (Mitenand > Interview mit Georges). Dennoch ist es gelungen, die Leitungsverantwortung auf andere Personen zu übertragen:

«Sie haben das Mitenand – alle haben gedacht, wenn Peter und Lina gehen, dann fällt das Mitenand zusammen. Und Peter und Lina sind wirklich – er hat sich pensionieren lassen und sie waren ein Jahr auf Wanderschaft. Sie hatten irgendein Wohnmobil und sind weg. Und sind dann nach einem Jahr wiedergekommen (.), aber wirklich in einer anderen Rolle. Sie haben gar, du hast gemerkt, es ist gar kein Anspruch da wieder, weisst du: «Hey, wir wollen jetzt wieder sagen, wie es geht.»»
(Mitenand > Interview mit Martin)

Damals wurde die Entscheidung getroffen, künftig die Leitung des Mitenand durch ein Team zu gestalten (vgl. Mitenand > Interview mit Georges; Mitenand > Interview Claudia Hoffmann mit Rainer; Mitenand > Interview mit Susanne). Daneben gibt es ein Liturgieteam, das gewissermassen ein theologisches Amt einnimmt und beispielsweise entscheidet, wer predigen darf (vgl. Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Rainer; Mitenand > Interview mit Stefan). Dieses Team wurde massgeblich geprägt von zwei Mitarbeitern der Evangelisch-reformierten Kirche Basel-Stadt, die auch ihr Büro in unmittelbarer Nähe hatten und sich zwischen Tür und Angel absprechen konnten (vgl. Mitenand > Interview mit Martin). Da mit diesem Wechsel auch das «offene Pfarrhaus» aufgelöst wurde, beschloss eine Gruppe von Menschen, ein Haus im Quartier zu kaufen, um als «Mitenand-Haus»

31 Diese Erzählung und Informationen stammen aus einem nicht aufgezeichneten Gespräch mit Jim vom 3. November 2024.

einen Ort zu haben, der eine gewisse Nähe und geteiltes Leben ermöglicht, aber darüber hinaus auch:

«eine Anlaufstelle, dass man kommen kann und läuten kann und ich denke, dass das ist etwas ganz Wichtiges, dass es Haustüren gibt mit Hausglocken, wo man hingehen kann und läuten und sagen: <Hey, ich brauch jetzt gerade Hilfe.> Oder (.) oder er weiss, dort sind Menschen, die (.) die offen sind für (.) Begegnung und Gespräche.» (Mitenand > Interview mit Susanne)

Das Mitenand-Haus bildet darüber hinaus eine Art Kern, in dem sich eine gewisse Form von *verbindlicher Toleranz* etabliert hat. Hier leben schon seit vielen Jahren Menschen zusammen, die gelernt haben, mit unterschiedlichen kulturellen Hintergründen und theologischen Prägungen umzugehen. Sie haben Strategien und Werte entwickelt, diese auszuhalten und tragen dies auch in das Mitenand hinein. Lisa, eine Leitungsperson, beschreibt es so: Sie seien alle in ihren jeweiligen Formen tief verankert und würden «keine Abstriche machen», bei «gleichzeitiger Freiheit des Evangeliums» einen eigenen Weg zu finden. Insbesondere durch das Zusammenleben hätten sie das gelernt:

«Also ich habe ein Beispiel. (...) Als wir das Haus frisch gestrichen habe, waren Farben ein Thema. Und dann – ich habe dann später eine neue Küche bekommen, da der Schwager von Rainer Küchenbauer ist und gemeint hat, hier oben gäbe es eine schöne Küche unten haben wir eine (.) günstige. Und dann nachher habe ich mir eben diesen grünen Granit, denn der ist aus Andeer und ich habe eine Beziehung, weil diese Landschaft so schön ist und so. Und dann kommt Jim und findet: <Ja du musst die Wände gelb streichen.> Da habe ich gesagt: <Weisst du was? Du kannst in deiner Küche machen, was du willst. (.) Das ist meine Küche, ich streiche die Wände sicher nicht gelb.> Und dann habe ich gedacht, oder, über das, über Geschmack – dann haben wir ausgemacht, über Geschmack diskutieren wir nicht. (...)» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Lisa)

Weitere Personen beschreiben diese Form der verbindlichen Toleranz, die als verschiedene Wege unterwegs zum gleichen Ort verstanden wird. Für das Mitenand ist entscheidend, dass eine kritische Masse an Personen dies verinnerlicht hat und damit eine Stabilität garantiert (vgl. Mitenand > Interview mit Thomas; Mitenand > Interview mit Leonie und Samir, hier Leonie).

Die sehr partizipative Leitungsform des Mitenand, bei der viele verschiedene Aufgaben auf verschiedene Personen verteilt werden, lebt von einigen wenigen sehr prägenden Figuren, auf die in vielen Interviews Bezug genommen

wird. Es scheint eine stabile Gruppe von Menschen zu geben, die über Jahre Vertrauen im Sinne der verbindlichen Toleranz aufbauen konnte und eine Art inneren Kern bildet (vgl. Mitenand > Interview mit Salome).

«Ja also for me it's like (.), for me there is, there is a core team that is not (.) like (.) that is not revealed who this core team is and this core team also (..) like maybe they are having dinner together and then they decide these things and they don't do it because they want to decide and they want to take control and so on but I think it's part of the spontaneous thing about Mitenand.» (Mitenand > Interview mit Leonie und Samir, hier Samir)

Diese Entscheidungsgewalt bei manchen Personen hat viel damit zu tun, dass die Strukturen nicht formalisiert sind, sondern die Leitung als Beziehungsarbeit gestaltet ist. Damit sind diejenigen, die sich mit ihrer Präsenz intensiv einbringen, an Entscheidungen stärker beteiligt. Dies wird auch als Form der Spontaneität angesehen. Andererseits ist dieses Partizipative anfällig für Intransparenz. Es gibt eine Struktur, die zusammenhält. Daher haben manche Personen eine hervorgehobene Funktion in der Leitung und auch Entscheidungsgewalt (vgl. Mitenand > Interview mit Salome; Mitenand > Interview mit Thomas; Mitenand > Interview mit Stefan). Martin deutet dies im Rahmen einer charismatischen Ekklesiologie als *Geistesgaben*, wie sie im Korintherbrief beschrieben werden:

«Und das ist so die, (..) das ist für mich das Zeichen dafür, wir gehören in grössere Zusammenhänge, die wir nicht überblicken. (..) Und in dem Sinne glaube ich, ist das Mitenand wirklich eine charismatische Gemeinde. Weissst du, durch diese Gaben, man versucht Gaben zu erkennen und zu fördern und einzusetzen und es hat ein paar Ämter.» (Mitenand > Interview mit Martin)

In der Art und Weise, wie Menschen im Mitenand aufeinander Bezug nehmen, wird spürbar, dass es verschiedene Formen gibt, wie Autorität begründet wird. Es gibt die Autorität der Erfahrung, wobei Erfahrungen von Mobilität, Flucht oder Prekarität ein besonderes Gewicht erhalten (vgl. Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Lisa). Diesen Menschen wird eine besondere, teilweise auch theologische Deutungsmacht zugeschrieben (siehe 4.2.4 Religiöse Deutung von Prekarität). Auch das Mass an Bereitschaft zur Hingabe an die Gemeinschaft und die damit verbundene Präsenzzeit (vgl. Mitenand > Interview mit Leonie und Samir) sowie die Beziehung zu Gründungsfiguren spie-

len eine zentrale Rolle. Daneben gibt es auch Formen der Autorität, die in einer langen Verbindung zum Mitenand und entsprechendem Insider-Wissen darüber, wie Abläufe gestaltet werden, begründet sind (vgl. Mitenand > Interview mit Salome). Andere wiederum haben eine besondere Position im Mitenand aufgrund langjähriger familiärer Verbindungen, durch ihren Wohnort im ehemaligen Pfarrhaus oder weil sie Büroräumlichkeiten mit Verantwortlichen des Mitenand teilen (vgl. Mitenand > Interview mit Leonie und Samir). Auch heute noch werden viele Gestaltungen und Entwicklungen an den Ursprüngen gemessen und daraufhin gedeutet (vgl. z. B. Mitenand > Protokoll 18, Teamsitzung).

Diese Mischung aus hoher Partizipation und prägenden Figuren führt auch zu einer gewissen Diffusität in Bezug auf die Machtdynamiken (vgl. Mitenand > Interview mit Stefan). Die Partizipation von allen ist erwünscht, aber es kann gewisse Hürden geben:

«Manchmal habe ich ein bisschen das Gefühl, man muss sich selbst die Rolle zuschreiben. Und wer das nicht kann, oder vielleicht auch dann mutig genug ist zu sagen: ›Doch, ich stehe jetzt hin und ich mache das und ich bin dafür verantwortlich.‹» (Mitenand > Interview mit Stefan)

Eine kleine Gruppe bildet seit langer Zeit das Kernteam. Dieses trifft sich mehrmals jährlich zu einem Austausch. Dabei stehen nicht so sehr organisatorische Fragen im Zentrum, die, wie bereits beschrieben, eher in kleineren Teams entschieden werden, sondern dieses Kernteam bildet vielmehr eine verlässliche Basis derjenigen Menschen, die eine stabilisierende Funktion einnehmen. Hier kann von *Leiten durch Tragen* gesprochen werden. Diese Personen tragen aufgrund ihrer langen Zugehörigkeit, teilweise bis in die Gründungszeit hinein, die Identität des Mitenand weiter, fühlen sich zugehörig und ermöglichen dadurch die teils instabilen «Ränder» (vgl. Mitenand > Protokoll 12, Teamsitzung; Mitenand > Protokoll Teamsitzung, 1. Juni 2021). Manchen jüngeren Menschen ist dieses Format zu wenig dynamisch, weswegen aktuell (d.h. in der Zeit zwischen 2021 bis 2024) neue Gefässe etabliert werden, die insbesondere von Frauen geprägt werden:

«[E]s ist so die Zeit der f/ der Frauen und vielleicht der mittel-alten Frauen und nicht so alte Männer (.), ja.» (Mitenand > Interview mit Leonie und Samir, hier Leonie)

Leonie bezieht sich hier darauf, dass sowohl bei den Mitarbeitenden als auch bei den Verantwortlichen für die Ökumenische Ferienwoche ein Umbruch stattgefunden hat. Somit steht dem Mitenand nach ungefähr 35-jährigem Bestehen wieder ein kleinerer Generationenwechsel bevor (Stand 2022), wobei dieser weniger einschneidend sein dürfte, als das beim Rückzug der Gründungspersonen der Fall war. Dennoch zeigt sich: Das Mitenand bleibt in Bewegung.

3.4 New Covenant Fellowship

Das Logo der NCF zeigt einen Rettungsring. Dieser wird unterschiedlich dargestellt, teilweise als Erweiterung des C im Namen NCF; auf einer Visitenkarte beispielsweise erscheint der Rettungsring markant in den klassischen Farben Weiss und Rot, die mit dem internationalen Symbol *Save Our Souls* (SOS) assoziiert werden. Damit wird die NCF schon wesentlich charakterisiert: Ihr Schwerpunkt ist ein auf die Bekehrung zu Christus ausgerichtetes Handeln. Der Name der Gemeinde, New Covenant Fellowship, wurde gewählt, um eben dies zu formulieren, und ist keine Bezugnahme auf eine Denomination. Der Name soll ihre Botschaft widerspiegeln: Sie betonen eine individuelle Beziehung zu Gott, die sie aufgrund des am Kreuz vergossenen Blutes Christi für möglich halten.

Folgende Beobachtung in Bezug auf Deutschland kann auch für die Schweiz formuliert werden:

«Die evangelikalen Gemeinden, so eine vorsichtige Vermutung, sind manchmal stärker darauf ausgelegt, das Prinzip der Weltkirche in ihren Gottesdiensten umzusetzen, z. B. weil sie ohnehin Gottesdienste in englischer Sprache veranstalten oder weil sie von Beginn an stärker auf Zugewanderte eingestellt bzw. von ihnen gegründet worden sind.»³²

Die NCF hat diesen Charakter der «Weltkirche», da sie Kontakt zu Menschen mit nicht deutscher Sprache pflegen. Dieser Aspekt macht ein weiteres wichtiges Merkmal der NCF aus.

32 Martin Radermacher: «Migration und Evangelikalismus. Aspekte einer Verhältnisbestimmung», in: Gregor Etzelmüller/Claudia Rammelt (Hg.), *Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2022, S. 523–538, hier S. 524–525.

Im Folgenden wird die NCF, nach einer kurzen Einführung in die Geschichte der Gemeinde, im freikirchlich-evangelikalen Milieu der Schweiz verortet. Anschliessend werden Leitung, Vernetzung und Ressourcen beschrieben.

3.4.1 Einordnung

Der Gemeindeleiter Bert versteht die Gemeinde nicht als Pfingstgemeinde, obwohl er und Michelle, seine Ehefrau, die gemeinsam mit ihm die Gemeinde leitet, jeweils in einer Pfingstgemeinde religiös sozialisiert wurden. Er bezeichnet die Gemeinde aber als charismatisch:

«Also, das ist klar, die die charismatische Richtung ist da. Wir glauben an den Heiligen Geist und die Wirkung vom Heiligen Geist und Gaben vom Heiligen Geist und alle diesen (...) Sachen, die in erste Gemeinde Apostelgeschichte passiert war, dass es auch für heute ist, nicht einfach geschichtlich abgeschlossen mit dass die Bibel fertig war oder solch eine Idee.» (NCF > Interview mit Bert)

Zudem verortet sich Bert in der reformierten Tradition, die ihm zunehmend wichtig geworden ist in den letzten Jahren, vor allem mit einer starken Betonung der göttlichen Souveränität und Gnade. Michelle hat an einer staatsunabhängigen theologischen Hochschule studiert. Bert wiederum bildete sich in seiner Jugend autodidaktisch vor allem mit Hilfe verschiedener Bibelstudien (vgl. NCF > Interview mit Bert).

Neben dieser eigenen Zuschreibung lässt sich die NCF dem evangelisch-freikirchlichen Milieu der Schweiz zuordnen.³³ Die wesentlichen Merkmale dieses «Phänomens»³⁴ treffen auf die NCF zu: Sie berufen sich auf eine göttliche Inspiration der Heiligen Schrift und dadurch legitimieren sie eine strikte Auslegung der biblischen Texte. Der Glaube geht von einer individuellen Bekehrung aus. Die Person Jesu ist zentral im Leben der Gläubigen. Die Evange-

33 Siehe: Jörg Stolz/Olivier Favre/Caroline Gachet et al. (Hg.): Phänomen Freikirchen. Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus (= CULTuREL Religionswissenschaftliche Studien, Band 5), Zürich: Pano-Verlag 2014.

34 Jörg Stolz/Olivier Favre/Emmanuelle Buchard: «Die evangelischen Freikirchen: ein «Phänomen»?», in: Jörg Stolz/Olivier Favre/Caroline Gachet et al. (Hg.), Phänomen Freikirchen. Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus, Zürich: Pano-Verlag 2014, S. 13–24, hier S. 15.

lisierung beziehungsweise Mission³⁵ hat eine zentrale Stellung im Leben der Gemeinde und der Einzelnen. Die Gläubigen sind interdenominational flexibel, da das Bekehrtsein und nicht die Kirchenzugehörigkeit im Fokus steht. Innerhalb des evangelikalen Spektrums kann die Gemeinde sie dem charismatischen Submilieu zugeordnet werden, da sie damit rechnen, dass Gott physisch, spirituell oder verbal antwortet.³⁶ Bert beschreibt dies so:

«Ich weiss, Gott heilt, hundert Prozent, ich hab es (lacht) ich hab es gesehen in meine Familie und und Gott macht Wunder. Ich kann es statistisch beweisen.» (NCF > Interview mit Bert)

Evangelikalismus zu definieren ist schwierig. Im deutschsprachigen Raum ist der Begriff eng mit der Freikirche verbunden, wobei es auch Freikirchen gibt, die nicht zum evangelikalen Sektor gehören. Zudem kann der Begriff einen negativen Beiklang haben, das muss aber nicht sein, er kann auch als Selbstbezeichnung gewählt werden, etwa in Abgrenzung von liberalen Theologien und Gemeinden. Zudem kann er als Betonung einer internationalen Vernetzung verwendet werden.³⁷ Von der NCF wird der Begriff nicht aktiv verwendet. Die als wesentlich geltenden Merkmale erfüllt die Gemeinde: Glaube an göttliche Inspiration der Bibel und entsprechende Auslegung, individuelle Bekehrung, zentrale Stellung von Jesus Christus, Betonung der Evangelisation und eine interdenominationale Dimension.³⁸ Sie bezeichnen sich zudem als Gemeinde mit eher «offensiv evangelistischer» Ausrichtung (vgl. NCF > Interview von Claudia Hoffmann mit Samuel). Obwohl die Gemeinde sich auch als sozial aktiv versteht, ist dennoch das erste Anliegen die Weitergabe des Glaubens mit

35 Ich verwende für die NCF mehrheitlich den Begriff der Evangelisierung, wenn die Tätigkeit auf eine Bekehrung ausgerichtet ist. Vgl. Jörg Stolz: «Hoffnung weitergeben. Evangelisieren im evangelisch-freikirchlichen Milieu», in: Jörg Stolz/Olivier Favre/Caroline Gachet et al. (Hg.), Phänomen Freikirchen. Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus, Zürich: Pano-Verlag 2014, S. 215–242. Mission verwende ich als übergreifenden Begriff.

36 Vgl. Emmanuelle Buchard: «Ein Leben gemäss evangelisch-freikirchlichen Normen und Werten», in: Jörg Stolz/Olivier Favre/Caroline Gachet et al. (Hg.), Phänomen Freikirchen. Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus, Zürich: Pano-Verlag 2014, S. 79–107, hier S. 95.

37 Vgl. M. Radermacher: Migration und Evangelikalismus, S. 527.

38 Vgl. J. Stolz/O. Favre/E. Buchard: Stolz, Favre et al. 2014 – Die evangelischen Freikirchen, S. 15.

dem Ziel der Bekehrung (vgl. NCF > Interview Claudia Hoffmann mit Michelle). Damit tragen sie ein wesentliches Merkmal des evangelikalen Spektrums:

«Aus theologischem Blickwinkel stellt die Bekehrung das subjektive Gegenstück zum *sola fide* der Reformatoren dar. Durch sie wird der Glaube persönlicher Glaube. Anders gesagt, indem zu den übrigen protestantischen Grundsätzen (Zentralität der Bibel, Allgemeines Priestertum usw.) die Bekehrung hinzukommt, erlangt dieser Protestantismus seine evangelisch-freikirchliche Ausprägung, namentlich seinen missionarischen Drang als Folge der Anforderung, sich zu bekehren.»³⁹

Oft ist eine Drittperson von entscheidender Bedeutung für die Bekehrung, weswegen ein hohes Sendungsbewusstsein zu erkennen ist.⁴⁰

Die Bibelzentrierung in der NCF entspricht dem evangelikalen Kontext und besteht vor allem auch in einer gewissen Unmittelbarkeit und einer direkten Übertragung in den Alltag: Sie gehen von einer unmittelbaren Hermeneutik aus, die in den Lebensalltag hineinspricht, und von einer göttlichen Offenbarung, die in einen unfehlbaren Wahrheitsgehalt der biblischen Texte mündet.⁴¹ Dies führt wiederum zu klaren Werten und Normen, die sich auf die Lebensführung beziehen und unter anderem Themen wie Partnerschaft, Familie, sowie Drogen- oder übermässigen Alkoholkonsum betreffen.⁴² So ermutigen sie etwa Menschen, die in einer verbindlichen Liebesbeziehung sind, zu heiraten (vgl. NCF > Interview Claudia Hoffmann mit Michelle). Ansonsten stehen die Normen und Werte aber nicht im Vordergrund. Vielmehr wollen die Mitglieder der NCF auf eine Hinwendung zu Gott hinarbeiten und die Lebensführung dieser nachordnen:

«Wenn man Gott kennenlernt und versteht und es liegt auch ein Teil an uns, zu lernen, was was hat die Bibel für Richtlinien auf verschiedenen Gebieten. Aber es ist nicht Zentralthemen. Es, es ist nicht der Kern von, von Evangelium. (.) Und wenn die

39 Olivier Favre: ««Wiedergeboren werden»», in: Jörg Stolz/Olivier Favre/Caroline Gachet et al. (Hg.), Phänomen Freikirchen. Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus, Zürich: Pano-Verlag 2014, S. 61–78, hier S. 61, Herv. im Original.

40 Vgl. ebd., S. 64.

41 Vgl. E. Buchard: Ein Leben gemäss evangelisch-freikirchlichen Normen, S. 84–88. Vgl. auch z. B. NCF > Interview mit Bert.

42 Vgl. J. Stolz/O. Favre/E. Buchard: Die Wettbewerbsstärke, S. 29–31.

Leute nicht den Grund kennen, dann ist auch nicht (...) Priorität sozusagen auf, auf alle möglichen Details so (...) so (...) Druck zu machen.» (NCF > Interview mit Bert)

Diese Lebensänderung ergibt sich erst allmählich aus der Zugehörigkeit zu der Gemeinde, welche eine entscheidende Rolle spielt. Sie stellt einen weiteren wesentlichen Aspekt der evangelikalen Theologie dar, nämlich das Gefühl, einer Gemeinschaft anzugehören und den Glauben nur gemeinsam leben zu können:

«Ein echter Christ ist, wer sich bekehrt hat und diese Verpflichtung in einer Gemeinschaft von Gläubigen auch lebt. Auch wenn dieses Engagement einer für das Milieu und die evangelisch-freikirchliche Praxis charakteristischen Norm entspricht, erwächst den Mitgliedern daraus ein wichtiger Vorteil: eine Zugehörigkeitsgruppe, die ihre besondere Weltsicht solide und dauerhaft stützt.»⁴³

Es ergibt sich ein Wechselspiel aus Verpflichtung und Zugehörigkeit. Nina skizziert diese Dynamik wie folgt: Grundsätzlich beschreibt sie eine «Offenheit» für alle Menschen, die die Gemeinde besuchen und die unabhängig ist von Bekehrung und Lebensänderung. Andererseits gibt es auch Menschen, die verbindlich Teil der Gemeinde werden, in das Glaubenssystem hineinwachsen, wodurch eine besondere Zugehörigkeit entstehen kann (vgl. NCF > Interview mit Nina). Ninas Ringen um Worte, um dieses Verhältnis zu beschreiben, deutet darauf hin, wie fragil und diffus diese Formen der Zugehörigkeit sind und dass sie beständig ausgehandelt werden und nicht starr sind.

In der dargelegten Analyse zeigt sich das ambivalente Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft: Die sogenannte fundamentalistische Weltsicht, aufgrund welcher die Gemeindemitglieder sich von der Mehrheit der Gesellschaft unterscheiden, bewirkt eine gewisse Abschottung. Andererseits besteht eine konsequente Hinwendung zur Gesellschaft aufgrund des stark empfundenen Sendungsbewusstseins.⁴⁴

43 Emmanuelle Buchard: «In evangelisch-freikirchlicher Gemeinschaft leben», in: Jörg Stolz/Olivier Favre/Caroline Gachet et al. (Hg.), Phänomen Freikirchen. Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus, Zürich: Pano-Verlag 2014, S. 109–138, hier S. 113.

44 Diese Schlussfolgerung findet sich auch bei: J. Stolz/O. Favre/E. Buchard: Die Wettbewerbsstärke, S. 29–51.

3.4.2 Gründung und Entwicklung: Zwischen Sprache und Raum

Die NCF wurde 1988 als englisch- und deutschsprachiger Hauskreis unter dem Namen *English Charismatic Fellowship* gegründet (NCF > Interview mit Bert). Der Gemeindeleiter Bert berichtet:

«Ich habe schon Deutsch, Deutsch studiert in Schweden ein bisschen. Aber dieses Schwizerdütsch war sehr schwierig. Und ich konnte nicht (...) mich verständigen. Wir sind in mehrere Gemeinde gegangen und ich habe nicht viel verstanden. Und das war dann schwierig. Und wir haben dann Kontakt gehabt mit eine englisch-sprechende Familie, wo Michelle gewohnt hat damals. Und (...) sie haben angefangen ein Bibelgruppe auf Englisch. Und das ist dann weitergegangen, ist gewachsen. Und dann haben wir angefangen mit den Gottesdienste auf Englisch.» (NCF > Interview mit Bert)

Die Hausgemeinde traf sich in den Räumlichkeiten einer anderen Freikirche. Bald schlossen sich ihnen auch andere Personen an, die nach einer englischsprachigen christlichen Gemeinschaft suchten. Der Bibelkreis hat sich im Laufe der Zeit zu einer Hausgemeinde mit ungefähr 20 bis 30 Personen entwickelt.

Auf seinem Weg von der Arbeitsstelle zu den Gemeinderäumlichkeiten begegnete Bert häufig geflüchteten Menschen, die in einem nahegelegenen Schutzkeller untergebracht waren und die Tage mehr oder weniger draussen verbrachten.⁴⁵ Er begann diese Menschen, die meist englischsprachig waren, einzuladen (vgl. NCF > Interview mit Bert). Michelle sagt darüber: «[U]nd die sind gekommen. Und es hat dann alles geändert. Die waren einfach offen.» (NCF > Interview von Claudia Hoffmann mit Michelle) Diese Offenheit bleibt hier etwas diffus und ist vermutlich sehr komplex.

Gemäss den Berichten waren zu gewissen Zeiten die Asylunterkünfte ausgelastet, sodass auch im Winter nur noch Familien aufgenommen wurden und andere Personen sich selbst organisieren mussten. In solchen Zeiten hat die Gemeinde ihre Räumlichkeiten für Asylsuchende geöffnet und kam dadurch mit vielen Menschen anderer Religionszugehörigkeit in Kontakt (vgl. NCF > Interview Claudia Hoffmann mit Michelle).

Während rund 20 Jahren hatte die Gemeinde im Empfangs- und Verfahrenszentrum (heute Bundesasylzentrum) Konzerte, Weihnachtsfeiern und

45 Diese Situation wurde auch von Peter beschrieben in Bezug auf die Gründungsphase des Mitenand, was in einem ähnlichen Zeitraum liegt wie die hier beschriebene Situation. Siehe 3.3 Mitenand.

Theater durchgeführt. Später wurde diese Möglichkeit untersagt, da im Zuge einer Professionalisierung beschlossen wurde, dass nur noch akkreditierte Seelsorgende zugelassen werden (vgl. NCF > Interview mit Bert).

Vor einigen Jahren war die Gemeinde hinsichtlich der Räumlichkeiten und des Engagements wesentlich grösser. Die Gottesdienste wurden in einem grossen Saal gefeiert und dreimal pro Woche haben sie Essen von der Basler Tafel (einer Organisation, die Lebensmittel aus den Supermärkten an wohltätige Organisationen abgibt) verteilt:

«[W]ir hatten super Fest hier (unv.) Sonntag (lacht). Und und und sind auch viele gekommen nur wegen Essen. (.) Bis wir dann gesehen haben, das Essen kommt in Zentrum, das wir können das nicht weiter so machen, (.) dass wir das opfern müssen. Dann haben wir das aufgehört und das war war dann gut auf eine Art und wir sind traurig auf eine andere (lacht). (..) Recht viele sind dann weg aber wir haben dann mehr (...) treue Leute oder Leute, die die mitmachen, bekommen.» (NCF > Interview mit Bert)

In der Gemeinde haben sich immer wieder Änderungen ergeben. So haben sie sich in verschiedenen Räumen getroffen oder ihren Namen geändert. Inzwischen hat sich die Gemeinde einen (von Bert) lange gehegten Traum erfüllt und führt ein Café, in welchem sie, auch vom städtischen Sozialhilfesystem gestützt, Arbeitsplätze anbieten. Der Pastor betont die Wandelbarkeit der Gemeinde. Die Gemeinde soll kein «Monument» bilden, sondern sich weiterentwickeln, wie «es gegeben wird», oder auch «sterben» (NCF > Interview mit Bert).

3.4.3 Strukturen, Leitung und Ressourcen

Die NCF weist nur eine rudimentäre Organisation auf. Grundsätzlich gibt es eine Kerngruppe von knapp zehn Personen, die in Absprache den Gottesdienst vorbereitet und sich zu diesem Zwecke regelmässig trifft. Diese Treffen sind aber mehrheitlich auch auf Gemeinschaftspflege ausgelegt (vgl. NCF > Interview mit Bert; NCF > Interview mit Nina).

Die Gemeinde hat keine formale Struktur wie etwa einen Verein und es gibt dementsprechend auch keine Angestellten, die einen monetären Lohn erhalten (vgl. NCF > Interview mit Bert). Die rechtliche Form eines demokratischen Vereins entspricht für sie nicht den Vorstellungen einer Gemeinde, da

diese durch Ämter strukturiert sein sollte.⁴⁶ Michelle und Bert, das leitende Ehepaar, sind beide berufstätig. Michelle führt ein Café mit Mittagstisch sowie ein Catering. Bert betreibt eine kleine Firma im Bereich Elektronik (vgl. NCF > Interview mit Bert). Die Räume für die Gemeindeversammlungen, in welchen auch regelmässig Personen in Not übernachten dürfen, werden von der Gemeinde gemietet. Die Kerngemeinde bezahlt teilweise den zehnten Teil des Lohnes in die Gemeindekasse ein, wie es in vielen Freikirchen üblich ist. Spendenaufforderungen oder Kollektensammlungen werden aber nicht getätigt.⁴⁷ Bert berichtet über die Finanzierung dieser Räume:

«Und das ist seit Anfang so und das ist schwierig (...) aber wir haben nicht (...) nicht diese Abhängigkeit von von Geld auch, auf eine gleiche Art. Und Go/ Gott hat auch gesegnet auf unglaubliche Weise [...] wir haben nicht so viele reiche Leute in der Gemeinde und und () wir haben gesehen, wir schreiben keine Newsletter und und (...) bitten nicht Leute um Geld oder Sachen. Und wir haben gesehen, weiss nicht, vielleicht vier-, fünfmal sind Leute gekommen von aussen, haben gesagt: «Gott hat uns gesagt, wir sollen euch Geld geben.»» (NCF > Interview mit Bert)

Gemäss einem langjährigen Gemeindemitglied waren die Räume beim Einzug in schlechtem Zustand und wurden teilweise auch von den Gemeindegliedern in Selbstarbeit renoviert und mit gespendetem Mobiliar ausgestattet:

«[E]r [Bert, Anm. RS] will jetzt alleine für alles (...) zusammen unser Gemeinde eine Platz finden. Dann ich weiss nicht, wie er das (...) gefunden, aber das Haus war so kaputtig, (lacht leicht während sie weiterspricht) niemand wollte hier kommen. Aber Pastor hat schon gewohnt dort in Riehen in eine kl/ in eine andere Wohnung und auch langsam repariert. War viele Leute, wo haben investiert für das Haus. Freiwillig reparieren, andere haben Tapis gegeben, Stuhl viele.» (NCF > Interview mit Gabriela)

Im gleichen Gebäude sind eine christliche Privatschule und eine andere Freikirche Mieterinnen; mit beiden pflegt die NCF einen guten Kontakt. Ebenso sind sie mit anderen Gemeinden in der Schweiz vernetzt und werden dabei

46 Vgl. Karima Zehnder: Frauen in den Religionsgemeinschaften der Region Basel. Eine qualitative Studie, Basel 2019, S. 59.

47 Siehe auch inforel, <https://www.inforel.ch/wissen/religionsgemeinschaften/new-covenant-fellowship> vom 22.11.2024.

insbesondere vermittelnd aktiv, wenn Menschen, die ihre Gottesdienste besucht haben und aus dem Bundesasylzentrum in einen anderen Kanton geschickt werden, den Wunsch äussern, sich dort einer christlichen Gemeinde anzuschliessen. Auch im internationalen Kontext suchen Mitglieder aus der NCF Kontakt zu Gemeinden, wenn es darum geht, dass Menschen aufgrund eines negativen Asylentscheides in ein Ursprungsland oder einen sogenannten Drittstaat zurückkehren müssen (vgl. NCF > Interview Claudia Hoffmann mit Michelle; NCF > Interview mit Nina).

Die Gemeinde ist keiner Denomination oder grösserem Verbund angeschlossen. Sie sind auch nicht Mitglied in der Evangelischen Allianz Basel (siehe 3.1 Kirche sein im frommen und säkularen Basel), stehen zu dieser aber in gutem Austausch und beteiligen sich auch an entsprechenden gemeindeübergreifenden Gottesdiensten (vgl. NCF > Interview mit Bert; NCF > Protokoll 19, Allianz Gottesdienst).

Insofern kann der Schluss gezogen werden, dass die NCF in vielerlei Hinsicht noch die strukturellen Merkmale einer Hausgemeinde aufweist: Obwohl zwei leitende Personen Theologie studiert haben, ist dies kein Kriterium für eine Leitungsfunktion. Es wird grundsätzlich ein konsequentes «Priestertum aller Gläubigen» gelebt. Die Gemeinde hat keine Vereinsstruktur und keine Angestellten. Im Unterschied zu einer Hausgemeinde hat die NCF allerdings relativ grosszügige Räume angemietet. Dies lässt sich eventuell mit ihrem sozialen und evangelistischen Anliegen erklären.

3.4.3.1 Rolle der Frauen in der Leitung

In der NCF sind Frauen und Männer hinsichtlich des Gottesdienstbesuchs gleichberechtigt. Frauen sind in der Gottesdienstgestaltung sehr präsent und übernehmen die gleichen Aufgaben wie Männer. Im Sinne eines *allgemeinen Priestertums* sollen sich alle ehrenamtlich engagieren, mitdiskutieren und mitentscheiden. Frauen und Männer seien jedoch nur in Bezug auf ihren «Wert», aber nicht in Bezug auf ihre «Funktion» gleichgestellt. Das autoritative Amt der Gemeindeleitung liege gemäss Auskunft der Gemeinde stets bei einem männlichen Pastor.⁴⁸

48 Vgl. K. Zehnder: Frauen in den Religionsgemeinschaften, S. 59, Vgl. auch NCF > Protokoll 4, 11. November 2020; Interview Claudia Hoffmann mit Michelle. Der binäre Code ist im Kontext der NCF bewusst gewählt.

3.5 Fazit

Beide Forschungsgemeinden sind von einer unverbindlichen Zugehörigkeit geprägt, da keine Mitgliedschaft, auch nicht in einem Verein, möglich ist beziehungsweise forciert wird. Die Betonung der Beteiligung aller im Sinne einer charismatischen Begabung aller Gläubigen fordert von Einzelnen ein eher hohes Mass an Partizipation und damit auch Verbindlichkeit.

Die Leitungsstrukturen erweisen sich in beiden Forschungsgemeinden als stellenweise verschlossen, intransparent und uneindeutig. In der NCF ist vordergründig eine geteilte Leitung des Paares bemerkbar, allerdings wird eine patriarchale Rollenstruktur theologisch legitimiert und damit auch in die Gemeinde eingetragen. Im Mitenand führt die Existenz verschiedener Teams mit unterschiedlichen Aufgaben, die letztlich von wenigen Einzelpersonen zusammengehalten werden, zu Unklarheiten in der Leitung. Die Strukturen sind hier vor allem relational gestaltet und *ad personam*.

Auffallend ist, dass in beiden Forschungsgemeinden die Mehrsprachigkeit von Einzelpersonen zu einer Ausrichtung an Menschen, die zu marginalisierten Gruppen gehören, geführt hat.

4. Prekär zusammenleben

Prekarität hat viele Gesichter. In diesem Kapitel biete ich lediglich einen Überblick, der einerseits auf meinen Daten basiert, insbesondere den Erzählungen, die mir in Interviews und informellen Gesprächen zugetragen wurden, aber auch auf meinen Beobachtungen im Feld, und andererseits zentrale Diskurse aufgreift. Ziel dieses Kapitels ist es, einen wesentlichen Aspekt meiner Forschungsgemeinden genauer zu beleuchten. Dabei werde ich das Thema Prekarität zunächst eingrenzen und aufzeigen, welchen Zugang ich gewählt habe, und zwar indem ich Prekarität sowohl in einer grundlegenden Bedeutung als *conditio humana* als auch als Kategorie von sozialer Ungleichheit verstehe. Für Letzteres orientiere ich mich besonders an denjenigen Zugängen, die Prekarität in einem ganzheitlichen Sinne betrachten, die also ökonomische Unsicherheit, Instabilität im Hinblick auf die sozialen Beziehungen, die emotionale Lage, die Biografie und die Möglichkeiten zur gesellschaftlichen Teilhabe miteinbeziehen. Aufgrund meiner Datenlage steht der Aspekt der Mobilität und damit verbundene Fragen wie beispielsweise diejenige der Aufenthaltsbewilligung besonders im Fokus. Ein grundlegendes Thema der Prekarität ist in diesem Zusammenhang der Mangel an Teilhabe an der Gesellschaft. Von diesem Verständnis ausgehend werde ich ausführen, wieso und wie Prekarität in den Forschungsgemeinden adressiert wird. Hier zeigen sich Praktiken und Deutungen, die inkludierend wirken und damit der Prekarität entgegenwirken. Diese haben aber gleichzeitig auch stets die Wirkung, die Menschen in ihrer Prekarität festzuschreiben. Hinzu kommen Praktiken und Deutungen, die diese Grenzziehungen verwischen und temporär auflösen. Daneben bleiben die Möglichkeiten der Forschungsgemeinden beschränkt und ihre Herausforderungen wirken auch instabilisierend auf die Forschungsgemeinden.

4.1 Mapping the field

Das «Strassenmagazin Surprise» veröffentlichte 2022 eine Reihe von Heften unter dem Titel «Die Unsichtbaren».¹ In den verschiedenen Ausgaben stellten sie Berufsgruppen in den Vordergrund, die besonders von Prekarität betroffen sind, etwa in den Bereichen Landwirtschaft, Gebäudereinigung, pflegende Berufe, Müllabfuhr. Häufig handelt es sich um unangenehme oder anstrengende Tätigkeiten, die im Niedriglohnsektor und zum Teil in flexibilisierten Beschäftigungsverhältnissen angesiedelt sind. Den Modus der Sichtbarmachung dieser «Unsichtbaren» verstehe ich als einen zentralen Aspekt in der Frage, wie in den Forschungsgemeinden das Zusammenleben gestaltet wird. Prekäre Lebensbedingungen werden aufgrund unterschiedlicher Motivlagen unterschiedlich benannt und verhandelt. Dabei ist auch immer von einer Konstruktion auszugehen, bei welcher Menschen sowohl ihre eigenen Lebensbedingungen als auch die von anderen verbalisieren.

Wie in den meisten Ländern verstärkt sich auch in der Schweiz die Ungleichheit hinsichtlich der ökonomischen Ressourcen. Die Reallöhne, das Durchschnittseinkommen und das Bruttoinlandsprodukt steigen zwar seit dem Zweiten Weltkrieg, davon profitieren aber die unteren und mittleren Einkommensschichten nicht. Ein Vergleich zwischen 2000 und 2019 zeigt, dass steigende Wohnkosten und Krankenkassenprämien dazu führen, dass diese Bevölkerungsschichten zunehmend in eine ernsthaft bedrohliche finanzielle Lage geraten.²

Eine allgemeine Definition besagt, dass dann von prekären Lebensumständen die Rede ist, wenn in einem oder mehreren Lebensbereichen der als normal geltende Standard unterschritten wird. Solche Lebensbereiche umfassen Arbeit, Bildung, Wohnen, Gesundheit und soziale Einbindung. Unsicherheiten oder Mangel in diesen Lebensbereichen führen dazu, dass

1 Folgende Hefte sind in diesem Dossier erschienen: Teil 1, Heft 522: Reinigungspersonal; Teil 2, Heft 524: Care-Arbeiter*innen; Teil 3, Heft 526: Klärwerkfachleute; Teil 4, Heft 528: Nannys; Teil 5, Heft 531: Lagerlogistiker*innen; Teil 6, Heft 535: Gig-Worker; Teil 7, Heft 537: Serviceangestellte und Teil 8, Heft 538: Erntehelfer*innen. Siehe Surprise Strassenmagazin: Die Unsichtbaren 2022, <https://surprise.ngo/strassenmagazin/die-unsichtbaren/> vom 23.11.2024.

2 Vgl. Aline Masé: «Bericht über die soziale und wirtschaftliche Entwicklung in der Schweiz 2020/2021», in: Manuela Specker (Hg.), Frauenarmut, Luzern: Caritas-Verlag 2022, S. 17–39, hier S. 29.

die Teilnahme am sozialen Leben eingeschränkt wird.³ Dies kann sich zum Beispiel darin äussern, dass Menschen sich das Ticket für den öffentlichen Verkehr nicht leisten können, um die Gemeinde zu besuchen, wie Abid aus dem Mitenand mir berichtet (vgl. Mitenand > Interview mit Abid). Personen, die von prekären Lebensbedingungen betroffen sind, erleiden gesellschaftliche Exklusion. Dabei spielen verschiedene Aspekte eine Rolle. Barbara Bleisch und Ursula Renz weisen auf die Dynamiken von Scham- und Schuldgefühlen hin. Diese können einerseits dazu führen, dass Armutsbetroffene sich aus dem gesellschaftlichen Leben zurückziehen, um ihre Situation nicht offenzulegen, wodurch sie weiter marginalisiert werden, da die Ressourcen der Gemeinschaft bzw. Gesellschaft nicht genutzt werden können. Andererseits meiden gemäss Bleisch und Renz manche wohlhabenderen Menschen den Kontakt mit Armutsbetroffenen, um ihre privilegierte Stellung nicht aufgrund von Schuldgefühlen hinterfragen zu müssen. Dieser Umstand wiederum kann dazu führen, Prekarität als selbstverschuldet zu betrachten.⁴ Der Kampf gegen Armut wird manchmal zur Repression und damit zu einem Kampf gegen *Arme Menschen*: Das Problem scheint dann gelöst zu sein, wenn die betroffenen Menschen aus der öffentlichen Wahrnehmung verschwinden:

«Oft machten und machen Arme die Erfahrung, dass das Armutsproblem als gelöst erscheint, wenn man keine Armen mehr sieht, wenn die ästhetische Provokation und das lebensweltliche Ärgernis, das Arme durch ihre schiere Präsenz auf Strassen, in Bahnhöfen, Flughäfen und unter Brücken darstellen, hinter den Kulissen der smarten Konsum- und Erlebnisgesellschaft verschwunden sind.»⁵

Damit ist die Sichtbarkeit von Armut und ihre Deutung angesprochen. Ein Diskurs, der hier anschliesst, aber nicht ausführlich behandelt wird, ist die Stratifizierung von Mitleid. Beispielsweise thematisiert Judith Butler dies

3 Vgl. Michèle Amacker: «Precare. Prekarität im Lebenszusammenhang. Die zwei Gesichter der Care-Prekarität», in: Ethik und Gesellschaft (2014), S. 1–28, hier S. 5. Vgl. auch Interview mit Salome.

4 Vgl. Barbara Bleisch/Ursula Renz: «Einleitung», in: Ursula Renz/Barbara Bleisch (Hg.), *Zu wenig. Dimensionen der Armut*, Zürich: Seismo-Verl. 2007, S. 7–18, hier S. 9–10.

5 Jakob Tanner: «Der Kampf gegen die Armut. Erfahrungen und Deutungen aus historischer Sicht», in: Ursula Renz/Barbara Bleisch (Hg.), *Zu wenig. Dimensionen der Armut*, Zürich: Seismo-Verl. 2007, S. 80–105, hier S. 88.

anhand medial vermittelter Repräsentationen und spricht von einem «chiasmic link»⁶, also einer Betroffenheit aufgrund der Konfrontation mit Leid an geografisch entfernten Orten:

«Obligations to those who are far away as well as to those who are proximate cross linguistic and national boundaries and are only possible by virtue of visual or linguistic translations, which include temporal and spatial dislocations.»⁷

Butler bezieht sich hier aber nicht nur auf räumliche oder zeitliche Entfernungen, sondern auch auf andere Formen der *Trennung*, die durch Varianten der Übersetzung aufgehoben werden können. Dieser Aspekt wird sich für meine Analysen als relevant erweisen (siehe 5.3 Translationspraktiken in multilingualen Liturgien).

Zudem sei hier auch noch eine globale Perspektive genannt, die für meine Forschungsgemeinden von Relevanz ist. Mehrmals wurde ich von Forschungspartner:innen darauf hingewiesen, dass ich kein Verständnis von Hunger, Armut und Krieg habe, weil ich «hier» geboren sei, oder dass es in der Schweiz «eigentlich» keine armen Menschen gäbe (siehe 2.3.1 Rollenreflexion und Positionierung). Erfahrungen von Prekarität finden sich jedoch auch in der Schweiz. In diesem Spannungsfeld bewegen sich auch die Forschungsgemeinden, wenn Menschen mit unterschiedlich prekären Biografien an ihren Gottesdiensten teilnehmen. Vergleiche und Messbarkeit von Armut und Prekarität sind schwierig und komplex, sind sie doch geografisch und historisch wandelbar. In einigen Teilen der Welt steht Prekarität für fehlende Schulbildung, unsichere und unterbezahlte Anstellungsverhältnisse; andernorts beinhaltet sie den Ausschluss aus der Wissensgemeinschaft und politischen Entscheidungsprozessen und an weiteren Orten steht sie für einen fehlenden Zugang zu sauberem Trinkwasser oder Hygieneprodukten, verbunden mit dem Risiko eines frühen Todes. Eine globale Perspektive von Prekarität wäre darüber hinaus zunehmend auch vor dem Hintergrund der Klima-Katastrophe zu erörtern.⁸

6 Vgl. Judith Butler: «Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation», in: *The Journal of Speculative Philosophy* 26 (2012), S. 134–151, hier S. 140–141; 149.

7 Ebd., S. 138.

8 Im Hinblick auf den internationalen Massstab von absoluter Armut ist die (kaufkraftbereinigte) Ein-Dollar-Grenze ein häufiges Kriterium, welches aber auch uneindeutig

4.1.1 Lesarten von Prekarität

Ein weiterer Zugang zum Phänomen der Prekarität kann über die Sprache gefunden werden und damit verbundenen diskursiven Konstruktionen. Die lateinische Wurzel von Prekarität ist das Verb *precare* mit der Bedeutung «bitten, beten, wünschen», was beispielsweise noch im Französischen, Englischen oder Italienischen erkennbar ist (*prier, pray, pregare*). Das Adjektiv *prekär* ist über das Französische ins Deutsche gekommen. Es heisst so viel wie «unsicher, weil auf Bitten widerruflich gewährt»⁹. Prekarität beschreibt also im Wesentlichen einen Zustand der «Unsicherheit» und «Abhängigkeit». Zentral ist auch das Moment der Bitte, das mit den prekären Lebensbedingungen verbunden zu sein scheint (siehe 6.4.2. Geben ohne Bitte?). Entsprechend werden Menschen, die davon betroffen sind, in der gesellschaftlichen Wahrnehmung als «Bittende», «Nehmende» oder «Empfangende» konstruiert. Auf solche Wahrnehmungsmuster verweisen auch Begriffe wie *Sozialhilfeempfänger:in*. Diese Begrifflichkeiten sind auch sonst hinterfragbar, zum Beispiel wenn von «Arbeitnehmer:innen» die Rede ist, obwohl sie ihre Arbeit zur Verfügung stellen und damit ebenso gut als «Arbeitgeber:innen» wahrgenommen werden könnten (siehe auch 6.3 Formen des Gebens und Nehmens). Die Frage der Wahrnehmung findet ebenfalls Berücksichtigung bei der Gegenüberstellung der Attribute *prekär* und *arm*. Linke beschreibt, dass *arm* und *Armut* eher in Kombination mit Verben, die eine passive Bedeutung haben, gebraucht werden (*von Armut betroffen sein, in die Armut abrutschen*), während *Reichtum* oder *reich* eher in Verbindung mit aktiven Formulierungen verwendet werden (*Reichtum erlangen, Reichtum anhäufen*).¹⁰ Hinzu kommt, dass der Begriff *Pre-*

ist. Dieser tiefe Wert suggeriert eine kleine Zahl, wird er hingegen zu stark angehoben, wird es sehr undifferenziert. Vgl. B. Bleisch/U. Renz: Einleitung, S. 8–9.

9 «prekär Adj. «mißlich, schwierig, bedenklich, peinlich, unangenehm», Übernahme (Ende 18. Jh.) von frz. *précaire* «unsicher, schwankend, widerruflich», afrz. *precoire* «auf Bitten widerruflich gewährt, unsicher», das gleichbed. lat. *precarius* fortsetzt; zu lat. *precari* «bitten, beten, wünschen». Im Dt. wird das Adjektiv seit seiner Entlehnung in einem weiteren, weniger präzisen Sinne gebraucht als die frz. Vorlage.» Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache: *prekär*, <https://www.dwds.de/wb/prek%C3%A4r> vom 15.08.2024.

10 Vgl. Angelika Linke: «Wer ist «arm»? Soziale Kategorisierungen im Medium der Sprache», in: Ursula Renz/Barbara Bleisch (Hg.), *Zu wenig. Dimensionen der Armut*, Zürich: Seismo-Verl. 2007, S. 19–41, hier S. 37. Darüber hinaus verweist Linke darauf, dass *arm* mit *Frauen* und *Kinder* oder mit Gruppen kookurriert, während *reich* mit *Männer* und mit

karität kein Antonym hat;¹¹ damit handelt es sich um einen diffusen Zustand, welcher auch in der Gesellschaft kein klares Gegenüber hat. Der Diskurs der Prekarität ist verknüpft mit dem der Armut, deren Definition am Mangel oder an der Mittellosigkeit ausgerichtet und wahrscheinlich zurückzuführen ist auf das germanische Wort *arma* für Erbe und damit die Bedeutung *verwaist zurückgelassen* hat.¹² Der Faktor des Erbens ist für Armut und Prekarität von entscheidender Bedeutung. Denn auch wenn weder Armut noch Prekarität Zustände sind, die genetisch gegeben sind, sind sie doch in gewissem Masse erblich und werden teilweise über Generationen weitergegeben¹³ (siehe auch 4.2.4 Religiöse Deutung von Prekarität). Eine Mitarbeiterin, die im Mitenand soziale Beratung anbietet, beschreibt es so:

«Das ist hier in Kleinbasel auch nicht selten, Leute oder Familien, in welchen das eigentlich über Generationen so diese Lebenssituationen wie weiter geben, so fast vererbt werden.» (Mitenand > Interview mit Salome)

Neben sozialen Faktoren wie Geschlecht, Sprache, Herkunft, Milieu, Religion etc., die für Prekarität eine Rolle spielen, kann es durchaus Risiken für Armut geben, die mit sogenannten *natürlichen* Faktoren zusammenfallen, wie zum Beispiel Krankheiten. Aber auch diese Faktoren sind nicht *per se* gegeben, sondern abhängig von der Gesellschaft und ihrer Gestaltung, was sich auf die Wirksamkeit dieser oder jener Faktoren auswirkt.¹⁴ Der Begriff der Armut hat gegenüber der Prekarität auch eine religiöse Dimension: So wurde Armut sowohl als (christliches) Ideal betrachtet als auch als Folge eines unmoralischen Lebens oder als Möglichkeit für *reiche Menschen*, ein gutes Werk zu tun¹⁵ (siehe 4.2.4 Religiöse Deutung von Prekarität). Genau wie das Wort *arm* weist auch das Wort *prekär* verschiedene Konnotationen auf. So sagen beide etwas darüber aus, wie viel ein Mensch an ökonomischen Ressourcen zur Verfügung hat. Die Formulierung *armer Mensch* kann dagegen aber auch bedeuten, dass diese Person mitleiderregend ist. Linke hält fest, dass von den beiden Lesarten

Individuen kookkurriert. Einen Vergleichsmöglichkeit zu Prekarität kann ich hier allerdings nicht ausweisen. Vgl. A. Linke: Wer ist «arm»? S. 39.

11 Ein mögliches, aber nicht sehr gebräuliches Antonym zu *Prekariat* wäre *Salariat*.

12 Vgl. A. Linke: Wer ist «arm»? S. 33.

13 Vgl. B. Bleisch/U. Renz: Einleitung, S. 7.

14 Vgl. ebd.

15 Vgl. J. Tanner: Der Kampf gegen die Armut, S. 88.

für arm, mittellos oder bedauernswert die letztere im Deutschen überwiegt.¹⁶ *Prekär* beschreibt eher Situationen, Beziehungen oder Positionen, weniger Personen oder Personengruppen. Dies zeigt sich beispielsweise, wenn die Kookkurrenzen von *arm* und *prekär* verglichen werden.¹⁷ *Arm* hat eine starke emotive Komponente und Handlungscharakter. Eine Person, die arm ist, hat Anspruch auf Mitleid und gegebenenfalls auch auf Hilfe.¹⁸ Bei Prekarität ist dies so nicht zwingend gegeben. Hier verschwinden die Menschen tendenziell hinter der Situation.

4.1.2 Repräsentationen von Prekarität

Grundsätzlich wird der Begriff auf vier verschiedene, teils divergierende Arten verwendet: 1) als gesamtgesellschaftlicher Trend von Prekarisierung vs. 2) Klassenunterscheidungen oder 3) als Grundbedingungen des Lebens vs. 4) komparativ, das heisst als Phänomen, das gewisse Teile der Bevölkerung betrifft.

Der Begriff der Prekarität wird seit den 1980er Jahren in der Politik europäischer Länder verwendet, um Lebensbedingungen im Zusammenhang mit der heutigen Arbeitsmarktdynamik zu beschreiben. Der Begriff steht in dieser Verwendung hauptsächlich für das Fehlen einer gesicherten beruflichen Identität, für Ungewissheit und Unsicherheit, die von flexibilisierten Anstellungsverhältnissen über Arbeitslosigkeit, Zeitarbeit, sogenannt illegale Beschäftigung bis hin zu freiberuflichen und selbständigen Tätigkeiten reicht. Dabei wird sowohl auf bestimmte Bevölkerungsgruppen fokussiert, die besonders betroffen sind, als auch darauf aufmerksam gemacht, dass dies immer mehr Individuen betrifft. Für Letzteres wird auch von einer Prekarisierungsgesellschaft gesprochen und dargelegt, dass die Unsicherheit inzwischen weite Teile der Bevölkerung betreffe.¹⁹

16 Vgl. A. Linke: Wer ist «arm»? , S. 29–30.

17 Dies ergibt sich über einen Vergleich der DWDS-Wortprofile zu *arm* und *prekär*. Vgl. Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache: *prekär*, <https://www.dwds.de/wb/prek%C3%A4r> vom 15.08.2024.

18 Vgl. A. Linke: Wer ist «arm»? , S. 30–31.

19 Ich werde auf diesen Diskurs nicht vertieft eingehen. Siehe: Oliver Marchart: Die Prekarisierungsgesellschaft. Prekäre Proteste. Politik und Ökonomie im Zeichen der Prekarisierung, Bielefeld: transcript Verlag 2013; Oliver Marchart (Hg.): Facetten der Prekarisierungsgesellschaft. Prekäre Verhältnisse. Sozialwissenschaftliche Perspektiven auf

Auf der anderen Seite wird der Begriff auch als Klassenbegriff verwendet. Aus dem Begriff *Prekarität* und dem Klassenbegriff *Proletariat* entstand der Begriff *Prekariat*. Er ist in diesem Kontext also zunächst kein wissenschaftlicher Begriff, sondern eher Selbstbezeichnung. Aus wissenschaftlicher Sicht hat besonders Guy Standing wichtige Analysen dazu vorgelegt. Seine These lautet, dass sich diese Klasse zuerst noch «erschaffen muss», um für sich eine politische Wirksamkeit zu erreichen.²⁰ Ein Mittel dazu ist die internationale Solidaritäts- und Repräsentationsbewegung EuroMayDayParade (EMP).²¹ Diese Bewegung, die sich ca. 2004 in Italien formiert hat und gegen prekäre Arbeitsbedingungen kämpft, nutzt intensiv Darstellungen und auch Kunstfiguren, die prekär beschäftigte Menschen textlich und visuell repräsentieren. Diese Repräsentant:innen werden teilweise als Ikonen dargestellt und mit religiösen Codes vermittelt. So zum Beispiel San Precario: Als Schutzpatron der Prekari:er:innen ist er selbst dargestellt als deren Vertreter. Die kleinen Gebetskarten im Stile der gebräuchlichen Karten von Heiligen enthalten an ihn formulierte Bitten. Es wird in Anlehnung an das Unservater um die Erlösung der Prekari:er:innen aus dem neoliberalen Wirtschaftssystem gebetet. Die Darstellung zeigt die Bitte um Erlösung, gleichzeitig sprengt die Art der Darstellung diese Wahrnehmung und ist auch als Protest zu verstehen. Mario Vötsch zeigt, wie anhand der verschiedenen Elemente sowohl die besonderen Arbeitsbedingungen thematisiert werden als auch die Elemente des Protests der EMP-Bewegung. Sie porträtieren die von Prekarität Betroffenen als «Heilige bzw. Superheld:innen und als Opfer»²². So weist auch diese Lesart von Prekarität auf eine ambivalente Deutung hin. Diese doppelte Figur einer Person mit besonderem Potenzial und besonderer Schutzbedürftigkeit analysiere ich anhand der Bezugnahme auf die religiöse Deutung von Menschen in prekären Lebensbedingungen (siehe 4.2.4 Religiöse Deutung von Prekarität).

In der Nähe zum Konzept der Vulnerabilität kann Prekarität darüber hinaus noch weiter gefasst und als konstitutiv für menschliches Leben erachtet

die Prekarisierung von Arbeit und Leben (= Gesellschaft der Unterschiede, v.9), Bielefeld: transcript Verlag 2013.

- 20 Vgl. Guy Standing: *The Precariat. The New Dangerous Class* (= ProQuest Ebook Central), London: Bloomsbury 2014, S. X-XI.
- 21 Vgl. Mario Vötsch: «Riskant entwurzelt. Diskursive Verknüpfungen von Prekarität und Migration», in: *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 25 (2012), S. 116–121, hier S. 117.
- 22 Vgl. Guy Standing: *Eine Charta des Prekariats. Von der ausgeschlossenen zur gestaltenden Klasse*, Münster: Unrast 2016, S. 9–10; San Precario, <https://kit.sanprecario.org/> vom 05.12.2024.

werden, wenn nämlich das Leben grundsätzlich als gefährdet und damit prekär angesehen wird:

«This working paper intends to propose a specific understanding of vulnerability as a critical tool for social theory in general and conviviality-inequality studies in particular. Our first task will be to establish a broad analytical distinction between vulnerability as either *constitutive* or *contingent* – that is, as either an experiential structure shared by all human (or living) beings or a conditional state of affairs that impacts, in an unjust and detrimental manner, some more than others.»²³

Diese beiden Verständnisse, als kontingent und als konstitutiv, sind also besonders im Rahmen einer konvivialen Analyse kombiniert zu betrachten. Mit einer konstitutiven Sicht auf Prekarität sehe ich Interdependenz positiv als Grundlage des menschlichen Lebens: Sie macht Menschen offen und abhängig von anderen Menschen und ist damit die Grundlage von Sinndeutungen und Sozialität. Dieser Ansatz steht dafür, dass nicht Vulnerabilität negativ zu bewerten ist, sondern Strukturen von sozialer Ungleichheit, die einige Gruppen betrifft, andere jedoch nicht. Vulnerabilität in diesem kontingenten Sinn betrifft Menschen, die besonderen Risiken ausgesetzt sind, von Prekarität betroffen zu sein, z. B. durch Gewalt, Marginalisierung oder Armut:

«The unequal distribution of risks is seen as a social *injustice* here as well, but the specificity of this viewpoint is that its opposite, i. e., social *justice*, does not amount to simply eliminating vulnerability; it depends, rather, on the achievement of equal conditions for all to experiment with their own vulnerability in an open, non-violent interaction with others. The aim is hence to replace the abuse of vulnerability not with its suppression (e. g. through external protection or internal resilience) but rather with the mutual experimentation of vulnerabilities.»²⁴

23 Mariana Teixeira: Vulnerability. A Critical Tool for Conviviality-Inequality Studies 2022, S. 1, Herv. im Original. Die Verflechtung dieser beiden Aspekte behandelt Teixeira auch vor dem Hintergrund der Covid-19-Pandemie mit globaler Perspektive. Dass alle angesichts des Virus gefährdet waren und sich die grundlegende Verletzlichkeit des Lebens ins Bewusstsein gerufen haben, kontrastiert damit, dass offensichtlich die Gefährdung besonders auch in Bezug auf ernsthafte Komplikationen sehr ungleich verteilt und auch ökonomisch bedingt war.

24 Ebd., S. 5, Herv. im Original.

Vulnerabilität hat damit auch eine komparative Bedeutung, weil Gruppen von Menschen verglichen werden können.²⁵ In Bezug auf Prekarität meint dies auch die Bedrohung durch die Unsicherheit, etwa eine Anstellung zu verlieren, die zu Sozialhilfeabhängigkeit und so vielleicht zu einer Verschlechterung des Aufenthaltsstatus führt (siehe 4.2.2 Prekarität und *doing migration*). Im Folgenden verstehe ich Vulnerabilität so, dass sie Personen(gruppen) und ihre Eigenschaften meint, die diese in einem gesellschaftlichen Kontext besonders für prekäre Lebensbedingungen gefährdet.

Dass beide Bezüge auch immer ineinander umschlagen, zeigt sich beispielsweise in diesem Zitat:

«Und (.) was wir sehen, wenn Leute kommen mit ihren Problemen, jeder Mensch ist ein (...) ein Rucksack voll mit mit Problemen, besonders diese Leute, die wir einladen. Ich ich bin (..) nicht einverstanden mit dass wir genannt werden so Asylantengemeinde oder oder Ausländergemeinde oder weiss nicht was.» (NCF > Interview mit Bert)

Bert spricht einerseits davon, dass alle Menschen von «Problemen» betroffen sind. Dies kann als Ausdruck davon verstanden werden, dass das (menschliche) Leben als verletzlich betrachtet wird. Andererseits fügt er umgehend hinzu, dass nicht alle gleichermassen betroffen sind. In Bezug auf die Gemeinde möchten sie aber keine Spezifizierung unternehmen, sondern eine Gemeinde für *alle* sein.

4.2 Prekarität im Kontext des Forschungsfeldes

«Ich setze mich neben Gabriela und es ergibt sich ein Gespräch. Sie spricht lange über ihre Zeit in Portugal und über das Leben in der Schweiz und wie schwierig es hier

25 Teixeira behandelt dies unter anderem im Hinblick auf die Effekte von drohender Gefährdung aufgrund von sozialer Ungleichheit: «Thus construed, the concept of vulnerability allows us to grasp social injustices that are effectively in play and have harmful consequences even when the threat they represent is not fully concretised. [...] Another example is women's vulnerability to rape: whereas some women will experience rape (as a first-order harm) in their lifetimes, virtually all women experience (as a second-order harm) the harmful effects of being constantly exposed to this threat, including having to continually adopt costly and burdensome protective measures.» ebd., S. 3.

sei. Sie schliesst ab, indem sie sagt: «Weisst du, die Menschen aus Rumänien kommen hierher, weil hier das Essen auf der Strasse liegt. Nun sind sie hier, haben zu Essen, aber kein Haus. Vorher hatten sie ein Haus, aber kein Essen.»» (NCF > Protokoll 10)²⁶

Dieser Einblick zeigt, dass die Reflexion und Deutung von Prekarität im Forschungsfeld ein selbstverständliches und alltägliches Gesprächsthema ist.

4.2.1 Dimensionen von prekären Lebensbedingungen

Im Weiteren beziehe ich mich auf Ansätze, die Prekarität auf den gesamten Lebenszusammenhang beziehen und nicht nur auf Erwerbsarbeit, da dies insbesondere in Bezug auf gesellschaftliche Ungleichheit entscheidend ist:

«Eben diese sozialstrukturelle Verankerung von Prekarität fehlt oft in der Mainstream-Prekaritätsdebatte, die Prekarität oder Prekarisierung als generelle Bedrohung, als gesamtgesellschaftliche Tendenz entwirft und damit ungleiche soziale Positionierungen und ungleiche soziale Gefährdungen ausser Acht lässt.»²⁷

Unter dem Stichwort *embedded way of seeing precariousness* wird die Unsicherheit im gesamten Lebenszusammenhang analysiert: Einkommen, Erwerbsarbeit, Bildung, Wohnen, Gesundheit, Care-Arbeit, Soziales Netz, Wohlfahrt.²⁸ Aufgrund meiner Analyse zeigten sich viele dieser Dimensionen aufs Engste miteinander verschränkt und einander bedingend.²⁹ Eine Mitarbeiterin aus dem Mitenand thematisiert fehlende soziale Einbindung und «eher dysfunktionale, eher beschwerende soziale Netze» (Mitenand > Interview mit Salome) als grundlegende Problematik. Ebenso sind auch gesundheitliche, körperliche und psychische Belastungen ein häufiger Faktor. Insbesondere

26 Das ist ein Zitat aus der Erinnerung notiert und aus dem Spanischen und Französischen übersetzt. Gabriela bezieht sich auf die Roma, die wie sie zum Zeitpunkt des Gesprächs in den Räumlichkeiten der NCF übernachteten.

27 M. Amacker: Precare. Prekarität im Lebenszusammenhang, S. 2.

28 Vgl. ebd.

29 Vgl. ebd., S. 3. Amacker verweist auf: Wallace Clement/Sophie Mathieu/Steven Prus/Emre Uckardesler: «Precarious Lives in the new Economy. Comparative Intersectional Analysis», in: Leah F. Vosko/Martha. MacDonald/Iain Campbell (Hg.), Gender and the Contours of Precarious Employment, London, New York: Routledge 2009, S. 240–255.

Frauen haben mir in Gesprächen von Krankheiten und Medikamenten und deren Nebenwirkungen berichtet (vgl. z.B. Mitenand > Protokoll 35, Nähstube; Mitenand > Protokoll 15). Niedriges Einkommen führt manchmal dazu, dass Personen mehrere Jobs annehmen, ihre Abende mit ergänzenden Verdienstmöglichkeiten verbringen und dadurch eingeschränkte Möglichkeiten zur Teilhabe an sozialem Leben haben (vgl. NCF > Protokoll 12). Menschen, die von Wohnungslosigkeit betroffen sind, befinden sich in besonders prekären Lebenslagen. Sie sprechen von der Notwendigkeit, in Gruppen zu schlafen, weil es alleine zu gefährlich sei (vgl. NCF > Interview mit einer Gruppe von Roma, Übersetzung Milan). Auch lehrten mich insbesondere wohnungslose Frauen, unter welchen erschwerten Bedingungen sie Hygiene und Sauberkeit bewerkstelligen (vgl. Mitenand/NCF > Gesprächsnotiz anonym; NCF > Protokoll 11; NCF > Interview mit Milan).

Viele Personen berichten von massiver Übermüdung aufgrund von Schlaflosigkeit wegen der Unterbringung in den Asylunterkünften oder in anderen gemeinschaftlich genutzten Räumen (vgl. NCF > Interview mit Alexander). Ebenso sind fehlende Bildung oder sprachliche Barrieren als Hindernis auf dem Arbeitsmarkt Gegenstand von Gesprächen (vgl. NCF > Interview mit Andreas; NCF > Protokoll 16). Hinzu kommen traumatische Erlebnisse aufgrund von Flucht und gefährlichen Reiserouten in die Schweiz. Ein Mann, der die NCF besucht, berichtet mir im Gespräch über seinen Fluchtweg und ich halte folgende Worte in meinem Feldnotizen fest:

«Er sagt, er habe niemanden, keine Familie, das Alleinsein sei ganz schlimm, es sei gefährlich. Er sagt all dies, ohne bewegt zu wirken. Die Menschen würden sagen: <Du sagst das ja mit einem Lächeln.> Er erklärt mir, das Lächeln und das Herz seien nicht verbunden. <Heart is not the same, smile is not the same.>» (NCF > Protokoll 19, Allianz-Gottesdienst)

Ein anderer Mann sagt: «Ich bin da, aber mein Kopf in mein Heimatland (...). Ich lebe, so ich lebe (...) jeden Tag wie in Krieg.» (Mitenand > Fokusgruppen-Interview ÖkFeWo Zinal). Die Menschen beschreiben ihre Situationen als ein Gefühl des Dazwischenseins, eine Umbruchsituation, die hier auch als Trennung zwischen Herz und Leib beschrieben wird. Die Bestimmung der eigenen Identität in Bezug auf die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wird erschwert und verstellt. Das Fehlen einer Vergangenheit, die als strukturierender Halt erfahrbar ist, die Gegenwart, die als bedrohlich erlebt wird, und

die Ungewissheit, teilweise auch Perspektivlosigkeit in Bezug auf die Zukunft wirken verunsichernd und destabilisierend.³⁰

Bedeutsam hierfür ist die Erfahrung von Prekarität, die durch den Zustand der Liminalität gekennzeichnet ist und als eine Art Limbosituation beschrieben werden kann.³¹ Flavia Cangià stellt entsprechend *imagination* als wesentlichen Bezugspunkt zur Analyse von Prekarität vor und meint damit den Prozess, Erfahrungen zu erschaffen, die von der unmittelbaren Umgebung abgekoppelt werden können und es erlauben, in Bezug auf die eigene Vergangenheit und Zukunft Alternativen zu entwickeln, die sogar den Horizont des Möglichen sprengen können³² (siehe 5.2 Narrative Praktiken in partizipativen Versammlungen). Im Folgenden werden Aspekte von Prekarität im Zusammenhang mit Mobilität und Ankunft in der Schweiz eingehender beleuchtet.

4.2.2 Prekarität und *doing migration*

In vielen Konzeptionen von Prekarität gelten *der Migrant* und *die Migrantin* als die Verkörperung von Prekarität.³³ Im Folgenden werde ich auf diesen Zusammenhang eingehen, dabei verstehe ich *Migration* und *Integration* als Terminologien, die für eine soziale Praxis stehen, in welcher eine Gesellschaft Men-

30 Vgl. TEDx Talks: Guy Standing. What is the Precariat?, <https://www.youtube.com/watch?v=nnYhZCUYOxs> vom 14.06.2022.

31 Vgl. F. Cangià: Precarity, Imagination and the Mobile Life, S. 11. Cangià beschreibt dies mit Bezug auf die Theorien der *Rites des Passages*, siehe: Arnold van Gennep: The Rites of Passage, London: Routledge & Kegan Paul 1960 und Victor Turner: Betwixt and Between. The Liminal Period in Rites de Passages, Seattle: University of Washington Press 1971.

32 Vgl. F. Cangià: Precarity, Imagination and the Mobile Life, S. 12. Cangià formuliert die doppelte Richtung, die diese Vorstellungskraft einbringen kann, als stabilisierend oder verunsichernd, und zwar in Bezug auf «trailing spouses», also Ehepartner:innen, die ihren Partner:innen in deren professionellen Auslandsanstellungen folgen.

33 Vgl. Flavia Cangià: «Precarity, Imagination, and the Mobile Life of the «Trailing Spouse»», in: Ethos 46 (2018), S. 8–26, hier S. 11; M. Vötsch: Riskant entwurzelt. Andererseits kann auch gesagt werden: «Armut ist weiblich», siehe: Manuela Specker (Hg.): Frauenarmut (= Sozialalmanach, 24. Jahrgang (2022)), Luzern: Caritas-Verlag 2022. Ebenso ist der Aspekt der Gesundheit als wesentliches Risiko bzw. Folge zu nennen, siehe Christin Achermann/Milena Chimienti/Fabienne Stants: Migration, Prekarität und Gesundheit. Ressourcen und Risiken von vorläufig Aufgenommenen und Sans-Papiers in Genf und Zürich (= SMF-Studien, Band 41), Neuchâtel: SFM Swiss Forum for Migration and Population Studies 2006.

schen in Bürger:innen einerseits und Migrant:innen andererseits unterteilt. Dies entspricht einer Form von Neokolonialismus, die mittels Begriffen wie *doing migration* oder *migrationism* thematisiert werden.³⁴ Hierbei sind ethnische und vor allem auch nationale Zuschreibungen äusserst wirksam.³⁵

«Gegenüber den eigenen Bürgern und Bürgerinnen wirkt Staatsbürgerschaft zwar homogenisierend, aber gegen außen fungiert sie als ein wirkungsmächtiges Ausschlussprinzip, das nicht nur rechtlich abgesichert, sondern auch gesellschaftlich weitgehend legitim ist. [...] Nationale Mitgliedschaft ist mit anderen Worten «an *inherited status*» [...], der wie kein anderer zugeschriebener Status über den Lebensverlauf entscheidet. Exklusion über Staatsbürgerschaft findet dabei nicht nur im Innern eines Landes statt, sondern hat eine globale Dimension.»³⁶

Der Ausschluss von politischer Partizipation aufgrund von nationaler Zugehörigkeit sind weitreichend und nur schwer zu durchbrechen. In der Schweiz (und vielen anderen Ländern) betrifft es zum Beispiel das Stimm- und Wahlrecht, das an die Staatsbürger:innenschaft gebunden ist und so vielen Einwohner:innen eine politische Partizipation verwehrt. Eine Initiative über das aktive Stimm- und Wahlrecht für Niedergelassene (C-Bewilligung) wurde im Kanton Basel-Stadt im Herbst 2024 erneut von der stimmberechtigten Bevölkerung abgelehnt.³⁷ Aufgrund ihrer Beratungserfahrung bezeichnet die Sozialarbeiterin aus dem Mitenand Menschen, die sich in die Schweiz bewegt haben, als von Prekarität besonders betroffen:

«Leute, die da sind und in absoluter Armut leben, weil sie einfach in dem sozialen System keinen Anspruch haben und dadurch nicht existieren in dem Sinn und ei-

34 Vgl. Anna Amelina: «Knowledge production for whom? Doing migrations, colonialities and standpoints in non-hegemonic migration research», in: *Ethnic and Racial Studies*, 45/13 (2022), S. 2393–2415; Willem Schinkel: «Against «Immigrant Integration». For an End to Neocolonial Knowledge Production, in: *Comparative Migration Studies* 6/31 (2018), S. 1–17.

35 Vgl. Bettina Heintz: «Kategoriale Ungleichheit und die Anerkennung von Differenz», in: Stefan Hirschauer (Hg.), *Un/doing Differences. Praktiken der Humandifferenzierung*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2017, S. 79–115, hier S. 80.

36 Ebd., S. 88, Herv. im Original. Die Autorin verweist auf: Brubaker, 2015, S. 45.

37 Vgl. Kanton Basel-Stadt, <https://www.bs.ch/regierungsrat/staatskanzlei/politische-rechte/wahlen-und-abstimmungen/wahl-und-abstimmungsresultate-archiv/abstimmungsresultate-2025-2021> vom 15.01.2026.

gentlich wirklich in/ also, wo/ wo nicht immer genug zu Essen haben und so weiter. [...] Und dann wie das Fehlen von Finanzen verhindert ja dann auch mögliche Lösungswege oder erschwert dann einfach alles, [...] ein Klient hat es mal so beschrieben und gesagt, er sei jetzt seit fünf Jahre in der Schweiz. Er sei eigentlich ein fünfjähriges Kind hier und er müsse wirklich an der Hand genommen werden, weil er weiss nicht, wie es hier funktioniert (...) [...] und wenn Leute eben dort nie eine Unterstützung haben (...) dass das häufig auch zu einer weiteren Prekarisierung führt.» (Mitenand > Interview mit Salome)

Seit in der Schweiz am 1. Januar 2019 das neue «Ausländer- und Integrationsgesetz» mit dem Leitspruch «Fördern und Fordern» in Kraft trat, sind die Aufenthaltsbewilligung und das, was als *Integration* definiert wird, noch stärker aneinandergekoppelt und beeinflussen damit auch die Erwerbstätigkeit.³⁸ Das hat zur Folge, dass Menschen umso mehr in prekarierten Verhältnissen arbeiten, da oftmals irgendeine Arbeitsstelle besser ist als keine. Das fördert das Phänomen, dass Sozialhilfe oder Ergänzungsleistungen nicht in Anspruch genommen werden.³⁹ Die repressiven Integrationskriterien führen dazu, dass Menschen, die Anspruch auf Sozialhilfe hätten und sie auch benötigten, diese nicht beantragen. Hinzu kommen weitere Hindernisse:

«MigrantInnen sind in den am schlechtesten bezahlten Berufen beschäftigt. Durch die Politik der Verschärfung der Aufenthaltsbewilligung für SozialhilfeempfängerInnen sind diese Arbeitnehmenden extrem verletztlich und leben in ständiger Angst, so dass sie mitunter ihre Rechte nicht wahrnehmen. Personen, vorwiegend Frauen, die häusliche Gewalt erfahren, erstatten aus Angst vor Ausweisung keine Anzeige.»⁴⁰

38 Vgl. Hilmi Gashi/Johannes Gruber/Regula Bühlmann: Teilhabe statt Prekarität. Ein Dossier der SGB-Migrationskommission (= Band 155), SGB-Migrationskommission 2023, S. 9. Das AIG regelt den Aufenthalt von Personen aus Nicht-EU/EFTA-Ländern. Insbesondere wird die Verschränkung von Sozialhilfe und Migrationspolitik mit dem neuen AIG intensiviert. Eine Person ohne Schweizer Pass, die Sozialhilfe bezieht, muss mit Nachteilen rechnen. Wenn es etwa um die Verlängerung der Bewilligung geht, kann eine Rückstufung von C- auf B-Bewilligung erfolgen – oder auch ein Widerruf der Bewilligung. Dabei geht es um Ermessensentscheide, bei denen auch die sogenannte Selbstverschuldung der Abhängigkeit von Sozialhilfe eine Rolle spielt. Es besteht eine Meldepflicht der Sozialbehörden an die Migrationsbehörden.

39 Vgl. ebd., S. 12–13.

40 Ebd., S. 11.

Eine Bewilligung ohne Sicherheit erschwert auch die Möglichkeit, einen Mietvertrag für Wohnraum, Weiterbildung oder eine Lehrstelle zu bekommen.⁴¹ Die Sorgen, die sich rund um eine Bewilligung ergeben, zeigen sich in vielen Interviews mit Forschungspartner:innen. Yel berichtet von den psychischen Folgen. Zunächst erzählt Yel, dass er fünfeinhalb Jahre auf seine Aufenthaltsbewilligung warten musste und wie er dies erlebt hat:

«I waited like five years and half, I could stay (.). This is (.) TOUGH (.). I was sick, I was tortured like physically, mentally, like not torture in a sense of somebody torture me, like feeling down even with the living (.) is uncomfortable life, it was in the in the refugee home (.). Because we were like thirty, forty, thirty, forty people, everybody gets paper or they get reject and they went. I stayed (..)» (NCF > Interview Yel)

Die Folgen dieser belastenden Zeit führten dazu, dass Yel einen Aufenthalt in der Psychiatrie benötigte. Die Schwierigkeit bestand für ihn unter anderem auch im Hinterfragen seiner eigenen Person:

«[W]hy, what are you doing, wha/ why I'm here. Why I'm waiting, something like questioning, questioning, questioning (.). Why (.), why life is like this (..)? And (.) – it's emotional stuff happened in my life.» (NCF > Interview mit Yel)

Yel hatte den Wunsch zu studieren, zu arbeiten und sich aktiv in die Gesellschaft einzubringen, aber seine Weiterentwicklung wurde durch die fehlende Aufenthaltsbewilligung blockiert:

«I want to study here, I want to read, I want to be like professional (.) study, good work and help other people and (.) I want to be good in in the way of life (...). And my paper, my stay, my work permit, my everything it's connected with the paper, it's connected with (.). You can't work, you can't earn money, you can't st/ we can study but you don't (.), they don't accept your study, because if you don't have paper (.). Something like this (...). I speak German (.), B level (.), B1 level (.) and (.), but I can't work, I can't study, I can't change my home (.), I can't move (...). Little bit amount of money, I can't pay my debit (.). It was difficult (...). So, but I was praying, I was praying to just, to be, to be settled (.), to be settled like in peace, in heart, in here (..)» (NCF > Interview mit Yel)

41 Vgl. ebd., S. 15.

An den Tag, an dem er seine Aufenthaltsbewilligung bekam, kann er sich noch genau erinnern. Er beschreibt ihn als lebensverändernd:

«[B]ut finally things changed (.). And the paper changed, everything changed. Not only the paper changed, when I received a work permit from Basel-Stadt (.) (schnipst Finger), things changed. But (.) even that, that doesn't work (.). I have no resident permit in Switzerland, so everything is, catastroph, I left my job, I loosed my job because of resident permit loss (.). Then finally when resident permit come, arrived to my home I was so em/ (.) June twen/, June, I remember it was June 26th (.). I opened my post mail, it says a B permit (.). I was so thankful to God (.), I was like shouting, I cried with happiness (.), finally I did it, I got it worked out. This I was so happy I wrote to my friends, oh everybody was happy (.).» (NCF > Interview mit Yel)

Yel denkt oft an die Menschen, die jetzt noch in dieser Situation sind und fühlt sich tief mit ihnen verbunden. Er sagt, «they want to be like treated as, I don't know, like persons» (NCF > Interview mit Yel). Mit Yel habe ich länger darüber gesprochen, dass er die Frage «Why are you here in Switzerland?» als sehr schwierig erlebe und sie anderen geflüchteten Menschen daher auch nicht stellt:

«It's something like: <What are you doing in this room?> Like in the cafe, if someone asks: <What are you doing in the cafe?> <I've come to this cafe to drink coffee.> (.) <What are you doing in Switzerland?> <I came to Switzerland to stay in Switzerland.> I am staying but what are you doing is not good (.). And but if I am (unv.) say: <What are you doing in Switzerland?> is a good question (.). <Why, why you are going to Switzerland?> is good question (.), why (.), why Switzerland. But after I came here, saying: <Why, why Switzerland? Why you are / What?> As not as good question // for me.» (NCF > Interview mit Yel)

Er spricht im Folgenden davon, dass dies insbesondere für Menschen ohne Aufenthaltsbewilligung eine schwierige Frage sei – sei es, dass sie sie noch nicht haben oder verloren haben. Die Frage, so scheint mir, ist in seinen Augen eine grundsätzliche Infragestellung der Person. Stattdessen würde er fragen:

«Not <What are you doing?> <What is your professional?> <What what are (.), what is your (.) doing here for us?> Something like he's contributing something.» (NCF > Interview mit Yel)

2014 erschien erstmals eine Studie, die einen Längsschnitt über die arbeitsmarktrechtliche Situation von Geflüchteten bietet. Sie wurde im Auftrag des Bundesamtes für Migration (heute Staatssekretariat für Migration, SEM) durchgeführt und zeigt, dass geflüchtete Menschen schlecht in den Arbeitsmarkt eingebunden sind. Mittels Erforschung von Erwerbsbiografien sollte dies weiter untersucht werden. Im Fokus stehen die Unterschiede zwischen «anerkannten Flüchtlingen», «vorläufig Aufgenommenen» und Menschen mit einer Härtefall-Regelung. Es zeigt sich, dass nach ein paar Jahren des Inkrafttretens des Entscheides die Personengruppe der *vorläufig Aufgenommenen* besonders stark betroffen ist von prekarierten Erwerbsituationen.⁴² Diese letzte Gruppe ist gemäss einer Studie von 2008 vor allem im Gastgewerbe oder in der Hauswirtschaft tätig, darauf folgen Branchen wie Gebäudewartung, Reinigung, Kleiderpflege sowie Baugewerbe und Berufe in der Metallbearbeitung und -herstellung.⁴³ Rund zwei Drittel der atypisch-prekären Arbeitsverhältnisse in der Schweiz betreffen Frauen. Sie arbeiten öfter auf Abruf und vor allem Teilzeit. Gerade bei Müttern ist die Abhängigkeit von einem Partner gegeben: Das betrifft jede zweite Frau im Erwerbsalter und ist nicht immer eine freiwillige Entscheidung.⁴⁴

Die Massnahmen, die vom Bund zur Einbindung in den Arbeitsmarkt getroffen werden, sind vor allem auf Integration und Spracherwerb ausgerichtet. Die bessere Einbindung von Asylsuchenden in den Arbeitsmarkt gegenüber den vorläufig aufgenommenen Personen lässt sich mit der «Rückkehrfähigkeit» erklären. Hierbei lässt sich bezüglich der arbeitsmarktrechtlichen Situation von Asylsuchenden ein Widerspruch zweier staatlicher Dispositive identifizieren: Einerseits soll die «Rückkehrfähigkeit» durch einen erschwerten Zugang zum Arbeitsmarkt aufrechterhalten werden, andererseits sollen «Asylsuchende aus Kostengründen von der Sozialhilfe abgelöst werden»⁴⁵. In diesem Zusammenhang, also hinsichtlich individueller Mobilität und Prekarität, sind folgende Bereiche relevant: der Aufenthaltsstatus, der Arbeitsmarkt,

42 Vgl. Jacqueline Kalbermatter: Bleiberecht in der Gastro-Küche. Migrationspolitische Regulierungen und Arbeitsverhältnisse von Geflüchteten mit unsicherem Aufenthaltsstatus (= Differenzen), Seismo Verlag AG 2020, S. 32–33.

43 Vgl. ebd., S. 33.

44 Vgl. A. Masé: Bericht über die soziale und wirtschaftliche Entwicklung in der Schweiz, S. 28.

45 J. Kalbermatter: Bleiberecht in der Gastro-Küche, S. 36.

soziale Sicherung und die Gestaltung der Arbeitsverhältnisse in den Unternehmen.⁴⁶ Der Aufenthaltsstatus und das Arbeitsverhältnis sind also – so zeigen es zahlreiche Studien – gemeinsam zu betrachten. Wesentlicher Faktor ist die Unsicherheit und Perspektivlosigkeit.⁴⁷ Fehlende Sprachkenntnisse, ausbleibende Anerkennung von Qualifikationen und fehlende soziale Netzwerke sind entscheidende Aspekte der erschwerten Bedingungen im Arbeitsmarkt. Gerade an der Sprache zeigt sich die Komplexität der Lage. Sie ist teilweise eine Voraussetzung für den Einstieg in den Arbeitsmarkt. Aufgrund von Kinderbetreuung oder körperlicher und psychischer Beeinträchtigung wird der Besuch eines Sprachkurses erschwert oder verunmöglicht. Zudem werden teilweise von den Behörden keine weiteren Kurse finanziell getragen, weil die erreichten Kenntnisse als ausreichend betrachtet werden. Eigene Mittel sind in der Regel nicht genügend vorhanden.⁴⁸

Abid arbeitet jeden Sonntag als Freiwilliger im Sonntagszimmer und berichtet mir über seine Lebenswelt und seinen Umgang mit der fehlenden Aufenthaltsbewilligung. Er ist seit sieben Jahren in der Schweiz, möchte nach zwei *negativen Entscheiden* nun mit einem Rechtsbeistand seine Sache vertreten und wartet noch auf eine Entscheidung. Er spricht von seinem Wunsch nach Arbeit und seinen Schwierigkeiten Deutsch zu lernen, weil seine Möglichkeiten für den Schulbesuch eingeschränkt seien. Dabei scheint er mit sich selbst zu hadern, dass er in diesen Bereichen nicht erreichen konnte, was er wollte:

«Ja, ja, ja. Sieben Jahre in der Schweiz hier, ich habe ich habe ich habe (.) nicht gemacht, nicht machen (.) lernen Deutsch gut, das ist negativ, und ich ha/ich nicht, ich habe nicht gefunden, ich habe nicht Arbeit gefunden, das ist auch auch auch negativ, ja. Ja, diese diese ich sage ich sage mir diese, das ist Situation negativ, //ja genau, ja. //» (Mitenand > Interview mit Abid)

Er spricht insgesamt von einem «negativen Leben» und dass er sich einen positiven Entscheid für ein «positives Leben» wünscht.

«Ich ich ich wünsche mir positiv kommt, ja, ja, ja. Sieben Jahre [...] sieben Jahre negativ, negativ, negative living.» (Mitenand > Interview mit Abid)

46 Vgl. ebd., S. 31.

47 Vgl. ebd., S. 41.

48 Vgl. ebd., S. 43–44.

Die Abhängigkeit und die Zuschreibung durch einen Asylentscheid erfasst sein gesamtes Leben und scheint es in diese zwei Systeme *negativ* und *positiv* zu unterteilen. (Mitenand > Interview mit Abid)

In den meisten dieser Gespräche wird aber auch eine grosse Ambivalenz gegenüber dem *Fluchtland Schweiz* sichtbar. So sehr die restriktive Asylpolitik und die Möglichkeiten, das Leben darin zu gestalten, als «negativ» beschrieben werden, so wird ebenso die Schweiz als ideales Land gelobt. Alexander zum Beispiel zeigt mir Bilder, die er für die Zeitschrift *antidot-inclu* gezeichnet hat. Diese Zeitschrift setzt sich für ein Europa ohne Grenzen ein.⁴⁹ In diesem Heft werden die Lebensbedingungen in den Asylunterkünften aus der Sicht von Asylsuchenden thematisiert. Alexander hat Zeichnungen gemacht, die die Erzählungen illustrieren sollen, und erklärt mir die dazugehörigen Geschichten, die er teils selbst beobachtete und die ihm teils berichtet wurden:

«Ja, das ist based on true Story. Based on true Story, [...] Alle Situation real/ really – natürlich. [...] sehen und gehört.» (NCF > Interview mit Alexander)

Wir besprechen auch die Zeichnungen, die sich auf seine persönliche Situation beziehen. Alexander zeigt mir das Bild, das seine Geschichte zeigt. Darauf ist ein Mann mit orangem Overall und Handschellen zu sehen. Er berichtet, dass er kein Billett für den Öffentlichen Verkehr kaufen konnte, weil er kein Geld hatte und er die Regeln nicht kannte, da er aus anderen europäischen Städten kannte, dass er zwar aussteigen muss, aber keine Busse erhält:

«Ja, ko/ komm Kontroll, Kontroll geschrieben einen Straf 100 Franken. Und gibts nur Straf, okay tschüss. Ein Mon/ nachher, Monat später, kommt ein Brief: 200 Franken. Ich habe nur 100 Franken pro zwei Woche für Essen. Kommt zu mir Franken 200 Franken Strafe bezahlt. Das ist Unmöglichkeit. Eine Monat später 300 Franken. [...] Ich gehe nach Betreuer, ich sage: «Das ist kompliziert, das ist Idiotismus.» Ich nur Bus egal kommen, Bus egal (Fahrgeräusche) fahren, ja oder nein. Sitzen wo was/ hinten oder nicht sitzen Alexander hinten, Bus egal, spazieren. Ich nicht kaufen Billett, okay. Aber vielleicht gibts bei mir drei Franken und Tür, fertig. Nein, 300 Franken. Und nachher kommen Polizei. Polizei und bitte gehe ich in Gefängnis sitzen drei Tage. [...] Aber keine Problem okay, sitzen drei Tage. Ich habe keine Geld, ich muss sitzen, okay. Obligatorisch. Aber warum mit Handschellen?» (NCF > Interview mit Alexander)

49 Siehe: Redaktionsgruppe Basel: *antidot-inclu*. Das Format für die widerständige Linke. Aus Gründen der Anonymität wird die Heftnummer hier nicht dokumentiert.

Weiter beschreibt Alexander, dass er mit einem Gefängnistransport in ein anderes Gefängnis verlegt worden sei und sich wie ein «Killer» behandelt gefühlt habe, obwohl er niemanden getötet habe, lediglich keine Billette habe bezahlen können. Er drückt dann seine Verwunderung aus, da doch das «Schweizer System intelligent» sei und trotzdem so eine unvergleichlich hohe Summe für einen Gefangenentransport ausgabe, die das Bussgeld bei Weitem übersteige. Besonders belastend ist für ihn die folgende Szene:

«Alle [Kleider ausziehen, Anm. RS]! Ich sage: <Hey, das ist (...)> eh ich weiss nicht Deutsch Wörter (...) das ist (unv.). Problem mit sechs, mit Kopf Problem, warum? Aber, okay, ich Kleider, kein Problem. Aber nur eine Mann sehen. Sechs Mann kann, Problem, sehen. Sechs Mann und zwei Frau. F/ eh acht Personen, stehen und sehen einen Mann, Kleider Mann. Mann, dass es nicht bezahlt für Billett auf der Bus. Und nicht bezahlt Billett auf der Bus, jetzt alle mit nack/ [...] Ja, ich machen falsch. Aber Polizei alles machen grosse Falsch.» (NCF > Interview mit Alexander)

Auch wenn also Alexander mit diesen Zeichnungen und im Gespräch mit mir zwingend auf Situationen hinweisen möchte, die auf ein problematisches System deuten, kommt er dennoch zu einem Abschluss, den er als Schlusspunkt des Interviews setzt:

«Aber egal, ich möchte sagt, abgeschlossen dein, mein, unsere Interview, ich möchte sagt, grosse Danke. Tusig Dank für Hilfe, darum Schweiz, sehr sehr hilfe mich [...] (.) Und zwei Jahre ich bleib hier, ich sage nur spaz/ nur danke, nur (unv.). Ja. Ich can't complain. (...) Das ist nur /» (NCF > Interview mit Alexander)

Auch Alexander lässt also diese ambivalenten Gefühle gegenüber der Schweiz erkennen. Diese zusammenfassende Darstellung bzw. diese Einblicke in Biografien vermitteln einen Eindruck davon, mit welchen komplexen Situationen und jahrelangen Prozessen die Forschungsgemeinden, die Menschen in Asylprozessen zu ihren Mitgliedern zählen, konfrontiert sind. Die Forschungsgemeinden bieten Menschen, die sich in die Schweiz bewegt haben und infolge dessen, aufgrund der strikten Schweizer Asylpolitik, in prekarierten Verhältnissen leben, eine Möglichkeit, Zugang zu lokalen Strukturen und Personen zu finden. Andererseits sind die Forschungsgemeinden mit den politischen Gegebenheiten verknüpft. Es ergibt sich eine Kette von Abhängigkeiten und kaum Alternativen zu bestehenden Strukturen (siehe 5.4.2.4 Übersetzer:innen als Grenzgänger:innen).

4.2.3 Responsivität gegenüber Prekarität in der Kirche

Aufgrund von Solidaritätsnormen ist die Zuwendung zu Menschen in prekären Lebenslagen in der Sozialethik diverser religiöser Gemeinschaften tief verankert. Neben Krankheit, Armut, Einsamkeit und Gefangenschaft gilt die Erfahrung von Flucht, verbunden mit dem Motiv der *Fremdheit*, als besonders beachtenswert.⁵⁰ Auch spielen Narrative von Wanderbewegungen und Exil in der Christentumsgeschichte selbst eine Rolle.⁵¹ Die Situation aufgrund eines Asylgesuchs oder einer unklaren Aufenthaltserlaubnis wird dabei teilweise verbunden mit der Vorstellung eines «Asyls bei Gott» (vgl. NCF > Protokoll 10) oder die Personen werden als «Erben Gottes» bezeichnet. Diese Deutung ist auch als Gegennarrativ zum Phänomen der Vererbung von Prekarität zu betrachten (siehe 4.1.2 Repräsentationen von Prekarität). Viele religiöse Gemeinschaften sehen sich als Ort der Inklusion oder als Möglichkeit für eine alternative Gemeinschaft und gegebenenfalls darin auch als Vorbild für die Gesamtgesellschaft.⁵²

«Ja ich glaube, es/ es ist einfach eine Herausforderung für uns alle, für die Gesellschaft wie die Kirchen dort können irgendwie da sein, Begegnung bieten, vielleicht punktuell Unterstützung bieten und können es aushalten, dass es aber einfach keine Lösung gibt und dass es trotzdem wichtig ist mitzutragen, oder, man versucht dann immer so ein bisschen nachhaltig zu sein, lösungsorientiert zu sein. Ja, was ist dann bei denen Situationen, wo das halt einfach nicht so oder vielleicht nur über Jahre hinweg möglich ist?» (Mitenand > Interview mit Salome)

Dieses Selbstverständnis wird oft verbunden mit einem jesuanischen Vorbild:

«Nein, ja genau. Weil schon auch so ein bisschen die Überzeugung war, ja Jesus ist genau zu diesen Menschen. Und (...) ja, das das ist eigentlich unsere Aufgabe und

50 Vgl. Alexander-Kenneth Nagel: «I Was a Stranger and You Welcomed Me». The Role of Religion and Faith-Based Organizations in Refugee Accommodation», in: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* (2023), S. 1–24, hier S. 1–2.

51 Vgl. ebd., S. 2.

52 Vgl. Ramona Jelinek-Menke: *Religion und Disability. Behinderung und Befähigung in religiösen Kontexten. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung*, Bielefeld: transcript Verlag 2021, S. 330.

egal jetzt, ob es Migrant:innen sind oder Menschen mit einem Drogenproblem, ja es sollen alle ihren Platz finden.» (Mitenand > Interview mit Susanne)

Auch die Idee eines göttlichen Auftrages oder die Befähigung durch eine göttliche Liebe werden genannt:

«Aber wir machen das nicht für in erster Linie diese Leute, wir machen es für Gott, weil das ist die, (...) die treibende Kraft überhaupt. (...) Ich kann das sagen, dass ich all diese Leute lieben kann (lacht). Wir haben hier das als Notschlafstelle genutzt, wir hatten voll mit Romas von von Stadt, weil sie haben draussen geschlafen und und ich habe gespürt, wir müssen die Leute einladen. Ich, niemand will sie, das ist, Jesus sind für diese Leute gekommen am meisten. Und haben wir manchmal hier über zwanzig Leute gehabt mit Matratzen (sehr laut im Hintergrund) und wir haben so, es ist so ein Kampf und so viel Elend.» (NCF > Interview mit Bert)

Alexander-Kenneth Nagel hat in einer Studie die Motivationen von *faith-based support* für geflüchtete Menschen untersucht. Dabei betonten die Repräsentant:innen der institutionalisierten Kirchen eine Trennung von strukturierten Hilfsangeboten durch Hilfswerke und von pastoraler Begleitung, Seelsorge und Liturgie in den Gemeindevertretungen.⁵³ Letztere hätten dann eine christliche Ausrichtung, werden aber, so Nagel, von vielen Muslim:innen und Angehörigen anderer Religionen besucht.

«Despite the clear Christian shape of these activities, they were explicitly directed to (and made use of) by non-Christian refugees. In the case of an «ecumenical» Sunday service the Protestant chaplain counted 80 participants, 70 of whom had a Muslim background.»⁵⁴

Die Unterstützung bezog sich dann vor allem auf praktische Alltagshilfe, die Vermittlung von Wissen und Zugang zu Netzwerken (*cultural capital*), die Möglichkeit zur persönlichen Entwicklung und das Zusammenleben.⁵⁵ Diese Ansprache von geflüchteten Menschen ist in erster Linie persönlich vermittelt

53 Vgl. A.-K. Nagel: I Was a Stranger, S. 10.

54 Ebd., S. 15. Nagel nennt verschiedene mögliche Begründungen, wie z. B. unterschiedliche Ressourcen bei christlichen und muslimischen Gemeinschaften, Sozialkapital und die Verteilung in ländlichen und urbanen Gegenden. Vgl. A.-K. Nagel: I Was a Stranger, S. 10.

55 Vgl. A.-K. Nagel: I Was a Stranger, S. 14; 20.

und führt oft zu langjährigen Bindungen (siehe 6.3 Formen des Gebens und Nehmens). Diese Beobachtungen decken sich mit den Aussagen, die ich in meinem Forschungsfeld registriert habe:

«Mhh, also ich glaube ein ganz wichtiger Punkt ist, dass es ein Ort ist, das es Sonntag ist und dass es in der Kirche ist. Das ist kein Zielgruppenangebot, das ist nicht psychiatrische Tagesstruktur, es ist auch nicht irgendwie Mittagstisch für einsame Senioren, sondern die Leute gehen in die Kirche. Sie sind in erster Linie einfach mal Kirchengänger.» (Mitenand > Interview mit Salome)

Auch hier ist die Ansprache von Menschen in prekären Lebensbedingungen vor allem im Kontext kirchlicher Angebote zu finden.

4.2.4 Religiöse Deutung von Prekarität

Für die religiösen Deutungen und Praktiken spielt die Vorstellung eine Rolle, inwiefern bestimmte Verhältnisse auch bezogen auf die religiöse Ansprechbarkeit oder Offenheit gegenüber dem Heiligen oder dem Transzendentem von Bedeutung sind.

Für die Einordnung der Adressierung prekärer Lebensbedingungen in den Forschungsgemeinden beziehe ich mich auf ausgewählte Aspekte der von Ramona Jelinek-Menke erarbeiteten *grounded theory dis/abling religion*.⁵⁶ Diese nutze ich im Sinne eines Sensibilisierungskonzeptes, das mir ermöglicht, den Blick auf Praktiken und religiöse Deutungen von Differenz in Bezug auf deren inkludierende und exkludierende Wirkung zu analysieren und verwende entsprechend an dieser Stelle ihr Verständnis von Exklusion und Inklusion. Jelinek-Menkes *grounded theory* verortet sich an der Schnittstelle zwischen *disability studies* und Religionswissenschaften. Sie versteht *disabling* und *enabling* als soziale Ordnungsprozesse, und zwar im Gegensatz zu *impairment* (Beein-

56 R. Jelinek-Menke: Religion und Disability. Jelinek-Menke erarbeitet ihr Konzept auf verschiedenen Ebenen (Institutionen, Gemeinschaften, Gesellschaft) sowie mit verschiedenen religiösen Gruppen (evangelisch, römisch-katholisch, anthroposophisch) und sie bietet Einführungen und Impulse zur Entwicklung der *disability studies*. Ich beziehe mich hauptsächlich auf: Ramona Jelinek-Menke: «Dis/abling Religion», in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 30 (2022), S. 300–320. Für einen kritischen Umgang mit dem Begriff Inklusion vgl. W. Schinkel: Against «Immigrant Integration».

trächtigung), welches viel mehr eine medizinische Diagnose darstellt.⁵⁷ Ihr Konzept ist so angelegt, dass es sich auch auf andere Bereiche anwenden lässt, in denen Inklusion und Exklusion aufgrund von sozialen Kategorisierungen relevant sind.⁵⁸ Ein wesentliches Stichwort ist hier die Partizipation. Jelinek-Menke entwickelt drei Wirkungskategorien von Religion als *enabling religion*, *disabling religion* und *releasing religion* und beschreibt diese Wirkungsweisen auf den drei Ebenen *Gesellschaft*, *religiöse Gemeinschaft* und *transzendenzbezogene Vorstellungen*. Darin zeigt sich, inwiefern soziale Positionierungen ein Potenzial für Exklusion oder Inklusion aufweisen.⁵⁹

Die Kategorie *enabling religion* beschreibt religiöse Deutungen und Praktiken, die ermöglichend wirken, weil sie Erwartungen und Fähigkeiten in Kongruenz bringen, indem entweder Erwartungen oder Fähigkeiten angepasst werden. Damit ist vor allem gemeint, dass Personen kommunikativ so adressiert werden, dass sie in einen Kontext einbezogen werden und teilhaben können am Geschehen.⁶⁰ *Socially enabling religion* beschreibt sie als Wirkungsweise, in der die Inklusion über die Gemeinschaft hinaus in das gesellschaftliche Leben hineinwirkt. Die Kategorie *disabling religion* umfasst religiöse Deutungen und Kontexte, in welchen Menschen aufgrund ihrer Ressourcen oder ihrer individuellen Persönlichkeitsmerkmale benachteiligt werden oder wenn die Erwartungen für eine Inklusion zu hoch sind.⁶¹

57 «The central theoretical basis of disability studies for reflecting on the situation of disabled people is the distinction between impairment and disability. Here, impairment refers to individual physical or mental characteristics that are defined as aberrant, and limiting, whilst disability refers to social disadvantage due to impairment [...]. Since the forms of disadvantage can vary, and impairments do not always lead to disadvantage, disability is revealed as a non-necessary reaction to impairment, and thus as a social construct. The subject of disability studies is disability rather than impairment, meaning that it studies societal processes of disadvantage, to reconstruct the causes of the disadvantages faced by impaired people. Instead of casting a medical gaze (Foucault) over individual impairments, it is the medical gaze itself which is studied [...].» R. Jelinek-Menke: *Dis/abling Religion*, S. 303. Die Autorin verweist auf: Goodley, 2017, S. 9 und Waldschmidt, 2007 b, S. 161.

58 Vgl. ebd., S. 307–308; 318.

59 Vgl. R. Jelinek-Menke: *Religion und Disability*, S. 315.

60 Vgl. R. Jelinek-Menke: *Dis/abling Religion*, S. 307. Jelinek-Menke bezieht sich hier u. a. auf den Inklusionsbegriff nach Luhmann.

61 Wiederum bezieht sich Jelinek-Menke auf *disability*, formuliert diese Kategorie aber offen auch für andere soziale Kategorisierungen.

Die Kategorie *releasing religion* unterscheidet sich gemäss Jelinek-Menke erheblich von den anderen beiden. Sie beschreibt religiöse Kontexte, in denen die individuellen Merkmale, die als Beeinträchtigungen gelten, verschwinden. Dies basiert darauf, dass Differenz in einem jenseitigen Kontext, also in einem Leben nach dem Tod als aufgehoben gilt. Diese eschatologisch erwartete «Gleichheit» kann durch Rituale im Diesseits zugänglich gemacht werden. Dies erfolgt, wenn Rituale so gestaltet sind, dass sie für den Moment des Rituals ermöglichen, dass die sonst geltenden Zuschreibungen irrelevant werden, indem Erwartung und Kompetenz kongruent werden.⁶² Die durch Rituale geschaffene «Gleichheit» und Inklusivität ist allerdings denominationell geprägt⁶³ (siehe 6.4.3.3 Taufe als Symbol für die «Jesus-Gabe») und zeitlich beschränkt. Die gemachte Erfahrung kann über den Moment hinaus aber eine Wirkung entfalten und damit das Leben der Menschen prägen, wenn sie in ein Gefühl der Zusammengehörigkeit oder Gleichwertigkeit und Verbundenheit führt.

Andreas beschreibt mir zu Beginn unseres Interviews einige dieser Aspekte, wenn er mir die Frage, wie er in die Gemeinde gekommen ist, so beantwortet:

«Es ist immer so, dass durch Schwierigkeiten, man sucht Gott immer mehr. (.) Wenn man im Leben ein, eine schwierige Situation hat, wenn man findet sich, befindet sich in einer Situation, die sehr mühsam oder schwierig ist, dann, dann ruft man Gott, dann ruft man Gott mehr, mehr als immer.» (NCF > Interview mit Andreas)

Andreas benennt eine Öffnung für transzendente Erfahrung aufgrund von schwierigen Lebensumständen. Weitere Aspekte kommen hinzu: Jelinek-Menke beschreibt, dass in manchen religiösen Gemeinschaften Menschen, deren Verhalten den gängigen sozialen Normen widerspricht oder diese irritiert, ein besonderes Potenzial zugeschrieben wird, dem Transzendenten

62 Vgl. R. Jelinek-Menke: *Dis/abling Religion*, S. 308. Jelinek-Menke deutet Behinderung als Folge eines Konflikts, der durch die Zuschreibung *Behinderung* ausgelöst wird. Rituale stellen als Kommunikationsvermeidungskommunikation (Luhmann) die Synchronisation der körperlichen Interaktionen sicher und können so die Zuschreibung überflüssig machen. Die Synchronisation führt auch zu Gemeinschaftsbildung (Turner) und vermittelt somit ebenfalls eine Erfahrung von «Gleichheit». Jelinek-Menke verwendet den Begriff *Gleichheit* im Sinne von Gleichstellung oder Gleichberechtigung.

63 Ebd., S. 315–316.

nahe zu sein. Diese Phänomene subsummiert sie unter dem Begriff *religious virtuosos*.⁶⁴

«Diese soziale Unfähigkeit wird damit als religiöse Fähigkeit (um-)gedeutet. [...] Der Kontakt zu den transzendenznahen, sozialen AußenseiterInnen, die als Zeichen transzendenter Wirkmächtigkeit oder als religiöse Virtuosen verstanden werden, eröffnet aber den Rationalen und sozial Privilegierten die Möglichkeit, dem Transzendenten näherzukommen.»⁶⁵

Sie beschreibt verschiedene Mechanismen, wieso sogenannte «geistig behinderte»⁶⁶ Menschen in manchen religiösen Kontexten als mit einem besonderen Zugang für das Transzendente ausgestattet erachtet werden. Unter anderem schreibt sie, «dass eine intensive intellektuelle Betätigung und eine zu große Beachtung von gesellschaftlichen und gemeinschaftlichen Konventionen den Zugang zu Transzendente behindere»⁶⁷. Im Christentum gibt es auch eine lange Tradition, Menschen, die von Armut betroffen sind, als «religiöse Virtuosen:innen» zu betrachten. Daneben gibt es auch die gegenteilige Position, dass Reichtum ein Zeichen für göttlichen Segen darstellt. In vielen christlichen Traditionen galt oder gilt Armut aber als Nachahmung des Lebens Jesu.⁶⁸ Das Armutsideal gibt es auch in anderen Religionen und philosophischen Traditionen. So kann Armut dann als Freiheit und Unabhängigkeit betrachtet werden, wenn sie nicht als Bedürftigkeit wahrgenommen wird.⁶⁹

Im Forschungsfeld werden Menschen, die von prekären Lebensbedingungen betroffen sind, teilweise besondere Rollen zugeschrieben bzw. von ihnen in Anspruch genommen. Dies äussert sich in theologischen Deutungen und in unterschiedlichen Praktiken. Ich komme in diesem Zusammenhang nochmals auf die begriffliche Nähe von Prekarität und Vulnerabilität zurück.

Ich kombiniere hier die eingangs beschriebenen Verständnisweisen von Prekarität als Vulnerabilität, nämlich sowohl verstanden als kontingentes Risiko, das nicht alle Menschen gleich betrifft, als auch als konstituierend für das

64 Vgl. ebd., S. 311. Die Autorin verweist auf: Weber, 2005, S. 95.

65 R. Jelinek-Menke: Religion and Disability, S. 229–330.

66 Für ihre Verwendung dieser Begrifflichkeit siehe: ebd., S. 291–295.

67 Ebd., S. 329.

68 Vgl. J. Tanner: Der Kampf gegen die Armut, S. 88.

69 Vgl. Roger Schnepf: «Armut ohne Bedürftigkeit ist ein Gut. Autonomie in einer Welt von Gütern», in: Ursula Renz/Barbara Bleisch (Hg.), Zu wenig. Dimensionen der Armut, Zürich: Seismo-Verl. 2007, S. 110–135.

Leben und damit als Ausdruck von Offenheit für transzendente Erfahrungen. Bieler konzipiert Vulnerabilität als Grundlage für eine Theorie der Seelsorge. Dabei wird unter anderem auf den Körper bzw. den Leib und deren Affizierbarkeit fokussiert. Körper werden eher mit einem objektivierten Zugang verbunden: Es ist der *corpus*, der seziert werden kann. Leib dagegen ist abgeleitet vom Begriff *Leben* und steht für das ganze Sein des Menschen.⁷⁰ Bieler beschreibt, wie die Haut zum Ort wird, der diese Ambiguität in besonderer Weise zeigt. Die Haut ist ein Schutzschild, aber zugleich verletzlich und im ständigen Austausch mit der Umwelt. Über diese Oberfläche sind wir verbunden mit der Umwelt, spüren Berührung, Materialität, Druck, Licht und Wärme, Kälte und Schmerz, absorbieren und diffundieren Flüssigkeiten. Emotionen zeigen sich an der Haut durch Erröten, Hühnerhaut, frösteln, intensiviertes oder vermindertes Fühlen beim Empfinden von Lust oder Abneigung.⁷¹ Durch Verletzungen entstehen Wunden, die der Körper in Teilen selbst heilen kann, und es entstehen Narben, «sichtbare Markierungen leiblicher Erinnerung»⁷². Die Haut kann Spuren der Gewalt oder anderer Verletzungen zeigen:

«Es ist sicherlich kein Zufall, dass Wunden, Narben und Blut zu machtvollen Symbolen wurden, die religiöse und kulturelle Imaginationen vielerorts stimuliert haben. [...] Der blutende Körper, die vernarbte Haut, das Zeigen einer Wunde, ein transfigurierter Körper, der die Male der Folter noch zeigt, wurden auch in verschiedenen Epochen der Geschichte des Christentums zu einem Thema, das die religiöse Imagination befeuerte und insbesondere die Beziehung der Glaubenden zu Christus prägte.»⁷³

Der verwundete Christus, der die Narben der Folter am auferstandenen Leib zeigt, ist somit auch ein prekärer Christus, der im Zentrum des Glaubens steht. Das führt dazu, dass Menschen, die aufgrund ihrer leib-biografischen Erfahrung oder Situation besonders von Prekarität, Armut, Bedürftigkeit oder Vulnerabilität betroffen sind, als besonders relevant für die Sphäre der Religion betrachtet werden und als besonders durchlässig für die Transzendenz. Eine

70 Vgl. Andrea Bieler: *Verletzliches Leben. Horizonte einer Theologie der Seelsorge* (= Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie, v. 90), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017, S. 27–28.

71 Vgl. ebd., S. 31.

72 Ebd., S. 32.

73 Ebd.

Idealisierung von Vulnerabilität kann dazu führen, dass gesellschaftlich ungleiche Strukturen dethematisiert werden, wo die Bewältigung von Problemen nötig und möglich wäre. Zudem kann die Idealisierung auch dazu führen, dass das besondere Merkmal der Vulnerabilität aufrechterhalten werden muss, um weiterhin in die Gemeinschaft inkludiert zu werden.⁷⁴

Praktiken und religiöse Deutungen in den Forschungsgemeinden, in welchen von Prekarität betroffene Menschen als besondere Vorbilder gelten oder als Menschen mit besonderer Erkenntnis des Heiligen, haben auch eine epistemische Dimension. Mariana Teixeira spricht im Zusammenhang von epistemischer Gerechtigkeit und im Anschluss an eine *feminist standpoint epistemology* von der Notwendigkeit, die einzigartige Position des Verletzlichen als potenzielle Quelle von Wissen und Handeln einzunehmen. Damit kann zu unterschiedlichen Positionen gelangt und ein normativer Status hinterfragt werden.⁷⁵

Die religiöse Virtuosität kann auch in einer Martyriumstheologie verortet werden. Für die NCF kann die Position etwa so verstanden werden, dass in der Gemeinde das Leiden als eine Dimension des menschlichen Lebens verstanden wird. Das führt auch zur Ablehnung eines Gottesbildes, bei dem Gott für persönliches Glück zuständig ist. Darüber hinaus verstehen sie Leiden als eine Konsequenz der Jesus-Nachfolge, eventuell kann es sogar Zeichen der wahren Nachfolge sein. Dabei werden Abstufungen je nach Umfeld berücksichtigt. Zum Beispiel auch die Ablehnung, die diejenigen erfahren, die am Arbeitsplatz evangelisieren, wird positiv gewertet (vgl. NCF > Protokoll 4)⁷⁶. Darüber hinaus sehen sich die Forschungspartner:innen der NCF stark verbunden mit

74 Vgl. R. Jelinek-Menke: *Dis/abling Religion*, S. 308.

75 Dies gründet sie auf der feministischen positionellen Epistemologie von Smith, welche forderte, dass Alltagserfahrungen von Frauen als epistemischer Ausgangspunkt für die Sozialtheorie zu gelten haben und als integraler Bestandteil einbezogen werden müssen. Siehe: Dorothy E. Smith: «Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology», in: *Sociological Inquiry* 44 (1974), S. 7–13. Vgl. M. Teixeira: *Vulnerability. A Critical Tool*, S. 9.

76 «Es geht um viel mehr als einfach (.) Gott als (.) ein Mittel zu sehen für für me/für mein bestes Leben hier, [...] [I]ch habe plötzlich verstanden vielmehr von Gott, es geht nicht um uns, es geht um ihn.» (NCF > Interview mit Bert) In einem Protokoll halte ich folgende Worte von Bert fest: Sie würden nicht das «Wohlstandsevangelium» predigen, es gehe auch nicht um «Freude am Leiden», aber der «Druck», der durch «Verfolgung» aufgrund des Glaubens entstehe, könne auch eine besondere «Qualität» hervorbringen. Die Gemeinde bilde den Kontext, die nötige Stärke dafür zu finden (vgl. NCF > Protokoll 5, 15. November 2020).

den «verfolgten Christ:innen» auf der ganzen Welt. Diese sind für sie Vorbild, weil ihre Hingabe geprüft wird und weil sie für ihren Glauben Nachteile bis zur Bedrohung von Leib und Leben in Kauf nehmen. Sie fühlen sich diesen Menschen besonders verbunden und sind überzeugt, dass ihre Solidarität für sie von Bedeutung ist. Gemäss Christof Sauer könnte von einer instrumentalen Martyriumstheologie gesprochen werden, die «im Dienste einer zentrifugalen Mission Gottes, insbesondere im Sinne von Evangeliumsverkündigung»⁷⁷ steht. Es ist also ein Zugang zum Martyrium, der einerseits Leiden als Produkt der Nachfolge einkalkuliert sowie versucht dafür stets bereit zu sein und andererseits eine produktive Kraft darin sieht, weil es eine besondere Zeug:inenschaft erfordert. Damit gelten ihnen «verfolgte Christ:innen» (aber teilweise auch verfolgte Menschen anderer Religionen) als *religious virtuosos*, weil sie besondere Missionswirkung haben und weil sie besonders grosse Hingabe zeigen.⁷⁸ So wird beispielsweise in der NCF an einem jährlichen Gedenksonntag für «verfolgte Christ:innen» in einer Predigt Folgendes zum Ausdruck gebracht: Der Prediger Samuel spricht anhand des Matthäusevangeliums Kapitel 5 darüber, dass Jesus schon als Kind der Verfolgung ausgesetzt gewesen sei; dieses Schicksal betreffe seither auch viele seiner Nachfolger:innen. Gott selbst habe aber seinen Segen den Verfolgten verheissen, ohne dass die Tragik dadurch verharmlost werden solle. Der Prediger spricht von dem besonderen Segen, indem er vom verheissenen «Königreich Gottes» spricht, das auf die Menschen warte, und gleichzeitig von Trost und göttlichem Beistand im Hier und Jetzt. Somit bezieht er sich mit einem jenseitigen und diesseitigen Trost auf das Leid. Hier wird also eine besondere göttliche Zuwendung für leidende Menschen betont. Zudem spricht Samuel davon, dass die Glieder der weltweiten Kirche sich mit besonderer Solidarität füreinander einsetzen sollen. Seine Empfehlung lautet, dies vor allem im Gebet zu praktizieren (vgl. NCF > Protokoll 5; vgl. auch NCF > Protokoll 13).

Im Mitenand scheint es eine Art «Autorität» zu geben, über Prekarität und Leiden zu sprechen (vgl. Mitenand > Protokoll 5; Mitenand > Protokoll 24; Mit-

77 Christof Sauer: Martyrium und Mission im Kontext. Analyse ausgewählter theologischer Positionen aus der weltweiten Christenheit (= Missionswissenschaftliche Forschungen, Band 37), Neudeddelsau: Erlanger Verl. für Mission und Ökumene 2021, S. 273. Die theologische und handlungsorientierte Vielfalt, die eine Martyriumstheologie einnehmen kann, zeigt Sauer in einer vergleichenden Studie von Jon Sobrino, Anba Juanis, Young Kee Lee und Paul-Werner Scheele.

78 Sauer spricht für Sobrino von einer *prophetischen*, bei Juanis von einer *pastoralen* und bei Scheele von einer *eschatologischen* Martyriumstheologie, vgl. ebd., S. 271–291.

enand > Protokoll 5). Menschen, die unter Prekarität, Armut oder Verfolgung leiden, gelten als besondere Quellen für die Theologie. Dies wird oft verbunden mit dem Aufruf zum Gebet und der Solidarität (vgl. Mitenand > Protokoll 4). Besonders in den Fürbitten werden marginalisierte und prekarisierte Menschen in Gruppen aufgerufen:

«Die fröhlichen und traurigen Kinder, oder für die Entwurzelten und die, die Heimat haben. Oder es wird für Solidarität bei den Schweizer:innen mit den Schwächsten gebetet.» (Mitenand > Protokoll 20, Matthäus-Jubiläums-Gottesdienst)

Fürbittegebete zeigen sich also auch als Orte von *othering*. In der NCF äussert ein anwesendes Mitglied der Gemeinde, dass er gerne für die an diesem Abend anwesenden Roma beten würde, und zwar dafür, dass sie eine Arbeitsstelle finden. Eine weitere Person betet anschliessend für diese Personen (vgl. NCF > Protokoll 13). Bei einer anderen Gelegenheit bittet eine Person auf der Suche nach einer Erwerbstätigkeit um eine Fürbitte. Im entsprechenden laut gesprochenen Gebet wird dann neben einer Arbeitsstelle auch um eine sinnvolle «Lebensaufgabe» im Sinne einer Beschäftigung «im Reich Gottes, denn bei Gott ist niemand arbeitslos» (NCF > Protokoll 13), gebetet. Hier zeigt sich, wie die Logik des Bittens und Empfangens besonders mit Menschen verbunden ist, die aufgrund von Mangel wahrgenommen werden. Diese Position ist immer auch ambivalent zu verstehen. Im Sinne einer Theologie, die auf eine Abhängigkeit von Gott hin ausgerichtet ist und dies als massgebliche Tugend ansieht, ist es eine besonders hervorgehobene Position. Andererseits handelt es sich um eine Distinktionspraktik. Jelinek-Menke bezeichnet dies als *hyper inclusivity*:

«The enabling potential of this religious conception is thus relatively low, making this conception a perfect example of hyper-inclusivity [...]. The examples sketched here show that the social structures of segregation and othering are a breeding ground from which the experiences of transcendence by the privileged can emerge. In other words, if some people were not constructed as abnormal and repressed from the public sphere, encountering them would not trigger feelings strong enough to be associated with transcendence.»⁷⁹

79 R. Jelinek-Menke: Dis/abling Religion, S. 311–312. Die Autorin verweist auf: Jelinek-Menke, 2021, S. 249–251.

In diesen Praktiken und theologischen Deutungen zeigt sich die ambivalente Positionierung von prekär lebenden Menschen. Sie werden als Menschen, die ganz besonders unter göttlichem Schutz stehen, adressiert und erhalten dadurch eine herausragende Stellung in der Gemeinde. Auch werden sie als Menschen verstanden, die grosse Zugänglichkeit oder Offenheit gegenüber der Erfahrung von Transzendenz mitbringen. Sie werden im Lichte der Logik des Bittens und Bittens gedeutet. Wenn Abhängigkeit von Gott als Ideal gilt, wird sie positiv gewertet, was auch problematisch sein kann. Dies kann auch einen hyper-inklusiven Effekt haben, wenn die besondere Stellung innerhalb der Gemeinschaft eine soziale Inklusion in der Gesellschaft erschwert.

4.2.5 Fazit

Die Motivation, prekär lebende, vulnerable und besonders auch geflüchtete Menschen zu kirchlichen Angeboten einzuladen, kann als wesentlicher Bestandteil der christlichen Tradition bezeichnet werden. Dabei kommen im Zusammenhang mit gesellschaftlicher Inklusion und Exklusion verschiedene Lebensbereiche in den Blick und damit Fragen nach Gender, Arbeit, Bildung, Wohnen, materieller Absicherung sowie sprachlicher Marginalisierungs- und Dominanzverhältnisse. Für Menschen, die sich in die Schweiz bewegt haben, stellen christliche Gemeinden eine Möglichkeit dar, das Leben vor Ort zu gestalten. Damit werden aber auch neokoloniale Praktiken von *doing migration* und Integrationslogiken in die kirchliche Gemeinschaft eingetragen.

Die Darstellung der Position vulnerabler und prekär lebender Menschen verweist auch auf unterschiedliche Theologien, insbesondere in Bezug auf den Kreuzestod Jesu. Dabei scheint mir von Bedeutung zu sein, ob dieser als Sühnetod innerhalb einer Opfertheologie verstanden wird oder ob er verstanden wird als Folge von politisch ungerechten Strukturen. Bei Ersterem wird dem Tod Jesu eine positive Deutung und Notwendigkeit beigemessen, die dann gegebenenfalls auch auf heutiges Leiden übertragen oder zumindest als tolerierbar erachtet wird. Bei Letzterem ist «the remembrance of the tortured and risen body of Christ» eine Sichtbarmachung der «bodies of women and men as they experience violence and healing»⁸⁰. Gemäss dieser theologischen Deutung ist Vulnerabilität eine Dimension von menschlichem Leben, Prekarität allerdings ein politisch zu lösendes Problem.

80 Luise Schottroff: «Holiness and Justice. Exegetical Comments on 1 Corinthians 11.17-34», in: JSNT 79 (2005), S. 51–60, hier S. 59.

5. Sprachliche Austauschdynamiken

In diesem Kapitel werden sprachliche Austauschdynamiken als grundlegende konviviale Praxis dargestellt und erläutert. Nach einer Einleitung ins Thema Sprache, in welcher eine praxistheoretisch orientierte Grundlegung von Sprache vor allem unter dem Aspekt von Interaktion und Zugehörigkeit unternommen wird, werden zwei Praktiken beschrieben, die in den Forschungsgemeinden beobachtet und anhand des Datenmaterials analysiert wurden: narrative Praktiken und Translationspraktiken. Diese stehen vor dem Hintergrund der Forschungsfrage, also der in den Forschungsgemeinden wirksamen Theologien und vor dem Hintergrund der Adressierung von prekären Lebensbedingungen. Diese Aspekte werden vertieft durch eine Diskussion von narrativen und translationalen Praktiken im Kontext der Gemeindeftheologien.

5.1 Austausch und Gegenüberschaft

Konvivialität, im wörtlichen Sinne verstanden als *convivere* und damit als *Mit-Einander-Leben*¹, ist eng an eine Analyse von Kommunikation zu knüpfen. Sprache gilt gemeinhin als entscheidendes Merkmal des menschlichen Zusammenlebens und als Grundlage sozialer Kohäsion. Durch das Medium Sprache koordinieren Menschen ihr Zusammenleben, bauen emotionale Beziehungen auf, erschaffen in den geteilten Worten sowohl eine geteilte Welt als auch das eigene individuelle Selbst, mit dem sie zur Um- und Mitwelt in Beziehung treten. Für die Konvivialitätsforschung sind besonders die interaktiven Aspekte der Kommunikation von Bedeutung. Mein Fokus liegt daher stärker auf dem *Sprechen-Mit* als auf dem *Sprechen-Über* oder dem *Sprechen-Zu*.

1 Vgl. A. Bieler: Conviviality in Contexts of Religious Plurality, 23–24. Siehe auch 1.3.2 *Doing conviviality*.

Oder, mit anderen Worten, Angelika Linke folgend, konzentriere ich mich auf *withness*² statt auf *aboutness* beim Sprechen.³ *Aboutness* meint, dass Sprache zumeist als eine geistige Tätigkeit interpretiert wird, die verstehend auf die Welt als Objekt oder aber reflexiv auf sich selbst Bezug nimmt.⁴ Dies zeigt sich etwa darin, dass viele kommunikationstheoretische Visualisierungen von Sprache auf die Darstellung von zwei menschlichen Köpfen zurückgreifen, die mit einem Pfeil verbunden sind, wobei der Pfeil Sprache darstellt.⁵

Bei der Analyse von *doing conviviality* steht dagegen die Perspektive von *withness* und damit die Interaktion im Vordergrund.⁶ Sprachliches *Miteinander-Leben* entfaltet sich bei dieser Perspektivierung vor dem Horizont einer «Gegenüberschaft»⁷, in welcher sich das Ich in Begegnung mit dem Du als Subjekt konstituiert bzw. vom Du als Ich in der Ansprache konstituiert wird. Sprache, und darin inbegriffen Gesten und Mimiken, ist das Medium, das das Ich und das Du sowohl verbindet als auch trennt.⁸

Die christlichen Gemeinschaften als Gegenüberschaften zu betrachten, bedeutet für meine Analyse also, bei sprachlichen Austauschdynamiken insbe-

-
- 2 Siehe auch: ebd., S. 23–24; Ralph Kunz: «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, S. 21–64, hier S. 45–50.
 - 3 Vgl. Angelika Linke: «Sprachreflexion und Menschenbild. Entwürfe zum Verhältnis von Sprachlichkeit und Sozialität», in: Ludwig M. Eichinger (Hg.), *Sprachwissenschaft im Fokus. Positionsbestimmungen und Perspektiven*, Berlin/München/Boston: De Gruyter 2015, S. 9–42, hier S. 34. Gemäss Linke wurde in der Geschichte der Reflexion von Sprache diese oft unter dem Aspekt des Inhaltes konzipiert: «Es ist erstaunlich, dass die Frage nach der Interdependenz von Sprachlichkeit und den Formen und der Dynamik menschlicher Beziehungen, Geselligkeit und Gesellschaftlichkeit nur selten in der Entschiedenheit und theoretischen Schärfe behandelt worden ist, wie die Frage nach der Interdependenz von Sprachlichkeit und Kognition». A. Linke: *Sprachreflexion und Menschenbild*, S. 15
 - 4 Vgl. A. Linke: *Sprachreflexion und Menschenbild*, S. 14.
 - 5 Vgl. ebd., S. 17. Gemäss Linke ist auch in der Sprechakttheorie nach Austin oft nur der:die Sprecher:in im Zentrum der Betrachtung und ebenso in der auf einer *Doing*-Perspektive basierenden Gender-Linguistik. Vgl. A. Linke: *Sprachreflexion und Menschenbild*, S. 19. Die Interaktionslinguistik ist hier als ein weiteres Forschungsfeld zu nennen.
 - 6 Diese wurde gemäss Linke unter anderem von der Konversionsanalyse thematisiert. Vgl. A. Linke: *Sprachreflexion und Menschenbild*, S. 26.
 - 7 Vgl. ebd., S. 23. Diesen Begriff führt Linke ein.
 - 8 Vgl. ebd., S. 34.

sondere die Beziehungsdynamiken und Aushandlungsprozesse zu bedenken, die darin aktualisiert werden. Dabei nimmt die *Figur des Dritten*⁹, die sich zum *Ich und Du* gesellt, eine zentrale Position ein (siehe 5.2 Narrative Praktiken in partizipativen Versammlungen): Die Gegenüberschaft entfaltet sich stets in einem grösseren Rahmen, der die dynamische Beziehungskonfiguration mitprägt. Dieser Horizont wird von den Sprechenden aktualisiert und mitgestaltet.¹⁰ Für meine Analyse ist diese Figur des Dritten vor allem angesichts einer Dimension des Heiligen von Bedeutung. Im sprachlichen Austausch verorten sich die Individuen in Bezug darauf und erfahren darin eine Mittler:innenfigur. Die Bezugnahme kann sich als verbindendes oder auch als trennendes Element erweisen (siehe 5.2.3.1 Erzählen als Aushandlung von Zusammengehörigkeit).

5.1.1 Bindungswirkung von Sprache

Eine weitere Akzentuierung der Thematik von Sprache als *withness* findet sich in Humberto Maturanas Kommunikationstheorie. Er stellt fest, dass die Vorstellung von Sprache als Symbolsystem der Kommunikation dazu verleitet, auf die Symbolgehalte statt auf den Prozess der Kommunikation zu fokussieren. Eine konviviale Kommunikationstheorie, wie ich sie für meine Analyse verwende, fokussiert dagegen auf die dynamischen Prozesse, auf Affizierung, Emotionalität und Körperlichkeit bzw. Leiblichkeit und deren Wechselwirkungen mit Sprachlichkeit:

«Lo humano existe en el proceso del conversar, que es un modo de convivir. Sin duda lo humano implica una corporalidad, pero no es la corporalidad lo que nos hace humanos, sino el modo como convivimos con esa corporalidad. En otras palabras: la sola corporalidad no nos hace humanos, y el solo vivir «humano» en el lenguaje tampoco; somos humanos en la dinámica recursiva que entrelaza nuestra corporalidad con el fluir en el conversar.»¹¹

9 Zur Verwendung dieser Figur in unterschiedlichen Disziplinen siehe: Eva Eßlinger (Hg.): *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma* (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Band 1971), Berlin: Suhrkamp 2010.

10 Vgl. A. Linke: *Sprachreflexion und Menschenbild*, S. 23–24.

11 Alexander Ortiz Ocaña: «La Concepción de Maturana Acerca de la Conducta y el Lenguaje Humano», in: *CES Psicología* 8 (2015), S. 182–199, hier S. 184, zit. Maturana/Bloch (1985), S. 318. Eigene Übersetzung: «Der Mensch existiert im Vorgang des Miteinander-Sprechens, das eine Form des Zusammenlebens ist. Ohne Zweifel impliziert das

Maturana postuliert hier, das Hauptmerkmal von Kommunikation sei, dass Menschen in einer andauernden Fließbewegung ihre Aktivitäten miteinander koordinieren und sich aufeinander abstimmen. Maturana verdeutlicht dies an einem einfachen Bild: Ein Mensch sieht zwei Personen vor dem Fenster. Ohne einen Laut zu hören, kann er erkennen, dass die beiden sich in einer Konversation befinden, wenn sich ihre Interaktionen in einer Abfolge koordinierter Handlungen abspielen.¹² Dieses Konzept von Sprache basiert auf der von ihm zusammen mit Francisco Varela vorgelegten Theorie der «Autopoiese»¹³.

Menschliche eine Körperlichkeit, aber es ist nicht die Körperlichkeit, die uns menschlich macht, sondern die Art und Weise, wie wir zusammenleben in dieser Körperlichkeit. Mit anderen Worten: Die Körperlichkeit allein macht uns nicht zu Menschen, ebenso wenig wie «menschlich» zu leben in der Sprache; wir sind Menschen in der rekursiven Dynamik, die unsere Körperlichkeit mit dem Fließen des Gesprächs verschränkt.»

- 12 Vgl. Humberto Maturana/Ximena Davila: *Emozioni e linguaggio in educazione e politica* (= *Didascabili*), Milano: Eleuthera 2006, S. 22.
- 13 Maturana und Varelas Theorie kann als radikal konstruktivistisch verstanden werden, siehe: Siegfried J. Schmidt (Hg.): *Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus* (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Band 636), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991. Aus biologischer und neurowissenschaftlicher Sicht verstehen sie Kognition als biologisches Phänomen, also als Biopraxis. Grundlage dafür bildet ihre Definition des Lebens, denn während Leben ansonsten in der Regel mit einer Kombination von Eigenschaften definiert wurde (wie zum Beispiel *nimmt Reize auf und pflanzt sich fort*), definieren sie Lebewesen als autopoietische Systeme, deren wesentliches Merkmal es ist, dass sie geschlossen sind und eine Struktur haben, die festlegt, welche Veränderungen möglich sind. Gleichzeitig sind sie dynamisch und verändern sich ständig. Die Theorie hat grossen Einfluss ausgeübt und wurde vielerorts rezipiert, u. a. auch in der Luhmannschen Systemtheorie. Varela und Maturana haben aber beide über den Horizont der Naturwissenschaft hinaus auch ethische und spirituelle Konzepte für Konvivialität vorgelegt. Maturanas Verständnis von *convivencia* ist sowohl ethisch-normativ als auch praxistheoretisch zu verstehen. Seine Forderung für einen *Raum des Zusammenlebens* ist die Bejahung des Gegenübers und dies ereignet sich im Zusammenleben selbst. Dies entfaltet er im Kontext seines pädagogischen Konzepts, welches er u. a. in Auseinandersetzung mit dem chilenischen Bildungssystem unter der Regierung Pinochets formuliert. Siehe: H. Maturana/X. Davila: *Emozioni e linguaggio in educazione*. Varela formulierte insbesondere vor dem Hintergrund seiner buddhistischen Praxis spirituell-ethische Texte, vgl. u. a. Francisco J. Varela: *Ethisches Können* (= Edition Pandora, Band 4), Frankfurt am Main, Paris: Campus-Verl; Éd. de la Fondation Maison des Sciences de l'Homme 1994.

In dieser Theorie bezeichnen sie das «In-der-Sprache-sein»¹⁴ als wesentliches Merkmal des menschlichen Zusammenlebens und verwenden das vom Substantiv gebildete Verb *lenguajear* (eng. *languageing*; dt. *sprachen*)¹⁵, um zu zeigen, dass Sprache im Wesentlichen ein (soziales) Verhalten ist.¹⁶ Ofelia García und Li Wei formulieren dazu: «The term languageing is needed to refer to the simultaneous process of continuous becoming of ourselves and of our language practice, as we interact and make meaning in the world.»¹⁷ Sie beschreiben damit die ständige Bezogenheit des Selbst auf die soziale und materielle Umwelt, die zum «Werden» des Selbst führt.

Die autopoietische «Biologie der Erkenntnis» basiert auf dem Ansatz, dass Erkennen nicht ein Erkennen der «Welt da draußen» ist, sondern dass das Erkennen durch den Prozess des Lebens die Welt hervorbringt.¹⁸ Ein wesentlicher Ertrag aus der autopoietisch begründeten Kommunikationstheorie ist für meine Forschung die doppelte Sicht der Abgeschlossenheit und Offenheit der menschlichen Individuen in der Sprache: Maturana und Varela formulieren aufgrund von Analysen diverser Experimente rund um die Verarbeitung von Sinneseindrücken, insbesondere beim Sehen, dass jegliche Wahrnehmung eine Interpretation ist. Das Gehirn selbst empfängt keine Reize aus der Umwelt, sondern Impulse aus den Nervenzellen. Die Impulse an sich haben noch keine Bedeutung, die Bedeutung wird im Prozess der Interpretation beigemessen. Dieser Prozess des Interpretierens hängt nun sowohl von einer gleichzeitigen Offenheit als auch Geschlossenheit des Kommunikationssystems der Lebewesen ab. Jede Interpretation in der Kommunikation und Interaktion ist individuell; es kann somit auch in der Analyse von Kommunikation und Interaktion nicht von einer objektiven Wahrheit ausgegangen werden. Gleichzeitig gibt es gemeinsame biologische Strukturen, die in der menschlichen Evolution und in der individuellen Erfahrung richtungsweisend sind für die Interpretation.

-
- 14 Vgl. Humberto R. Maturana/Francisco J. Varela: Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens (= Fischer-Taschenbuch, Band 17855), Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch: Fischer Taschenbuch Verl. 2018, S. 251–254.
 - 15 Ich verwende im Folgenden alle drei Schreibweisen, weil ich mich sowohl auf spanische, englische als auch deutsche Literatur beziehe.
 - 16 «*Alles Gesagte ist von jemandem gesagt*. Denn jede Reflexion bringt eine Welt hervor und ist als solche menschliches Tun eines einzelnen an einem besonderen Ort.» H. R. Maturana/F. J. Varela: Der Baum der Erkenntnis, S. 32, Herv. im Original.
 - 17 Ofelia García/Li Wei: Translanguageing. Language. Bilingualism and Education (= Palgrave Pivot), Basingstoke, Hampshire, New York: Palgrave Macmillan 2014, S. 8.
 - 18 Vgl. H. R. Maturana/F. J. Varela: Der Baum der Erkenntnis, S. 7.

Für den sprachlichen Austausch schaffen Individuen konsensuelle Bereiche, indem sie *Beschreibungen von Beschreibungen* (also nicht Beschreibungen von objektiven Sachverhalten) anfertigen.¹⁹ Das Sein in der Welt und in den sozialen Beziehungen wird daher als ständige gegenseitige Abgleichung und Bezugnahme aufeinander verstanden, als ein fließender Prozess von Annäherung und Abgrenzung.²⁰ Dieses Fließen in der Konversation wird als Modus des Zusammenlebens definiert.

Für die zu analysierenden sprachlichen Praktiken des Erzählens und Übersetzens hat dieses Kommunikationsmodell nun folgende Implikationen: In Bezug auf sprachliche Austauschdynamiken wird nicht von einer objektiv feststellbaren Wirklichkeit ausgegangen oder auf die Übertragung von Informationen fokussiert, sondern auf das beständige Koordinieren von Deutungen, wobei es sich um Orientierungsverhalten und Beziehungsgestaltung handelt.²¹ Diese Prozesse verstehe ich als Konvivialität, als Modus des Zusammenlebens, als gemeinsame Tätigkeit, um eine geteilte Welt hervorzubringen. Dabei stehen soziale Positionierungen, Bindungswirkungen und Aushandlungsprozesse im Vordergrund, und zwar als die Art und Weise, wie in einem ständig fließenden, wechselseitigen Prozess eine gemeinsame Welt konstruiert wird.

19 Vgl. Humberto R. Maturana: «Kognition», in: Siegfried J. Schmidt (Hg.), *Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, S. 89–118, hier S. 109. Um zu beschreiben, wie Organismen interagieren, sprechen sie von Strukturkoppelungen. Für Menschen stelle die Sprache die wesentliche Form der Strukturkoppelung dar.

20 Vgl. ebd., S. 111–112.

21 Von dieser Erkenntnistheorie leitet Schneider-Harpprecht auch ein Kulturverständnis ab, das jegliche kulturelle Ausprägung wertschätzt und nicht von einer objektiven Realität ausgeht, sondern von gleichberechtigten Wirklichkeitsmodellen. Kulturelle Systeme werden von Schneider-Harpprecht als homöostatisch verstanden, indem sie ihren Mitgliedern die gemeinsame Bestimmung von biografischen, sozialen und politischen Erfahrungen erlauben sowie einen Interaktionsrahmen und Werte zur Orientierung bieten. Es gibt aber keine zulässige objektiv begründbare Bewertung einer Kultur durch die andere(n). Er fordert aber eine ethische Weiterentwicklung der Autopoiese, da nicht alles «Anpassungswert» hat und lebensfeindliches Verhalten nicht der Erhaltung dient. Vgl. Christoph Schneider-Harpprecht: *Interkulturelle Seelsorge* (= Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie, Band 40), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001, S. 50–51.

5.2 Narrative Praktiken in partizipativen Versammlungen

Kommunikation ist eine wichtige Praxisform in den beiden Forschungsgruppen. Wie in der folgenden Szene deutlich wird, wird sie teilweise auch von Forschungspartner:innen in Bezug auf ihre Wirkung reflektiert:

«Andreas sagt im Laufe des Gesprächs auch mehrmals, dass wir die Menschen so behandeln sollen, wie wir behandelt werden möchten und dass dies das einzige sei, das er von seinem Vater gelernt habe. Das luxuriöse Leben sei nichts wert, betont er mehrfach. Es brauche die Menschen, Kontakte. Was bringe es, alles zu haben aber keine Gemeinschaft wie diese hier oder keine Freunde und Freundinnen? Er führt mir ein schönes Bild vor Augen: Manchmal gehen Menschen zusammen in ein Restaurant und bestellen einen Kaffee oder einen Tee. Aber dann reden sie und reden und reden. Sie reden so viel, bis der Tee oder der Kaffee vor ihnen kalt geworden ist. Die Wärme ist dafür nun in den Menschen. So wie jetzt bei uns, nicht wahr? Die Suppe, die ein lieber Mensch uns vorher gebracht hat, ist kalt geworden, aber wir haben dafür geredet.» (NCF > Protokoll 12)

5.2.1 Autoethnografische Reflexion

Im Rahmen der beobachtenden Teilnahme und der daran anschließenden Protokollierung wurde meine Aufmerksamkeit in der Selbstreflexion häufig auf folgende Situationen gezogen: In einer Zusammenkunft wird den Anwesenden die Möglichkeit geboten, etwas aus dem persönlichen Leben zu erzählen. Meistens ist das *turn taking* formalisiert gestaltet, indem eine Reihenfolge eingehalten wird, es ein offenes Mikrofon gibt oder Mischformen davon. Beim ersten Fall (Reihenfolge) ist die Aufforderung an mich klar, aber auch beim zweiten Szenario (offenes Mikrofon) sah ich mich mit einem inneren Drängen konfrontiert.²² Das schien mir ein entscheidender Moment zu sein, da meine Wahl, wie ich mich selbst in die Konversationsformen im Gottesdienst einbringe, auch meine Wahrnehmung in der Forschungsgruppe betreffen würde. Ich fühlte mich teilweise unter Druck, etwas zu erzählen. Dies geschah nicht, weil dieser Druck von aussen gekommen wäre,

22 Z.B. halte ich drei Monate nach meinem Feldeinstieg und anlässlich des sechsten Treffens in der NCF in meinen Forschungsnotizen fest, dass der «frontale Stil in dieser Gemeinde nur ein Element ist. Ich werde also immer wieder gefordert sein, mich mitzuteilen. [...] Vielleicht wäre es ratsam, mich jeweils kurz vorzubereiten?» (NCF > Protokoll, 6. Dezember 2020)

sondern weil ich die Sorge hatte, dass die Menschen mir nicht vertrauen oder mich als störend empfinden würden, wenn ich nichts von mir mitteile; ich hatte die Befürchtung, dass mich das Schweigen zum Fremdkörper machen würde. Es schien mir, als wäre die Bereitschaft, sich mündlich mitzuteilen, die einzige Bedingung in diesen teilweise sehr niederschweligen Treffen. Kurzum: Ich erzählte auch regelmässig etwas von mir. An dieser Stelle ging meine Selbstreflexion in den Feldnotizen weiter: Was ist angemessen? Wie intim oder wie oberflächlich soll das Mitgeteilte gestaltet sein? Es ging mir darum, Authentizität, Selbstschutz, aber auch Kompatibilität mit der Gruppe auszutarieren – ein innerliches Abwägen. Ich erkannte: Was ich erzählte, hatte genauso viel mit den anwesenden Personen und der konkreten Situation wie mit mir selbst zu tun. Oft spielte hier die Figur des Dritten eine Rolle, wenn meine Positionierung auf ein Heiliges hin (Gott, ggf. auch die Bibel als heilig verstandener Text) einen Einfluss auf die Beziehungsgestaltung ausübte. Über diesen gemeinsamen Bezugspunkt konnte ich Nähe und Distanz vermitteln.

Diese Auseinandersetzungen und auch was ich darin als irritierend erlebte, zeigen, dass die liturgischen Elemente von «Erzählrunden» eine Form von Beziehungsarbeit sind. Durch meine inneren Abwägungen und Aushandlungen verstand ich, wie zentral die sprachlichen und auch narrativen Praxen im Gottesdienst sind. Ich wählte jeweils bewusst aus, spielte sogar mit dem Gedanken einer Art Vorbereitung, liess mich aber auch ganz unbedacht vom Strom der vorangehenden Beiträge mitreissen. Es ging dabei nicht nur um die Frage, was ich *über* mich erzähle, sondern auch darum, was ich *ihnen* von mir in Bezug auf ein *Drittes* erzähle und wie ich damit *unsere* Beziehung gestalte.²³ Natürlich trifft das auf mich, in meiner Rolle als Forscherin, als Theologin, in besonderer Weise zu. Im Sinne der autoethnografischen Methode kann diese persönliche Erfahrung aber auch Ausgangspunkt sein, um Erkenntnis über das Forschungsfeld und den Forschungsgegenstand zu generieren (siehe 2.4.1 Die beobachtende Teilnahme).

Von diesen Reflexionen ausgehend, möchte ich zeigen, inwiefern das Mit-Teilen von Erfahrung eine Form von Beziehungsarbeit und Gemeinschaftsgestaltung ist, die insbesondere im Kontext von affektiven Arrangements stattfindet und Emotionen und Körper miteinbezieht. Im Erzählen verbinden sich

23 «[M]eine «eigene» Rede [ist] immer schon auch die Rede des anderen». A. Linke: Sprachreflexion und Menschenbild, S. 31, Herv. im Original. Siehe 5.1 Austausch und Gegenüberschaft.

Sprache, Emotionen und Affektivität mit Zugehörigkeit und Aushandlungsprozessen.

5.2.2 Narrativität als Thema der Praktischen Theologie

Die eingangs beschriebene Koordinationsleistung im sprachlichen Austausch eignet sich auf verschiedenen Ebenen, wenn Menschen erzählen. Sie erschaffen ihre eigene Geschichte und tradieren gemeinsame Geschichten, mit Hilfe derer sie sich abgrenzen und verbinden:

«Das, was wir *menschliche Identität* nennen können, bildet sich also in einem *narrativen Horizont* heraus, indem menschliche Erfahrungen, die sich zu Geschichten verdichten, mit einem vorgängigen Traditionsbestand an Geschichten zu einer individuellen Lebensgeschichte verschmelzen.»²⁴

Menschen erzählen auch Geschichten, um das Leben als zusammenhängend zu erfahren, Sinn zu erfahren und vor allem auch, um Zeit zu verarbeiten, Vergangenheit mit Gegenwart und Zukunft zu verknüpfen und sich selbst dabei mit anderen Menschen zu verbinden. Gerade dieser Aspekt ist für Menschen in unsicheren Verhältnissen von grosser Bedeutung und macht diese Praktik für die Forschung im Zusammenhang mit prekären Lebensbedingungen relevant.²⁵ In den kirchlichen Formen von gemeinschaftlichem Erzählen spielen dabei auch noch die Tradition des Christentums und die Bezugnahme auf Gott als Figur des Dritten sowie religionsverbindende Themen wie Frieden eine zentrale Rolle.

Für die folgende Analyse der narrativen Praktiken wähle ich als alltäglichen Grundbegriff den des Erzählens. Es könnte auch der Begriff des Sich-Unterhaltens oder der Konversation als passend gelten. Allerdings ist mit dem Erzählen ein für die Theologie wichtiger Begriff angesprochen. Das Erzählen verstehe ich als mündlichen Austausch über individuelle Erfahrungen, im grössten Sinn in Form einer Lebens- oder Familiengeschichte und im kleineren Sinn in Form von Alltagserfahrungen. Es handelt sich also um ein biografisches Erzählen. Oft sind die erzählten Elemente kurz und eingebettet in andere For-

24 Albrecht Grözinger: Die Sprache des Menschen. Ein Handbuch. Grundwissen für Theologinnen und Theologen, München: Kaiser 1991, S. 156, Herv. im Original.

25 Vgl. Mechteld Jansen: Inter Related Stories. Intercultural Pastoral Theology (= Contact-Zone, Band 11), Wien: LIT 2011, S. 25.

men des Gesprächs. In der Regel enthalten die Erzählungen eine individuelle Perspektive, teilweise können weitere Perspektiven wie etwa die allwissende Perspektive hineingewoben werden.²⁶

In der Theologie hat die Reflexion von narrativen Praktiken bereits Tradition. In zahlreichen Ansätzen unterschiedlicher Disziplinen wurde die enge Verbindung zwischen Erzählpraktiken und dem Christentum und seiner Geschichte herausgearbeitet.²⁷ Zahlreiche biblischen Texte werden als narrative Texte verstanden, die wiederum in der kirchlichen Praxis und darüber hinaus weitererzählt werden und dabei neuen Erzählstoff generieren. Die Kirche oder, im engeren Sinne, der Gottesdienst kann als Erzählgemeinschaft interpretiert werden: Es geschieht ein ständiges Verschränken von Menschengeschichte und Gottesgeschichte. Grözingers etwa zeigt anhand des Kleinen Geschichtlichen Credo in Deuteronomium 26,5-9 sowie anhand von Paulus' Argumentation in 1. Korinther 15,1-8, wie individuelle und kollektive Geschichte, Menschen- und Gottesgeschichte sowohl Vergangenheit als auch Gegenwart in sehr kurzen Erzählungen miteinander verwoben und so tradiert werden.²⁸

In vielen kirchlichen Handlungsfeldern wie Seelsorge²⁹ und Religionsunterricht³⁰ spielen Erzählungen und Erzählpraxen eine grosse Rolle – und

26 Der Begriff wird auch in der Literaturwissenschaft und verwandten Disziplinen verwendet. Dort wird beispielsweise unterschieden zwischen verschiedenen Erzählgattungen wie Romanen, Novellen, Tagebuch, Märchen, Mythos, Legende, Berichte, Witze sowie dem Erzählen im Alltag. Die von mir beobachteten Phänomene entsprechen in der Regel dem letzten in der Aufzählung. Ich beziehe also z. B. Formen des literarischen Erzählens nicht mit ein. Grözingers unterteilt mit Verweis auf Ritschl die erzählerischen Intentionen in unterhaltend, informativ, performativ, demonstrativ, konservativ. Diese sagen etwas darüber aus, wie Wirklichkeit im Erzählen erzeugt wird. Vgl. A. Grözingers: *Die Sprache des Menschen*, S. 162–170.

27 Vgl. Edmund Arens/Rolf Zerfaß (Hg.): *Erzählter Glaube, erzählende Kirche (= Quaestiones disputatae, Band 116)*, Freiburg im Breisgau: Herder 1988.

28 Vgl. A. Grözingers: *Die Sprache des Menschen*, S. 158–159; vgl. auch Hermann P. Siller: «Das Evangelium in eigener Erfahrung sagen und in der Erfahrung anderer hören», in: Edmund Arens/Rolf Zerfaß (Hg.), *Erzählter Glaube, erzählende Kirche*, Freiburg im Breisgau: Herder 1988, S. 159–170, hier S. 159–160.

29 Siehe zum Beispiel: A. Bieler: *Verletzliches Leben*; M. Jansen: *Inter Related Stories*; Emmanuel Y. Lartey: *In Living Colour. An Intercultural Approach to Pastoral Care and Counselling*, London: Cassell 2003; vgl. auch Wilhelm Gräb: *Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998, S. 213–230.

30 Siehe zum Beispiel: «Der Konfirmandenunterricht: Erzählgemeinschaft und Gottesdienstwerkstatt» bei W. Gräb: *Lebensgeschichten*, S. 280–282.

nicht zuletzt auch in der Homiletik. Diese verdankt ihren *terminus technicus* dem griechischen Verb *homilein*, welches nichts anderes als *miteinander reden* meint. Das Verb erscheint an prominenter Stelle in der Emmaus-Erzählung. Die Jünger sind auf dem Weg nach Emmaus, als ihnen Jesus «begegnet» und für sie in der Unterredung gegenwärtig wird:

«Dieser Vers [Lk 24,27, Anm. RS] ist zentral für das evangelische Verständnis von Gottesdienst und Predigt. In, mit und unter der Sprache der Menschen, die sich unterhalten, wird von Gott gesprochen und wird Gott selbst vernehmbar.»³¹

Im evangelischen Gottesdienst ist die Predigt deswegen besonders zentral, weil in ihr nicht über die Zuwendung Gottes zu den Menschen informiert wird, sondern sich diese ereignet. Diese Zuwendung – als Gabentauschvorgang³² verstanden – hat gemäss Hans-Martin Gutmann bei Luther eine sprachliche Struktur:

«Hier wird vielmehr die Neukonstituierung des Subjekts im Glauben als ein Akt verstanden, der über gesprochene Sprache vermittelt ist: nämlich im Hören der Predigt des Wortes.»³³

Dabei hat Gutmann keine spezifisch sakrale Sprache vor Augen, keine «esoterische Spezialkommunikation»³⁴, sondern eine Sprache, die alltagsnah und grundsätzlich für alle verständlich ist. Auch wenn die Hörenden in diesem Vorgang mitgedacht sind, bleibt doch im reformierten Wort-Gottesdienst eine Zentrierung auf die predigende Person bestehen.

Auch David Plüss nimmt in Bezug auf Martin Nicols Liturgieverständnis an, dass die Predigt im Gottesdienst eine Zäsur darstellt. Nicol sehe die Gottesdienstgemeinde anhand der Metapher des Pilgerweges als eine Weggemein-

31 Michael Meyer-Blanck: Gottesdienstlehre (= Neue Theologische Grundrisse), Tübingen: Mohr Siebeck 2020, S. 4.

32 Das meint im Kontext von Gutmanns Argumentation den Tausch von Gerechtigkeit gegen Sünde. Für Gutmanns Verständnis davon siehe: Hans-Martin Gutmann: Über Liebe und Herrschaft. Luthers Verständnis von Intimität und Autorität im Kontext des Zivilsationsprozesses (= Göttinger theologische Arbeiten, Band 47), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1991.

33 Ebd., S. 364.

34 Ebd., S. 365.

schaft, die zusammen unterwegs ist und auf ausgetretenen Pfaden «*neue Gegenwartigkeit*»³⁵ erfahren kann. «Der gemeinsame liturgische Weg führt meist zur Predigt. Allerdings kommt er im Rahmen der Kanzelrede zum Stillstand. Die Predigt ist die Rede eines Einzelnen und stuft die Gemeinde für eine kurze oder längere Frist zum passiven Auditorium zurück»³⁶. Der liturgische Weg des evangelischen Feierns ist gemäss Nicol, so schreibt Plüss, ein Weg im Geheimnis, geprägt von Schweigen, Ritualen und Klängen: «Jedenfalls sei es eine *fremde Sprache*, die hier gesprochen werde»³⁷.

Michael Meyer-Blanck dagegen vergleicht die Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst mit einem Gespräch. Der Gottesdienst werde gemäss Friedrich Schleiermacher als «gegenseitige Mitteilung religiöser Erfahrung» verstanden. Es ist davon auszugehen, dass eine Person spricht, während die andere zuhört und es dabei einen Wechsel gibt; er folgert daraus aber nicht eine gleiche Beteiligung aller im Gottesdienst Anwesender:

«Dennoch gilt: Sozialität ist notwendig hierarchisch. Gerade der theologisch dem Priestertum aller Getauften verpflichtete evangelische Gottesdienst tut gut daran, sein theologisches Prinzip nicht sozial-normativ kurzzuschliessen durch die Nivellierung der Rollenunterschiede. Selbst Schleiermacher, der den Gottesdienst als gegenseitige Mitteilung religiöser Erfahrung beschrieben hat, sieht den Gottesdienst konstituiert durch den Gegensatz zwischen Liturg und Gemeinde.»³⁸

In den Forschungsgemeinden finden sich diverse narrative Elemente: in der NCF vor allem im Rahmen des Gottesdienstes durch Zeugnisse, Gebete etc.; im Miteneinander eher in anderen Gemeinschaftsformen wie dem Sonntagszimmer, der Friday Fellowship, welche integraler Bestandteil der Predigtvorbereitung ist, der Ökumenischen Ferienwoche und anderen Gruppen, zum Beispiel im Rahmen von Teamsitzungen. Besonders die Friday Fellowship ist hervorzuheben: Vor dem Hintergrund der dort geteilten Erzählungen wird von den Liturg:innen und Prediger:innen der Gottesdienst gestaltet. Dabei ist dieser

35 David Plüss, in: Peter Bubmann/Alexander Deeg (Hg.), hier S. 171, Herv. im Original.

36 Ebd.

37 Ebd., S. 172, Herv. im Original.

38 Michael Meyer-Blanck: «Liturgische Rollen», in: Hans-Christoph Schmidt-Lauber/Michael Meyer-Blanck/Karl-Heinrich Bieritz (Hg.), *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, S. 778–786, hier S. 778.

als «Dreieckskommunikation»³⁹ zu verstehen, bei dem die Gemeinde und die Liturg:innen bzw. Prediger:innen gemeinsam in den Dialog mit Gott treten und einander daran Anteil haben lassen. Im Gottesdienst selbst ist dann allerdings nicht zu erwarten, dass alle im gleichen Umfang beteiligt sind. Der Gottesdienst bleibt trotz hoher Partizipation in den Forschungsgemeinden geprägt von unterschiedlichen Formen der Präsenz.⁴⁰ So gilt zwar: «Die gesamte Gemeinde ist versammelt auf der Bühne!»⁴¹ Meyer-Blanck formuliert dies in Analogie und Abgrenzung zur Situation des Theaters. Hingegen kommen unterschiedliche Rollen zum Tragen, wenn etwa in der Sammlung, in der Predigt oder im Segen einzelne Subjekte im Vordergrund stehen. Wie können diese Rollen verstanden werden, wenn der Gottesdienst als Inszenierung mit unterschiedlichen Rollen zu betrachten ist?⁴² Einerseits sind die Hörenden im *homi-letischen Dreieck* von enormer Wichtigkeit und werden als Koproduzierende der Predigt verstanden. Andererseits wird doch stets davon ausgegangen, dass im Gottesdienst eine Person zu anderen spricht.⁴³ Für die Praktische Theologie und die Ekklesiologie ist die Reflexion von narrativen Praktiken, wie ich gezeigt habe, nichts Neues, oft bleibt sie jedoch fokussiert auf kirchliche Berufe wie Pfarrpersonen oder Katechet:innen und Seelsorgende.⁴⁴

Die Forschungsgemeinden sind von dieser Tradition, dem reformierten Wort-Gottesdienst, in Teilen geprägt, haben daneben aber weitere kommunikative Praktiken in ihren Gottesdiensten und liturgischen Feiern und Bibelstudien etabliert. Das Erzählen, das hier im Fokus steht, geschieht im Gottesdienst und bei anderen Treffen der Gemeinschaften hauptsächlich zu folgenden Gelegenheiten:

39 Ebd., S. 781.

40 Vgl. ebd.

41 Ebd.

42 Vgl. ebd., S. 779.

43 Siehe zum Beispiel auch: Grözinger, welcher vorschlägt, dass erzählerische Elemente dazu beitragen, die Mittelschichtorientierung in der Predigt zu überwinden. Es ist dann aber wiederum ein Erzählen der predigenden Person gemeint. Vgl. A. Grözinger: Die Sprache des Menschen, S. 55–56.

44 Eine nennenswerte Ausnahme ist beispielsweise Siller, der als Praktischer Theologe mit Bezug auf eine Basisgemeinde die Frage formuliert: «Gibt es denn das, wovon wir geredet haben, oder wünschen wir nur, daß es eigentlich sein sollte. Erzählendes Zeugnis vom Evangelium aus eigener Erfahrung?» H. P. Siller: Das Evangelium in eigener Erfahrung, S. 167. Interessanterweise thematisiert aber auch er ansonsten nur den «Prediger». Er führt seine eigene Gemeinde als Beispiel an, die keine Volkskirche, aber auch keine pietistische oder charismatische Gemeinde sei.

- Liturgische Settings (Gottesdienst, Bibelstudium): Gemeinsame Affirmation des Glaubens, eigene Verortung als Teil der Glaubensgemeinschaft, Zugehörigkeit und Abgrenzung, Vergewisserung der Weggemeinschaft
- Organisatorische Settings: Austauschrunden vor der Behandlung der Traktanden
- Gesellige Settings und ephemere und ritualisierte Begegnungen: Tür-und-Angel-Gespräche, Tischgespräche, Begrüssung und Verabschiedung.

Die verschiedenen Varianten sind für die Frage nach Konvivialität interessant. Im Folgenden fokussiere ich aufgrund der erhobenen Daten auf rituelle Praktiken in Versammlungen, die in einem formalisierten Setting erfolgen, wie zum Beispiel einem Gottesdienst oder Bibelabend. Die vielfältigen Erzählpraxen in den verschiedenen Versammlungsformen sind unterschiedlichen christlichen Traditionen zuzuordnen, u. a. der pfingstlich-charismatischen Theologie sowie der Befreiungstheologie.

5.2.3 Internarrativität als *doing conviviality*

Wilhelm Gräb betrachtete die religiöse Selbstdeutung als narrativen Prozess. «Ich» zu sagen, auch wenn wir nicht wissen, wer wir sind, bilde den Kern davon. Es ist das Vermögen und Bemühen, Sinn zu entdecken oder zu kreieren, indem die unterschiedlichen und teils widersprüchlichen Erfahrungen als zusammenhängend erlebt werden und es möglich wird, in der «unzugänglichen Selbstvertrautheit zu leben»⁴⁵. Er unterscheidet dabei Religion 1 und Religion 2:

«Religion 1, dieses unser Grundvertrauen ins Dasein. Und Religion 2, die Vorstellungen, mit denen wir uns deutend zu uns verhalten, eine Sinnspur in unserer Lebensgeschichte zu entdecken versuchen, das, was Halt gibt und Zusammenhalt gewährt auch auf unwegsamem Gelände.»⁴⁶

45 W. Gräb: Lebensgeschichten, S. 66. Er unterscheidet diesen Zustand davon, wenn das «Gegründet- und Gehaltensein» (S. 67) artikuliert wird in der Form von tradierten Bekenntnissen, die einen Teil der kollektiven Deutungsarbeit von Religion ausmachen.

46 Ebd., S. 67.

Religion 2 findet sich demzufolge im Kontext von überliefertem Glauben, in den Menschen sich einbinden können.⁴⁷ Religion 2 ist, was Menschen von der Umwelt lernen und worauf sie reflexiv zugreifen: Manches davon wird übernommen, manches angezweifelt, angepasst und aktiv mitgestaltet. «Wir versuchen sie uns anzuverwandeln, daraufhin umzuformen, daß wir sie als Ausdruck unserer subjektiven Religion, unseres Lebensglaubens anerkennen können.»⁴⁸ Die narrativen Praktiken in den Forschungsgemeinden können als dieses Anverwandeln verstanden werden. Der innere Zugang zur göttlichen Quelle, den Gräb «Selbstvertrautheit» oder «Grundvertrauen» nennt, worin Menschen sich gehalten wissen, wird narrativ artikuliert, um Lebenszusammenhänge sinnstiftend zu deuten und in den Kontext von kollektiven religiösen Narrativen zu stellen. Darüber hinaus möchte ich diese religiöse Selbstdeutung im Vollzug des Erzählens aber als Teil der interaktiven Aushandlung von Zugehörigkeit innerhalb einer Gemeinschaft deuten.⁴⁹ Menschen lernen nämlich biografisches Erzählen, indem sie anderen dabei zuhören.⁵⁰ Eigene Erfahrungen zu verstehen und zu erklären, indem sie beispielsweise in die Form einer Erzählung gebracht werden, wird durch das Lesen und Hören anderer Geschichten erlernt. Zunächst ist da Erlerntes aus der Ursprungsfamilie, aber auch kulturelle Praktiken und Prägungen durch eine soziale Umwelt. Es ist ein lebenslanger Prozess; so kommen auch durch religiöse Gemeinschaften neue Muster hinzu.⁵¹ Damit haben diese Formen der Erzählung demonstrative und konservierende Funktionen: Sie wollen etwas bekennen und bezeugen und diesen Glaubensinhalt erhalten.⁵²

5.2.3.1 Erzählen als Aushandlung von Zusammengehörigkeit

Menschen lernen ihre Lebensgeschichte oder auch Alltagserfahrungen im Rahmen der zirkulierenden Normativitäten zu erzählen, die in den Gemein-

47 Er bezieht sich damit auch auf Schleiermacher, der Religion 1 mit dem Mutterleib und Religion 2 mit dem Glauben des Vaters verbinde. Vgl. ebd., S. 68.

48 Ebd.

49 Vgl. R. Kunz: Soziallehren für eine gemeinschaftsfähige Kirche, S. 21–23.

50 Vgl. M. Jansen: *Inter Related Stories*, S. 25.

51 Vgl. Andrew Singleton: «Your Faith Has Made You Well». The Role of Storytelling in the Experience of Miraculous Healing», in: *Review of Religious Research* 43 (2001), S. 121, hier S. 128–129; vgl. M. Jansen: *Inter Related Stories*, S. 25.

52 Vgl. A. Grözinger: *Die Sprache des Menschen*, S. 164.

schaften spürbar sind.⁵³ In den Selbstdarstellungen einer Narration scheinen somit auch Elemente einer Theologie oder Ethik der Gemeinschaft vorhanden zu sein, was ich an folgendem Beispiel verdeutlichen möchte. Ich fasse in meinem Feldtagebuch nach einer Friday Fellowship zusammen:

«Dann kommt Jim auf den Familienbegriff zu sprechen. Letzte Woche beim Text aus dem Galaterbrief, der ähnlich gewesen sei, sei dies nicht vorgekommen. So auch nicht die Formulierung ›Bürger:innen des Himmels‹. Jim berichtet von Sans-Papiers, die er kennt und auch vom Lebensgefühl, keine Heimat zu haben, keinen Ort zum Sein. Hier helfe die Gemeinschaft der Christ:innen, weil Menschen in ihr eben doch eine Familie und einen Bürger:innenort haben.» (Mitenand > Protokoll 2)

Jim deutet den Bibeltext zunächst in Auseinandersetzung mit dem in der Woche zuvor gelesenen biblischen Text. Er leitet das Gespräch ein, indem er die biblische Begrifflichkeit *Bürger:innen im Himmel* mit einem politischen Thema verbindet, nämlich mit der Frage nach Aufenthaltsstatus und Illegalisierung von Menschen. Anschliessend verknüpft er dies mit einer von ihm persönlich gemachten Erfahrung; er lädt somit dazu ein, die biblische Geschichte im Kontext aktueller Erfahrung zu deuten.

«Er erzählt auch von seiner Erfahrung in der NCF. Damals bei Bert und Michelle habe sich für ihn sehr viel verändert. Das Gefühl des Aufgenommenseins, des Ankommens und Zusammenseins mit Christ:innen. Diesen Bürger:innenort zu haben, habe er dort erfahren.» (Mitenand > Protokoll 2)

Jim erzählt eine Begebenheit, die sich in der anderen Forschungsgemeinde zugetragen hat. Damit mag seine Ausführung auch unter dem Einfluss meiner Anwesenheit stehen. Er baut narrativ eine Brücke zwischen den beiden von mir besuchten Forschungsgemeinden. Daran anschliessend äussert sich Freddy, ein regelmässiger Teilnehmer in der Friday Fellowship, ebenfalls mit einer persönlichen Erfahrung. Selbst verfüge er nicht über den Erfahrungshorizont von Sans-Papiers, er verknüpft aber die von Jim eingeführte politisch-gesellschaftliche Deutung des Bibeltextes mit seiner Lebensgeschichte, und zwar mit einer Begegnung:

53 Vgl. A. Bieler: Conviviality in Contexts of Religious Plurality, S. 32. Siehe auch 1.3.2 *Doing conviviality*.

«Fredy bekräftigt, wie wichtig es ihm ist, dass Jim uns auf diesen Punkt im Text aufmerksam macht. Fredy berichtet, er habe einmal nicht erkannt, wie dieses Lebensgefühl sein könne. Es war, als er staubig von der Arbeit kam, er ist Maurer, und eine Dame ihn angesprochen habe. Sie sei schön gekleidet gewesen und habe Schmuck getragen. Sie hätte ihn um Hilfe gebeten, weil sie Sans-Papiers sei. Er habe abweisend gefragt, wie er denn bitteschön helfen könne. Sie habe dann nichts mehr gesagt und sich abgewendet. Danach habe es ihm leidgetan, er habe ihre Situation zu spät erkannt.» (Mitenand > Protokoll 2)

Fredy formuliert hier eine Art Transformations- oder Konversionsgeschichte. Er erläutert nicht genauer, wie und wann sein Sinneswandel und seine Reue sich ereignet haben. Aber er thematisiert eine Art Entwicklung, bettet diese ein in das in dieser Gemeinde sehr wichtige Narrativ vom göttlichen Haushalt, der Menschen mit verschiedenen Herkunftsn zu einer familiären Gemeinschaft vereint. Er erzählt, wie sich seine Perspektive verändert hat und schildert eine neue Ausrichtung:

«Im Verlaufe des Abends ergänzt er seinen Bericht: Später habe er Sans-Papiers bei sich beherbergt, erwähnt er an einer anderen Stelle im Gespräch.» (Mitenand > Protokoll 2)

Seine später folgende Ergänzung verdeutlicht, dass er sich mit den Werten der Gemeinschaft identifiziert und diesen entsprechend handelt, während er das früher offensichtlich nicht immer so praktiziert hat. Ob diese Transformation durch seine Teilnahme im Mitenand erfolgte oder nicht, scheint an dieser Stelle unerheblich oder zumindest spricht er nicht darüber. Die Bekräftigung von Zugehörigkeit anhand von narrativ eingebetteten Normen und Praktiken steht eher im Vordergrund. Menschen lernen in der Gemeinschaft Biografisches zu erzählen. So stabilisieren sie die Gemeinschaft und bewirken eine sich angleichende Lebensdeutung. Das Narrativ wird nicht nur von den Individuen und dem Kollektiv geschaffen, sondern es erschafft auch sie mit. Dabei gehen Narrative und Normativitäten eine Wechselwirkung ein und haben auch den Effekt, ein bestimmtes Handeln zu befördern. Fredys Erzählung zeigt nicht nur seine eigene Positionierung in der Gemeinschaft, sondern schreibt diese auch fort.⁵⁴

54 Singleton ordnet dies so ein: «Various researchers claim that it is essentially through the telling of stories that lived experience is re-constructed and processed after the initial event. Telling stories assists individuals to engage in sense-making about their

Wie Einzelne sich im Rahmen eines Gottesdienstes als Gegenüber positionieren, mag folgender kommentierter Ausschnitt aus einem Beobachtungsprotokoll verdeutlichen:

«Die Gruppe wird eingeladen, ›Zeugnis zu geben‹, von dem, was in der vergangenen Woche erlebt worden ist oder auch einen Bibeltext vorzulesen, der der Person momentan wichtig ist.» (NCF > Protokoll 6)

In diesem Abschnitt werden die Anwesenden zunächst aufgefordert, sich zu äussern. Den Rahmen bilden gemäss Anweisung persönliche Erlebnisse oder momentane Beschäftigungen mit Themen des Glaubens. In der Dynamik, die sich durch diesen kurzen Aufruf ergibt, gestalten die Personen gemeinsam den Beziehungsraum.

«Claude macht einen längeren Einstieg: Er liest ein paar Verse aus den Prophetenbüchern Jesaja und Hosea und erzählt etwas von sich dazu. Claudio schlägt dazu eine Brücke und teilt auch etwas von sich mit und seinen Gedanken über Gott.» (NCF > Protokoll 6)

Eine erste Person eröffnet, bestimmt das Thema und schafft einen Bezugspunkt, der für alle Teilnehmenden zugänglich ist: biblische Texte. Die darauf folgenden Sprecher:innen beziehen sich jeweils zu Beginn ihrer Ausführung auf den vorangehenden Beitrag, indem sie sich diesem anschliessen oder diesen kritisch einordnen.

«Dann meldet sich Lenard und erklärt zuerst, er müsse gestehen, er glaube zwar an Gott, aber nicht so wie die Menschen hier. Für ihn sei das alles noch ganz neu. Er erzählt, wie er ein paar Tage zuvor sein Essen mit einem ›bettelnden Mann‹ geteilt

experiences, to order events in a coherent fashion, relate events to other events and attribute causality [...]. In short, storytelling is a key way in which memories are organized and articulated [...]. Furthermore, as a ubiquitous, everyday practice, storytelling has other functions, especially in relation to religion: it creates and sustains religious communities and reproduces religious culture [...]. Storytelling is a form of discourse with specific, culturally identifiable and agreed upon conventions. In order to tell a story of any kind, a narrator must order events in a temporal sequence, describe the role of different characters, ascribe causality and bring the story to a point of closure [...].» A. Singleton: *Your Faith Has Made You*, S. 121–122. Der Autor verweist auf: Hinchman und Hinchman, 1997, Greeley, 1996, Singleton, 2001, Cohan und Shires, 1988, Riessman, 1993 sowie Ewick und Silbey, 1995.

habe und wie wichtig ihm die Nächstenliebe sei. Dabei beschreibt er auch, dass es ihn schon etwas gekostet habe, weil es für ihn eine eher teure Mahlzeit gewesen sei, auf die er sich zuvor gefreut hatte.» (NCF > Protokoll 6)

Lenard, ein Freund eines Gemeindegliedes, der an diesem Sonntag zum zweiten oder dritten Mal im Gottesdienst der NCF war, bringt sich somit in den Austausch ein und berichtet etwas von sich, grenzt sich aber damit auch von der Gemeinde ab. Er stellt nämlich voran, dass er zwar «gläubig» sei, aber in einem anderen Sinne. Dann bringt er ein, was aus seiner Sicht eine gemeinsame Basis zwischen seinem Gläubigsein und dem der Gemeinde bildet: die Nächstenliebe. Dieser (universale) Wert kann hier als Figur des Dritten verstanden werden, welche als externes Ordnungselement eine Verbindung herstellt.

«Ruth kommentiert zunächst positiv, was Lenard erzählt hat und berichtet dann von ihren Gedanken dazu. Roger beginnt zu weinen, er ist sichtlich bewegt von etwas. Denn er fragt mich nach einem Taschentuch, obwohl ich weit weg von ihm sitze.» (NCF > Protokoll 6)

Zwei weitere Personen reagieren auf das Beziehungsangebot von Lenard. Ruth formuliert bestätigend und weiterführend ihre Gedanken. Eine weitere Person bringt sich durch Weinen in den Austausch ein. Roger bindet sich in das Geschehen ein, ohne einen verbalisierten Inhalt zu transportieren, sondern mit einer leiblichen Reaktion auf die Atmosphäre.

Hier wird deutlich, wie die Sprache auch als Vermittlerin wirkt und die Distanz zwischen einem Ich und einem Du und damit die Erfahrung des Getrenntseins aufzeigt.⁵⁵ Interessant scheint an diesem Abschnitt vor allem die Dynamik zwischen Lenard und Ruth, die nun noch etwas weiter ausgeführt wird. Lenard betreibt *religious boundary-work*.⁵⁶ Er grenzt sich zwar von der Frömmigkeit der anderen ab, formuliert aber gleichzeitig mit dem Bezugsrahmen der Nächstenliebe ein Gefühl von Zusammengehörigkeit und von emotionaler Nähe, was u. a. von Ruth angenommen wird. Dies steht in einem span-

55 Vgl. A. Linke: Sprachreflexion und Menschenbild, S. 34.

56 Vgl. A. K. Nagel: Interreligious Activities as Arenas. Siehe auch: Andreas Wimmer: «Elementary Strategies of Ethnic Boundary Making», in: Ethnic and Racial Studies 31, S. 1025–1055; Andreas Wimmer: «Ethnische Grenzziehungen in der Immigrationsgesellschaft. Jenseits des Herder'schen Commonsense», in: Frank Kalter (Hg.), Migration und Integration. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderhefte, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 57–80.

nungsvollen Verhältnis zur *religious boundary-work*, wie ich es aufgrund unseres Interviews rekonstruiere. Ruth beschreibt aufgrund meiner Nachfrage, was es für sie bedeutet «saved»⁵⁷ zu sein und wie es sich demnach zeigt «believer» zu sein:

«[S]o «You're, you're walking WELL with him?» That's one more question that I would normally add. And and then they would be: «Sure, yes I'm always on my knees. I, I walk I'm I'm hearing from him everyday, today he told me this.» And people usually, who are walking with God, they're/ Not usually, I would say in all cases they would be so delighted to share, what God did yesterday or today or everyday.» (NCF > Interview mit Ruth)

Damit formuliert sie eine Bedingung, die als *religious boundary-making* verstanden werden kann (vgl. auch NCF > Protokoll 7). Die Fähigkeit und die Bereitschaft, sich narrativ über den Status der eigenen Gottesbeziehung mit anderen Menschen auszutauschen, ist für Ruth ein Zeichen des *Gläubigseins* und damit ein Mittel, Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Christ:innen zu signalisieren. Erzählpraxen haben also soziale Kohäsion und Zugehörigkeit als Effekt, können aber auch exkludierende Tendenzen zeigen,⁵⁸ wie in diesem Interview erkennbar ist. Beim Gottesdienst unternimmt Ruth aber eine inkludierende Gestaltung: Es gibt keine Kategorisierung, sämtliche Beiträge werden wertschätzend aufgenommen und führen zu Nähe und Verbundenheit. Lenards Bereitschaft, über sein Erleben und seine Vorstellung von *Gläubigsein* zu erzählen und das damit gemachte Beziehungsangebot werden zur Grundlage von Zugehörigkeit. Dabei erfolgt keine Bewertung des Erzählten. Es gibt eine Verschmelzung; das Erzählen allein ist schon ein Ausdruck des Glaubens und der Zugehörigkeit:

57 «[S]o of course the Christians they would try to share the gospel to EVERYBODY. Everybody, even those who who think they are saved. They try to make sure: «Are you really saved?» [...] Repent, (.) believing in Jesus, I mean completely believing, not knowing he was once there, believing believe in him with all your heart and your life and then be baptized, (.) burry your old (.) and get filled with the Holy Ghost. And be guided by him, not yourself. (.) Obeying to him, so this is saved. Because you're doing this everyday, you're walking with God, just like Enoch, he walked with God and once, one day he was not. (.) So this is saved from/ in my perspective. This four step.» (NCF > Interview mit Ruth).

58 Vgl. A. Singleton: *Your Faith Has Made You*.

«So for me to to have the testimonies is to to always be reminded that God is really active and alive and working and he changes lives and he is working really closely in our lives, even at this very moment he is listening to us, he is listening to this interview, he is in complete control (.) of all situations, yeah, that testimonies are there for each other, the fellowship too. To not forget, but you tend to think that our God is so far away but no.» (NCF > Interview mit Ruth)

Hier zeigt sich, wie narrative Praxen und zirkulierende Normativitäten miteinander verbunden sind. Das Bezeugen von göttlich interpretierter Alltagserfahrung ist Ausdruck des Glaubens, dass Gott wirksam ist und von Menschen im Alltag erfahren werden kann. Die Möglichkeit oder Fähigkeit, entsprechende Erfahrungen zu erzählen, ist für Ruth ein Hinweis auf die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft. Andrew Singleton zeigt anhand des sprachlichen Arrangements von Heilungs- und Konversionserzählungen, die in manchen charismatischen Kirchen eine zentrale Rolle einnehmen und die teilweise stark geprägte Formen haben,⁵⁹ dass bestimmte Deutungsmuster privilegiert oder andere marginalisiert werden.⁶⁰ Bei den narrativen Praktiken in der NCF hingegen liegt (für Ruth) der entscheidende Punkt darin, *dass* erzählt wird. Die Teilnahme am Erzählritual ist somit auch eine Form von *religious boundary-making*. Eine persönliche Erfahrung zu erzählen ist Ausdruck von Zugehörigkeit – nicht zwingend jedes einzelne Mal, aber doch zumindest hin und wieder. So wird eine Teilnahme an diesem Ritual einerseits zur Bedingung, andererseits gibt es hier auch die Möglichkeit, bestehende Grenzen zu verschieben. In der Einschätzung der Redebeiträge zeigt sich aber noch ein weiterer zentraler Punkt. Das Erzählen wird als eine Gabe an die Gemeinschaft verstanden, die den Glauben der anderen zu stärken vermag:

«Bert sagt, die Zeugnisse würden den Glauben stärken. Sie zeigen, dass es funktioniert»». (NCF > Protokoll 10)

59 Vgl. ebd., S. 135; vgl. Andreas Mauz: «In Gottesgeschichten verstrickt. Erzählen im christlich-religiösen Diskurs», in: Christian Klein/Matías Martínez (Hg.), *Wirklichkeits-erzählungen. Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens*, Stuttgart 2009, S. 192–216.

60 A. Singleton: *Your Faith Has Made You*, S. 121–122.

Diese Formulierung verweist auch auf einen apologetischen Charakter: Sie motivieren wie Konversionsberichte zu einer bestimmten Lebensführung, die als christliches Leben («es») verstanden wird.⁶¹

Die Austauschrunden im Mitenand sind im Vergleich zur NCF anders gestaltet. Die Erzählungen sind religiös anders codiert, wie im Folgenden deutlich werden wird, aber auch hier scheint das Gefühl der Zugehörigkeit an die Erzählpraxis geknüpft zu sein. Auch beim Mitenand ist entscheidend, dass erzählt wird. Hier liegt in den Austauschrunden, soweit ich dies miterlebt habe, jedoch kaum die Bedingung, von göttlichem Wirken zu berichten; dies wird sogar explizit als Nicht-Bedingung formuliert:

«Wir sind etwa 20 Personen und bilden einen grossen Kreis. [...] Er sagt, er hätte den Vers gelesen, welcher dann in der Ferienwoche der Wochenspruch sei. (Jeremia 17, 14: «Heile du mich, HERR, so werde ich heil. Hilf du mir, so ist mir geholfen.») Dies sei jetzt besonders wichtig. Viele Menschen seien wegen der Pandemie sehr müde, er selbst auch: «Wir brauchen die Heilung.» Er singt nochmals ein Lied. Fragt dann Basil, ob es eine Austauschrunde gäbe und falls ja, hätte er ein Thema. Er berichtet noch von einem Gebet von Frère Roger im Lösungsbüchlein am letzten Dienstag, und wir sollten doch etwas erzählen aus dem Leben zu diesem Gebet: Davon, wo wir erlebt hätten, wie «Gottes Erbarmen sich eine Bahn macht» – oder auch, wo wir es nicht erlebt hätten.» (Mitenand > Protokoll 13)

In dieser Austauschrunde anlässlich einer Teamsitzung werden Erlebnisse, die aus dem Rahmen der göttlichen Wirksamkeit zu fallen scheinen, nachdrücklich einbezogen. Hier lautet das prägende Narrativ, dass Gott der Rahmen jeglicher menschlicher Erfahrung sei. Dies wird für mich auch deutlich in einer Friday Fellowship. Zu Beginn des Abends, nach dem Eingangslied, werden alle eingeladen zu erzählen, wofür sie dankbar sind. Das Wort der Dankbarkeit könnte grundsätzlich schon als religiöser Code gelesen werden, ist aber nicht explizit so gekennzeichnet. Die Menschen berichten dann auch nahezu durchgehend nicht religiös gedeutet von ihren Alltagserfahrungen:

«Es erzählt eine Frau von ihren Ferien bei der Tochter, die weit weg ist, eine Frau erzählt von der Corona-Situation in ihrem Heimatland, eine Frau von der glücklichen Wohnsituation, ein Mann vom Verlust des Vaters und eine Frau von der als gut erlebten Auflösung des Haushalts ihrer Eltern.» (Mitenand > Protokoll 9)

61 Vgl. ebd., S. 128.

Anschliessend an diese Runde werde ich von Jim gefragt, ob ich die gehörten Berichte dankend in ein Gebet fassen könne. Diese Aufforderung überrascht und überrumpelt mich zunächst, ich komme dem Wunsch aber nach und merke im Vollzug des Gebets, welche Dimensionen sich in diesem Prozess ergeben (Mitenand > Memo zu Protokoll 9). Im Dankgebet wird das Erzählte «anders qualifiziert» und in ein «Gottesverhältnis»⁶² gestellt. Die Erzählrunde nimmt somit auch eine anamnetische Funktion im liturgischen Konzept ein, indem Anwesende sich gemeinsam Gottes Fürsorge für die Menschen in der individuellen Lebensgeschichte versichern. Die Aufforderung zu erzählen ist hier ebenfalls Ausdruck von Zugehörigkeit, aber auf eine andere Art; es geht hier vor allem um den Aspekt des Teilnehmens (siehe 6.3.5 Teilgeben und teilnehmen).

5.2.3.2 Erzählen als konviviale Seelsorge

In den Erzählrunden werden auch Facetten von Prekarität sichtbar. Es werden unterschiedliche Lebensrealitäten miteinander in Verbindung gebracht und unterscheiden sich teilweise stark voneinander, werden aber auch miteinander verwoben. Die Erzählgemeinschaften im kirchlichen Leben werden für viele Menschen, u. a. auch für jene, die von Armut oder Einsamkeit betroffen sind, zu einem Ort der Versorgung. Diese These möchte ich einleitend verbinden mit Maturanas und Varelas Konzept der *Linguolaxis*, wonach die menschliche Fähigkeit der Konversation zur gegenseitigen Fürsorge führt. Durch die Konversation werden emotionale Beziehungen entwickelt, die spatio-temporale Trennungen, welche früher z. B. mit dem Sammeln von Nahrung einhergingen, überbrücken können. Die Wortneuschöpfung *Linguolaxis* entspricht dem aus der Biologie stammenden Begriff der *Tropholaxis*, welcher in der Zoologie den Nahrungsmittelaustausch bezeichnet. Die *Tropholaxis* dient verschiedenen Tierarten, u. a. Insekten, der gegenseitigen Versorgung mit Nahrung. Sie geben zerkleinerte Nahrung, die sie zuvor in ihrem Verdauungstrakt transportiert haben, beispielsweise von Mund zu Mund weiter. Die These von Maturana und Varela lautet, dass bei den Menschen die Sprache die Basis für diese gegenseitige Sorge darstellt. Erzählgemeinschaften sind also auch Versorgungsgemeinschaften, und zwar aufgrund der emotionalen Bindungen, die im Erzählfluss entstehen.⁶³

62 M. Meyer-Blanck: Gottesdienstlehre, S. 123.

63 H. R. Maturana/F. J. Varela: Der Baum der Erkenntnis, 228–229; 235–236. Vgl. auch: «La peculiarità dell'essere umano non sta nella manipolazione, bensì nel linguaggio e

Gemäss Mechteld Jansen werden in Konzeptionen von Narrativität als *conditio humana* folgende Elemente verbunden: Wissen zu teilen, um auszudrücken, was gefühlt und erlebt wird.⁶⁴ Im Erzählen werden Erfahrungen in eine Ordnung gebracht, indem die drei Modalitäten von Zeit – Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft – miteinander verwoben werden. Daher spielt *storytelling* auch gerade im Bereich der Seelsorge eine zentrale Rolle. So können beispielsweise als unveränderlich, weil vergangen, empfundene Erfahrungen im Hier und Jetzt mit einer antizipierten Zukunft verbunden werden, was wiederum als heilsam erlebt werden kann. Die Erfahrung bildet sich auch durch die Erzählung immer wieder neu, indem die eine Erfahrung als erzählte Erinnerung gespeichert wird, was meistens mit der Bearbeitung von Gefühlen in Verbindung steht.⁶⁵ Jansen spricht diesbezüglich von einem Strom an Bildern in der Erinnerung:

«[I]n telling stories we do not just remember events as atomic units in our heads but recollect an image stream present in our memory. This [...] can be reordered, manipulated and refined each time we tell a story.»⁶⁶

Die eigene Lebensgeschichte wird durch das Erzählen zwar gefestigt, bleibt aber zugleich offen, weil sie immer wieder neu erzählt werden kann; es fin-

nel suo collegamento con l'emozionalità.» H. Maturana/X. Davila: Emozioni e linguaggio in educazione, S. 21. Deutsche Übersetzung: «Die Besonderheit des Menschen liegt nicht in der Manipulation, sondern in der Sprache und ihrer Verbindung zur Emotionalität.»

64 M. Jansen: *Inter Related Stories*, S. 25. Jansen unterscheidet *Berichte* von *Narrationen* und *Geschichten*: «Narrative creates and transmits cultural traditions, and as such it is also a vehicle for dominant ideologies and an instrument of power. At the same time it is an instrument of self-creation and a repository of practical knowledge: narrative shapes and preserves memories.» M. Jansen: *Inter Related Stories*, S. 28. Gemäss Jansen wurden mündliche Narrative im Modus der Konversation gegenüber fiktionalen und epischen Erzählungen vernachlässigt. Es gibt allerdings auch Modelle zur Strukturierung von Narrativen, diese sind aber kontextuell. Diesen *bias* des strukturalistischen Zugangs gegenüber Narrationen zu bearbeiten, hat auch die Sprechakttheorie nach Austin und Searle übernommen. Vgl. M. Jansen: *Inter Related Stories*, S. 29–31. Ein zentraler Referenzpunkt aus der feministischen Perspektive ist: C. Gilligan: *In a Different Voice*.

65 Vgl. M. Jansen: *Inter Related Stories*, S. 24–27.

66 Ebd., S. 26.

det ein Eingliedern in kollektive Erzählungen statt.⁶⁷ Theorien von narrativen Identitäten sind oftmals eurozentristisch: etwa die Vorstellung, die unter anderem von Paul Ricœur geprägt wurde,⁶⁸ dass ein Mensch eine Kontinuität des Selbst über die Zeit hinweg und in Auseinandersetzung mit moralischen Ansprüchen mittels narrativer Praktiken etabliert. Jansen formuliert dazu:

«People who move and migrate to other places make internarrative associations in order to connect incommensurable narratives. They do not obey the rules of one canonical narrative structure but combine narrative identifications with different groups and cultures to which they are related. The goal of telling life stories, then, is not individuation but finding coherence in identification with different communities.»⁶⁹

Ajit Maan⁷⁰ verwendet den Begriff der *internarrativen Identität*⁷¹ in ihrer kritisch-würdigenden Weiterentwicklung von Ricœurs *narrativer Identität*. Denn ihrer Ansicht nach geht es dabei nicht um die Kommensurabilität des eigenen Selbst durch die Zeit, sondern des Selbst durch Orte und entsprechende Lebenswelten:

«But the sameness of the Sanskrit *idam* is shared *sameness*. It is sameness with others. This substitution is a radical one because in my alternative model of identity sameness is not individual sameness, it is not a uniqueness that remains consistent. Instead, sameness is communal rather than individual.»⁷²

67 Vgl. ebd., S. 40.

68 Vgl. Paul Ricœur: *Le temps raconté* (= *Points Essais*, Band 229), Paris: Éd. du Seuil 1991.

69 M. Jansen: *Inter Related Stories*, S. 42.

70 Maans neue Forschung geht – m. E. bedauerlicherweise – in eine andere Richtung und widmet sich Strategien narrativer Kriegsführung.

71 Ajit K. Maan: *Internarrative identity*, Lanham, New York, Oxford: University Press of America 1999. Der Terminus *Internarrativität* wird auch in den Medienwissenschaften sowie in der Forschung zu digitalen Spielen gebraucht und meint dort ein Hybridkonzept zwischen Narrativität und Interaktivität zur Untersuchung von ästhetischen und narrativen Elementen in Computerspielen. Siehe: Kai Matuszkiewicz: *Internarrativität. Überlegungen zum Zusammenspiel von Interaktivität und Narrativität in digitalen Spielen* (= *Diegesis*, Band 3), Wuppertal: Bergische Universität Wuppertal.

72 A. K. Maan: *Internarrative Identity*, S. 58, Herv. im Original.

Kontinuität des Selbst in Raum und Zeit wird im Prozess des Erzählens gestiftet, indem zwischen Selbstbestimmung und *sameness*⁷³ mit anderen vermittelt wird. In den Forschungsgemeinden kann diese Erfahrung von *sameness* durch verschiedene Formen von *imagined communities*⁷⁴ getragen sein, in denen sich die Menschen als Gemeinschaft konstituieren (siehe 1.3.3 *Convivialidad y desigualdad*: Das Zusammenleben in prekären Kontexten). Es werden verschiedene Metaphern und Bilder aufgerufen: die Familie oder der Haushalt Gottes, der Leib Christi, die Gemeinschaft derer, die Gott oder den Frieden suchen (vgl. NCF > Interview von Claudia Hoffmann mit Samuel; NCF > Interview mit Andreas; Mitenand > Interview Claudia Hoffmann mit Jim).

Die Identifizierung findet demnach eher durch Beziehungen als durch Individuation statt. Kontinuität des Selbst kann hier nicht wie bei Ricœur am Charakter festgemacht werden, sondern am Körper, da nur dieser eine Konstante darstellt. Eine Person mag dann verschiedene Narrative an verschiedenen Orten haben, die aber alle einem Körper innewohnen. Gemäss Maan besteht keine Notwendigkeit für eine narrative «Ganzheit» oder «Einheit», weil das verkörperte Gedächtnis die disparaten zeitlichen Erfahrungen zusammenhält.⁷⁵

Entsprechend sind auch das Nebeneinander und der spielerische Umgang mit Narrativen zu deuten. Menschen können in einer Gemeinschaft neue Narrative annehmen und weiterentwickeln und daneben andere davon unabhängige oder widersprüchliche Narrative erhalten. Entscheidend in solchen Momenten ist die Freiheit, das Tempo, die Dauer sowie die Begriffe selbst bestimmen zu dürfen.⁷⁶ Insbesondere für Menschen, die ihre Lebensgeschich-

73 Was Maan hier mit *sameness* meint, entspricht wahrscheinlich nicht ganz dem deutschen *Gleichheit*. Indem sie das lateinische *idem* in Ricœurs Konzept mit dem Sanskrit *idam* ersetzt, verweist sie auf eine «Ganzheit», die nicht in sich selbst besteht über Zeiten hinweg, sondern auf einem Gemeinsamsein mit anderen an verschiedenen Orten beruht: «It has to do with commonality rather than uniqueness.» (ebd.) Als Beispiele hierfür nennt sie familiäre Verbindungen, darunter auch Ahn:innen. Eine kritische Sicht auf Homogenisierungsprozesse von *sameness* findet sich bei: A. Bieler: *Conviviality in Contexts of Religious Plurality*, S. 23–24.

74 Vgl. Benedict R. O. Anderson: *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, London, New York: Verso 2016.

75 Vgl. A. K. Maan: *Internarrative Identity*, S. 59–60.

76 Vgl. Lorenz Wachinger: «Der Mensch ist ein Geschichtenerzähler. Zur therapeutischen Funktion des Erzählens», in: Edmund Arens/Rolf Zerfaß (Hg.), *Erzählter Glaube, erzählende Kirche*, Freiburg im Breisgau.: Herder 1988, S. 127–141, hier S. 130.

te in behördlichen Anhörungen und dort unter dem Druck der Wahrheitsfindung erzählen müssen,⁷⁷ kann dies eine positive Erfahrung sein, sofern es in einem *safe space* stattfinden kann. Hinsichtlich schwieriger Lebensabschnitte ist das Erzählen von Lebensgeschichten eine Möglichkeit, sinnhaft zu deuten, was belastend ist.⁷⁸ Alternative Erklärungen können entspannend, kausale Erklärungsmuster aber auch problematisch sein. Ein Beispiel dazu aus einem Beobachtungsprotokoll:

«Ein Mann, der zu der Gruppe der Roma gehört, erzählt, es sei gut hier zu sein. Für seine Familie sei es sehr schwierig, dass er weg ist. Für seine Frau sei es «die Hölle». Er würde dies nie machen, wenn es in Rumänien gut ginge. Aber jetzt habe er etwas Geld für die Familie, weil er hier sei. Er dankt Gott dafür. Als er seine Rede beendet hat, sprechen alle Roma laut «Amen»». (NCF > Protokoll 8)

Er formuliert hier eine Gegenerzählung zu der teilweise in der Gesellschaft herrschenden Stereotypisierung von Roma.⁷⁹ Seine Perspektive erfährt eine Verstärkung durch das gemeinsam gesprochene «Amen» der Roma, welches bei anderen Beiträgen nicht gesagt wurde. Diese starke Bekräftigung derer, die sich in einer ähnlichen Situation befinden, führt vor Augen, inwiefern das Erzählen von ungleichen Verhältnissen geprägt ist, die ständig ausgehandelt werden. Sein Hinweis auf die schwierige Situation der Roma in Rumänien wird stärker als sonst üblich von den Roma mit einem «Amen» bestätigt.

In einer «Zeugnistrunde» in der NCF berichten Personen verschiedene Lebenssituationen: Eine Person formuliert auf Deutsch Dank für eine gefundene Arbeitsstelle, nachdem in der Gemeinde gebetet worden war. Ein Mann spricht auf Russisch und wird übersetzt. Er formuliert ebenfalls Dank, und zwar für das «Finden» der Gemeinde. Nach dem Tod seines Vaters zwei Tage zuvor habe er beinahe wieder Drogen eingenommen, obwohl seine langjährige frühere Drogensucht seiner Familie geschadet habe. Auf diesen Bericht reagiert Bert und fragt den Mann, ob er für ihn beten dürfe. Nach dessen Zustimmung formuliert er ein Dankgebet und bittet, der Mann möge «in Gottes Reich Asyl fin-

77 Vgl. Noémi Weber/Claudia Peter: Glaubhaftigkeit im Asylverfahren. 10 Jahre Schweizerische Beobachtungsstelle für Asyl- und Ausländerrecht, Bern 2019.

78 Vgl. E. Y. Lartey: In Living Colour, S. 125.

79 Siehe die Studie zu den Roma in der Schweiz: Robert van de Pol: Jenische, Sinti/Manouches und Roma in der Schweiz = Yéniches, Manouches/Sintés et Roms En Suisse = Jenisch, Sinti/Manouches e Rom in Svizzera, Bern: Eidgenössische Kommission gegen Rassismus 2012.

den» (vgl. 4.2.4 Religiöse Deutung von Prekarität). Auch eine andere Frau bezieht sich auf ein Gebet und auf ein seither positiv verlaufenes Interview im Rahmen des Asylverfahrens sowie über ein erfreuliches Telefongespräch mit den Kindern in Serbien. Es folgt eine Erzählung von einer Art Vision und dem Appell, dass «wir» alle Menschen «hundertprozentig lieben sollen, wie Gott sie geschaffen habe». Eine andere Frau berichtet von dem Tod bzw. dem bevorstehenden Tod von Familienangehörigen und weint dabei, worauf für sie gebetet wird (NCF > Protokoll 10, siehe auch: NCF > Protokoll 8). Hier zeigt sich, wie die Gebetspraxis mit einer narrativen Praxis verwoben ist; Menschen nehmen Bezug auf vorherige Berichte, auf Gebete und seither erlebte Transformationen.

Im Rahmen seiner auf der Befreiungstheologie basierenden Seelsorgekonzeption formuliert Emmanuel Lartey, dass die Ausprägung der narrativen Deutungsmacht auch Nachteile birgt, nämlich, wenn die Wahrnehmung der politischen Dimension von individuellen Problemen verhindert wird. Das eigene Beschreiben im Ausformulieren von Erfahrungen wird als lediglich ein Schritt auf dem Weg der *Befreiung* begriffen. Den sprachlichen Austausch – über das Zweiergespräch hinaus – erachtet er als grundlegend für eine Emanzipation. Denn die Situationen, mit denen es die Seelsorge zu tun habe, seien häufig so komplex, dass sie nur in der Begegnung angemessen adressiert werden können. In Konsequenz betont er die Relevanz von konkreter Erfahrung für die Seelsorgepraxis, wobei er kritisiert, dass dabei oft lediglich die individuelle Ebene von Problemen fokussiert wird.

«However, pastoral caregivers have tended to emphasize the personal, intimate small group or developmental experiences that have influenced or shaped people for good or ill. Liberation theologians, on the other hand, have focused upon social and political systems that have been oppressive of social groups. These are very different readings of the human situation and of the loci of therapeutic or transformative focus.»⁸⁰

An dieser Stelle lässt sich die Frage stellen, inwiefern die Praxis eines abschliessenden Dank- oder Fürbittegebets im Anschluss an das *storytelling* für eine Transformation wirksam werden kann. Auch wenn ich in Bezug auf prekäre Kontexte grundsätzlich mit Lartey's Kritik an einer Seelsorge, die einseitig auf individuelle Probleme statt strukturell ausgerichtet ist,

80 E. Y. Lartey: In Living Colour, S. 127.

übereinstimme, möchte ich an dieser Stelle den eigenständigen Wert einer konvivialen Seelsorge darlegen.

Neben den bereits diskutierten positiven Effekten für die erzählenden Individuen gibt es auch eine gemeinschaftliche Transformation. Durch das Zuhören werden besondere Erfahrungen ermöglicht. Jansen bezeichnet es als kathartische Funktion:

«The process of telling life stories is a matter of acknowledging painful truths, bringing about the ability to suffer with others, and awe for the fate of others. The art of listening thus largely consists of the willingness to *receive* life stories, and the cathartic power of the story itself will not fail to do its work.»⁸¹

Hierfür kann das Modell der *konvertierten Unterdrückter* von Paulo Freire aufschlussreich sein. Matthew Robinson entfaltet seine Theoretisierung von Konvivialität auf der Grundlage einer Verbindungslinie von Illichs zu Freires Konzept von Konvivialität (siehe 1.3.1 Überblick). Freire formuliert in seiner kritischen Pädagogik die Bewusstseinsbildung als wesentlichen Schritt im Prozess der Befreiung. Dieses Konzept entstand in seiner Arbeit mit kleinen Gruppen von Menschen, die in sehr prekären Verhältnissen lebten und weder über eine schulische Bildung noch gesellschaftliche Teilhabe noch soziale Sicherheit verfügten.⁸² Robinson knüpft an diese Bewusstseinsbildung, die im Zentrum von Freires Pädagogik steht, nun mit einem Konzept von Konvivialität an:

«Freire uses the Portuguese *convivência* and *convivir* in several places to describe a particular kind of in-group sociability both within the oppressed populations that he was working with as well as in the partnerships between oppressed communities and those who would join them in the role of educator or, what he calls, «converted» oppressor, in the process of the communities' liberation.»⁸³

81 M. Jansen: *Inter Related Stories*, S. 57, Herv. im Original.

82 Paulo Freire: *Pedagogía del oprimido*, Santiago de Chile 1970.

83 Matthew R. Robinson: «Life Together in Diverse Societies. Philosophical and Theological Reflections on Conviviality Theory», in: Andrea Bieler/Claudia Hoffmann/Lisa Ketges (Hg.), *Conviviality in Contexts of Religious Plurality. Theoretical and Heuristic Deliberations*, Bielefeld: transcript Verlag 2025, S. 47–65, hier S. 56. Robinson verweist auch darauf, dass der Begriff *convivência* und dessen Wortfamilie in den Übersetzungen nicht entsprechend mit Konvivialität/konvivial etc. übersetzt werden: «And the-

Freire sieht diese Art der Konvivialität zwischen «Konvertierten» und «Unterdrückten» gemäss Robinson unter anderem in der Kommunikation: Einerseits wird durch das Hören von Unterdrückungsgeschichten bei den «konvertierten Unterdrückten» eine Art Todeserfahrung und Wiedergeburt mit den «Unterdrückten» vollzogen. Andererseits erfahren sich die «Unterdrückten» als wirkmächtig, als Gestalter:innen der eigenen Lebensgeschichte. Im Rahmen von Freires Pädagogik entsteht hier durch die Kommunikation Solidarität. Diese Dynamik ist auch in den Forschungsgemeinden festzustellen, auch wenn die Situationen, in denen Freires Pädagogik entstand, sich insgesamt sicherlich stark von den Situationen der Forschungsgemeinden unterscheidet. Sie kann darin bestehen, im Zuhören und im Lernen aus anderen Geschichten für sich selbst etwas zu erkennen:

«Aber trotzdem glaube ich, dass Gottesdienst nicht nur das ist, einfach zusammen in einer Kirche sitzen und Lieder singen und etwas hören, was jemand sagt. Sondern das ist Leben teilen und Anteil nehmen aneinander und dann ist genau das eben gewünscht, dass Menschen kommen, die (.) Not haben oder nichts haben oder oder Bedürfnisse (.) und schwierige Lebenssituationen. Und dass man denn sich begegnet und (.) etwas voneinander hört und vielleicht (.) ja, kommen solche Menschen auch auf neue Ideen, was sie mit ihrem Leben auch noch machen könnten, wenn sie mit Menschen sprechen, die vielleicht einen Inhal/ einen Lebensinhalt haben, wo wo sie sich irgendwo (...) ja, wo sie irgendwo auf dem hoffnungsvollen Weg sind so.»
(Mitenand > Interview mit Susanne)

Die Person spricht hier zunächst vom «Aufeinander-Hören», unterscheidet dann aber zwischen Menschen, die von anderen durch Gespräche «Hoffnung» oder «Ideen» für ihr Leben vermittelt bekommen, und denjenigen, die dies vermitteln. Jansen formuliert das folgendermassen: «It widens our mental universe by providing a playground for thought experiment.»⁸⁴ Das Zuhören und Sich-Wiederfinden in anderen Geschichten kann einen hilfreichen Einstieg bieten, sodass «im Schutz der fremden Geschichte»⁸⁵ die eigene Geschichte neu gehört und entdeckt werden kann. Zudem ist es die Aufmerksamkeit des Gegenübers, welche eine Art des «Beschenktwerdens» darstellt, wie es die interviewte Person beschreibt:

se instances are translated variously into English with the language of «comradeship», «communion», and «living with» the oppressed in «solidarity.»»

84 M. Jansen: *Inter Related Stories*, S. 28.

85 L. Wachinger: «Der Mensch ist ein Geschichtenerzähler», S. 138.

«[V]or allem Frauen habe ich getroffen und viele haben mir erzählt: ›Ja, es ist so viel das Arbeiten und Kinder und Haushalt und Termine und Funktionieren und einfach nur Geben, Geben, Geben und Da-Sein!‹» Also es ist wahrscheinlich halt Frauen in unserem Alter, die halt immer für alle Möglichen da sind und für sich selber dann wie keine Zeit haben oder keinen Ort, an dem man einfach mal sein kann und (.) und (.) wie etwas bekommen auch.» (Mitenand > Interview mit Susanne)

Zunächst berichtet die interviewte Person, wie in Gesprächen Kontakte zu Frauen entstanden sind und sich damit die Möglichkeit ergeben hat, zu erzählen. Davon ausgehend beschreibt sie, dass Frauen in einem bestimmten Alter aufgrund von Care-Arbeit besonders von ökonomischer Prekarität und gesellschaftlicher Exklusion betroffen sind (siehe 4. Prekär zusammenleben). Das Angebot, das daraus entstanden ist, richtet sich an Frauen. Es beruht im Wesentlichen auf sprachlichem Austausch und stellt für Frauen einen *safe space* dar. Zudem entstehen Ideen für gemeinsame Aktionen.⁸⁶ Hier geht es weiterhin um den Aspekt des Zuhörens und der Geselligkeit. Daran anschliessend werden kleinere Projekte umgesetzt, wie etwa die erwähnte Teilnahme bei einer Aktion gegen Gewalt an Frauen (Mitenand > Interview mit Susanne).

Die Forschungsgemeinden verstehen sich als Gemeinschaften, in denen das liturgische Feiern und die gegenseitige Anteilnahme am Alltagsleben zusammenfallen. Ein anderes Mitglied aus dem Mitenand sagt:

«Since I come to the church here, I till I go out from Basel, this is my church, yeah, is my family is here. [...] He [Jim, Anm. RS] used to call me sometimes and know how I am, pray for me. This time I was really sick, I was still on chemotherapy, I had to make operation again (...) [...] seriously sick until you/ I needed people, I needed a family near me. Not a family because you have to feed me, give me anything, this talking is life. This is all God giveth to us. Exchanging of words, you have a happy heart, you know somebody cares to talk to you.» (Mitenand > Interview mit Deborah)

Auch hier wird deutlich, dass Gespräche eng daran geknüpft sind, dass Menschen sich in ihrem Alltag unterstützen und füreinander Sorge tragen («this talking is life»). Der sprachliche Austausch wird für Deborah zur Gewissheit darüber, dass Menschen an sie denken und sich um sie kümmern und sie

86 Dieses Angebot entstand, nachdem meine Datenerhebung nahezu abgeschlossen worden war und ist somit nur im Rahmen dieses Interviews Teil der Analyse.

bekommt dadurch «a happy heart». Das gegenseitige Erzählen von Alltagserfahrungen schafft eine Beziehungsbasis, die zur Grundlage von fürsorgendem Handeln auf verschiedenen Ebenen wird.

Yel beschreibt, wie er in einer sehr belastenden Zeit Halt im geselligen Zusammensein und den Gesprächen in der NCF gefunden hat, welche er damals jeden Sonntag besuchte. Die Erinnerung an diese Zeit und die damit verbundene enorme Belastung aufgrund des unsicheren Aufenthaltsstatus («the papers») kamen im Interview zum Ausdruck durch seine Betroffenheit, die u. a. an Tränen und einer veränderten Stimmlage wahrgenommen werden konnte. Besonders halfen ihm Gespräche mit Personen, die ähnliche Erfahrungen teilten. Er beschreibt Konversationen, die in lockerem Rahmen, etwa beim Tischtennispielen, stattgefunden haben.

«I encourage and even I meet some peoples here had (.) the same feeling like I have (.), so I'm encouraging just to play ping pong, to play, to talk to them and don't worry (.), not too much worry, not to talk even, I don't want to talk about them (..) resident permit or questioning it, but just just, it's not my work, my work, it's not my task I think (.). So and this, in this place I, I meet such people, such, the same as me from different country, from (.) Turkey, from Afghanistan, from Russia, Russia, or now currently many, many, many country arou/ all over (.). Like (.) Romania, many I I I have meet (.) and (..) for me is (..) is a a task to just to have them (.), // talk to them. //» (NCF > Interview mit Yel)

An diesen Ausführungen wird besonders deutlich, inwiefern Unterstützung auf Gegenseitigkeit beruht. Yel macht klar, dass dies in einer für ihn besonders schwierigen Zeit geschah, in der ihm Gespräche Halt gaben. Nun verspürt er den Wunsch, anderen Menschen durch Gespräche («a task to just to have them (...) talk to them») ebenfalls beizustehen. Er sieht es als seine Aufgabe (siehe 6.3.1 Gabe als «fröhlicher Tausch» zwischen Gott und Mensch), den Menschen in Gesprächen etwas zu geben.

Salome beschreibt mir gegenüber, wie die narrativen Praktiken aber auch eine begrenzte Wirkung haben. Sie hat im Rahmen ihrer Tätigkeit im Sozialdienst des Mitenand mit vielen Menschen in prekären Lebensverhältnissen zu tun, die teilweise auch von Isolation betroffen sind. Während einiger Zeit organisierte sie regelmässig Erzählcafés sowie Austauschnachmittage und hat dabei die folgenden Erfahrungen gemacht:

«[M]it dieser sehr diversen Gruppe, würde auch sagen Leute mit sehr unterschiedlichen Sozialkompetenzen, ist es wirklich noch eine Herausforderung gewesen, einen Rahmen so zu gestalten. Das sind vielleicht jeweils so zwölf bis zwanzig Leute gewesen, aber den Rahmen so zu gestalten, dass alle irgendwie ihren Platz darin finden und sich wohl fühlen.» (Mitenand > Interview mit Salome)

Die Herausforderung bestand unter anderem darin, dass Menschen Mühe zeigten, sich auf unterschiedliche Perspektiven einzulassen, sich wahrgenommen zu fühlen oder einem gemeinsamen Gespräch zu folgen. So beschreibt sie, dass für manche Personen ein Beratungssetting mit einem professionellen Gegenüber und einer klaren Rollenaufteilung besser geeignet ist (vgl. Mitenand > Interview mit Salome).

5.2.4 Erster Zwischenhalt

Ich habe gezeigt, dass narrative Praktiken eine Grundbedingung des menschlichen Zusammenlebens bilden. Damit sind sie auch eine wesentliche Bedingung für die Teilnahme in den untersuchten Forschungsgemeinden. Dabei scheinen die erzählten Inhalte nicht das entscheidende Kriterium für die Aushandlung von Zugehörigkeit zu sein, sondern es ist dies die Bereitschaft, an der Konversation teilzuhaben. Anhand der Theorien von religiöser Selbstdeutung, verbunden mit dem Konzept von *Internarrativität*, liess sich zeigen, dass durch das Erzählen nicht nur die Kontinuität der eigenen Identität angesichts vergehender Zeit, sondern auch eine Kohärenz des Selbst an verschiedenen Orten erfahren werden kann. Darüber hinaus haben die Bindungswirkungen des sprachlichen Austauschs eine gesellschaftsrelevante Komponente. Durch das Hören von Geschichten von Marginalisierung und Diskriminierung kann Solidarität entstehen, die wiederum in soziales Engagement münden kann.

5.3 Translationspraktiken in multilingualen Liturgien

Praktiken der Übersetzung stellen eine grundlegende Dimension für die Aushandlung von sozialer Teilhabe und des Zusammenlebens dar.⁸⁷ Wie

87 Vgl. Jörg Dinkelaker: «Teilhabe durch Übersetzung? Zur Einleitung», in: Jörg Dinkelaker (Hg.), *Differenz – Übersetzung – Teilhabe. Konzeptionelle und empirische Explorationen*, Bielefeld: transcript Verlag 2023, S. 9–24, hier S. 9.

bereits einleitend dargelegt (siehe 5.1. Austausch und Gegenüberschaft), ist Sprache als soziales Konzept ein wesentlicher Faktor für die Herstellung und Aushandlung von Zugehörigkeit. Sprachlichkeit, Sprachkompetenzen und -gestaltungen entscheiden oft darüber, wie eine Person in der Gesellschaft positioniert ist und welche Möglichkeiten ihr für die gesellschaftliche Teilhabe zur Verfügung stehen. Sprachhierarchien sind als konstruierte soziale Phänomene auf politischer, individueller sowie ideologischer Ebene wirksam. So gibt es Sprachen, die mit einem geringen sozialen Prestige verknüpft werden, wodurch eine Person zu einem Milieu mit schwacher sozioökonomischer Ausstattung zugehörig wahrgenommen wird. Sprecher:innen von Sprachen, die aufgrund ihres nationalen Erbes oder der neoliberalen Entwicklung ein hohes Ansehen genießen, werden dagegen mit höherem sozialen Status verbunden. Das führt wiederum dazu, dass bi- oder multilinguale⁸⁸ Menschen im öffentlichen Raum einige Teile ihrer sprachlichen Ressourcen mehr nutzen als andere. Wenig Kompetenzen in der regional genutzten Nationalsprache gelten in der Schweiz häufig als fehlende Integrationsbemühung, verschliessen den Weg zur Staatsbürger:innenschaft und damit zu politischer und teilweise auch ökonomischer Gestaltungsmacht (siehe 4.2.2 Prekarität und *doing migration*).⁸⁹ So verschränken sich soziales Kapital und linguistisches Kapitel. In der Forschung wird dieses Thema hauptsächlich in Bezug auf Bildung verhandelt.⁹⁰

-
- 88 Das «Handbuch Mehrsprachigkeit» fasst mit einem Fokus auf Deutschland Erkenntnisse aus verschiedenen interdisziplinären Methoden zusammen. Sie unterscheiden zwischen «Multilingualität» auf der sozietaalen Ebene und «Plurilingualität» auf der individuellen Ebene. Vgl. Thorsten Roelcke: «Viel- und Mehrsprachigkeit», in: Csaba Földes/Thorsten Roelcke (Hg.), Handbuch Mehrsprachigkeit, De Gruyter 2022, S. 3–28, hier S. 5.
- 89 Vgl. Anna Becker: Identity, Power, and Prestige in Switzerland's Multilingual Education (= Pädagogik), Bielefeld: transcript Verlag 2023, S. 224–225. Fanon hat bereits 1952 darauf aufmerksam gemacht, dass die Sprache für den Prozess der Dekolonialisierung von grosser Bedeutung ist. Vgl. Frantz Fanon: Schwarze Haut, weiße Masken, Frankfurt am Main: Syndikat 1980, S. 13–31.
- 90 Die Studie von Becker untersucht, wie im Bildungssystem in der Schweiz (Graubünden, Fribourg, Zürich) die neoliberalen Kräfte, die eine Stärkung des Englischen als *lingua franca* vorantreiben, mit einer Romantisierung der vier Nationalsprachen konkurrieren und welche Dynamiken von Macht auf dem Weg zu einer gerechten mehrsprachigen Bildung zu bedenken sind. Vgl. A. Becker: Identity, Power. Dies ist auch symptomatisch, denn grundsätzlich spielt sich die Multilingualitätsforschung vornehmlich im Bereich der Pädagogik ab. So diskutieren beispielsweise Thije et al. neue pädagogi-

Mit Blick auf Gottesdienste stand die Frage nach Standardsprache oder Mundart lange im Fokus.⁹¹ In den letzten Jahrzehnten wurde in der Homiletik und Liturgik das Thema Sprache auch in Bezug auf Milieusensibilität und Sprachbarrieren hinsichtlich der Diskrepanz zwischen dem Bildungsniveau der Pfarrperson und der Gemeinde verhandelt. So werden zum Beispiel narrative Elemente zur «Überwindung der Mittelschichtorientiertheit»⁹² vorgeschlagen. In einer globalisierten Welt und angesichts von Kirchen, deren Mitglieder transnationale Identitäten haben, ist allerdings auch eine Reflexion von multilingualen Liturgien angezeigt. Insbesondere Menschen, die aufgrund von weltpolitischen Krisen und Problemlagen veranlasst sind, ihren Lebensort zu wechseln, sind auch von Prekarität betroffen. In Bezug auf eine *religiöse oder liturgische Heimat* können Menschen vor der Herausforderung stehen, sich heimisch zu fühlen. Kristine Suna-Koro spricht in diesem Zusammenhang von «liturgischer Gastfreundschaft»:

sche Konzepte zur Förderung rezeptiver Mehrsprachigkeit im europäischen Kontext. Vgl. Jan D. Thijs (Hg.): *Receptive Multilingualism. Linguistic analyses, language policies and didactic concepts* (= Hamburg studies on multilingualism, Volume 6), Amsterdam: John Benjamins Publishing Company 2007. Dirim und Mecheril thematisieren mobilitätsbedingte Mehrsprachigkeiten aus einer macht- und systemkritischen Perspektive für den österreichischen und bundesdeutschen Kontext. Vgl. İnci Dirim/Paul Mecheril: *Heterogenität, Sprache(n), Bildung. Eine differenz- und diskriminierungstheoretische Einführung* (= utb-studi-e-book, Band 4443), Bad Heilbrunn: Verlag Julius Klinkhardt 2018. Backus et al. entwickeln neue pädagogische Konzepte zur Förderung rezeptiver Mehrsprachigkeit im europäischen Kontext. Vgl. Ad Backus/Durk Gorter/Karlfried Knapp/Rosita Schjerve-Rindler/Jos Swanenberg/Jan D. ten Thijs/Eva Vetter: «Inclusive Multilingualism. Concept, Modes and Implications», in: *European Journal of Applied Linguistics* 1 (2013), S. 179–215, hier S. 184–185.

91 Siehe zum Beispiel aus Sicht der Linguistik: Susanne Oberholzer: «Sprachgebrauch und Spracheinstellungen in der Deutschschweiz. Pfarrpersonen als sprachbewusste Sprecherinnen und Sprecher im Fokus», in: *Linguistik Online* 85 (2017). Die Translationspraxis wird beispielsweise in zwei religionslinguistischen Dissertationen behandelt: Cornelia F. Bock: *Language, Religion and Identity. Illustrated by an African-German Church Service* (in press) und Margarita Z. Giannoutsou: *Kirchendolmetschen – Interpretieren oder Transformieren?* (= TRANSÜD. Arbeiten zur Theorie und Praxis des Übersetzens und Dolmetschens, Band 65), Berlin: Frank & Timme 2014. Siehe auch: Eugster-Schaetzel, Tabea Rebekka: «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. Theoretical and Heuristic Deliberations*, Bielefeld: transcript Verlag 2025, S. 287–305.

92 A. Grözinger: *Die Sprache des Menschen*, S. 56.

«Liturgical hospitality is not just about a superficial invitation to encounter Christ in a «one-size-fits-all» (i. e. assimilation) way. Liturgical hospitality worth is salt requires a praxis, indeed, an attentive and informed ethics of recognition.»⁹³

Die Autorin führt mit Bezug auf eine Studie in den USA weiter aus, dass katholische Messen, die bilingual und -kulturell (was Letzteres genau bedeutet, erörtert sie im genannten Artikel nicht) gefeiert werden, ein wesentlicher Aspekt von Integration sind.⁹⁴ Demgemäss ist die Integration von nicht dominanten Sprachen ein wesentlicher Aspekt von «liturgischer Gastfreundschaft»⁹⁵. Eine kritische Sicht auf dieses «Potenzial» werde ich im Weiteren noch darlegen. Ein weiteres Element ist die Übersetzung, die ganz verschieden ausgestaltet werden kann. Ich verwende hier folgende Begrifflichkeiten für *Übersetzung*:⁹⁶ In den Translationswissenschaften wird *Übersetzen* eher für den schriftlichen und *Dolmetschen* eher für den mündlichen Gebrauch gewählt.⁹⁷ Der Begriff *Dolmetschen* ist teilweise aber auch für die professionell ausgeübte Tätigkeit, die mit einem bestimmten Handwerk und einer entsprechenden Ausbildung verknüpft ist, reserviert.⁹⁸ Eine massgebliche Hauptunterscheidung in den Translationswissenschaften ist diejenige zwischen konsekutiver und simultaner Übersetzung, also nachgeordneter und gleichzeitiger Übersetzung.

93 Kristine Suna-Koro: «Liturgy, Language and Diaspora. Some Reflections on Inclusion as Integration by a Migratory Liturgical Magpie», in: Stephen Burns/Bryan Cones (Hg.), *Liturgy with a Difference. Beyond Inclusion in the Christian Assembly*, London: SCM Press 2019, S. 101–114, hier S. 109–110.

94 Vgl. ebd., S. 110 Integration versteht sie nicht als Assimilation, sondern als «a two way street or reciprocity even if it is a asymmetrical in power and impact!». K. Suna-Koro: *Liturgy, Language and Diaspora*, S. 110.

95 Zur Ambivalenz des Begriffs *Gastfreundschaft* siehe auch: Katherine Kunz: «Home as Place and Agency. Asylum-Seekers' Perspectives and Church Practices» (2022), S. 62–84; Katherine Kunz: *Contested Home. Asylum-seeking in Switzerland and the Politics of Belonging, Place, and Religion*, Bielefeld: transcript Verlag 2025.

96 Ich richte mich nach den Ausführungen von Giannoutsou: *Kirchendolmetschen*, S. 82–107. Sie führt den Begriff *kurzes konsekutives Kirchendolmetschen* ein. Da die von ihr beobachtete Praxis aber von der Praxis in den von mir untersuchten Gemeinden abweicht, übernehme ich diesen nicht. Die Redeeinheiten sind in ihrem Datenmaterial erheblich kürzer, oft nur ein paar wenige Wörter. Zudem bezieht sie sich mitunter auf Dolmetscher:innen, die zwar ohne entsprechende Ausbildung, aber in professionell organisierten Konferenzen tätig sind.

97 Vgl. ebd., S. 83–85.

98 Vgl. ebd., S. 99–101.

Konsekutives Konferenzdolmetschen, das auch in der Politik häufig angewendet wird, meint dabei das Übersetzen von 5- bis 20-minütigen Redeeinheiten, wobei auch vorbereitete Notizen oder Manuskripte konsultiert werden.⁹⁹ Das Simultandolmetschen, welches ohne Technik auskommt – also ohne Übersetzungskammern – wird auch Flüsterdolmetschen genannt. Die Varianten, die in meinem Forschungsfeld zu finden sind, sind nicht klar zuzuordnen. Da sie nicht professionell geleistet werden, werde ich nicht den Begriff *Dolmetschen*, sondern den allgemeineren Alltagsbegriff *Übersetzen* verwenden, meine damit aber mündliches Übersetzen. Ich verwende zudem die Begriffe *konsekutiv* und *simultan*; *konsekutiv* meint in meinem Feld aber kürzere Redeeinheiten von in der Regel zwei bis drei Sätzen und dies meistens ohne schriftliche Hilfen. Der englische Begriff *interpreting* wäre wahrscheinlich am treffendsten, findet im Deutschen aber keine gebräuchliche Übersetzung. In meinem Feld könnte zudem teilweise auch von *community interpreting* gesprochen werden. Damit ist gemeint, dass Personen übersetzen, die selbst eher zum Adressat:innenkreis gehören.

Ich verstehe Übersetzen dabei im Kontext der Ermöglichung von Teilhabe an Kooperation und Kommunikation.¹⁰⁰ Für die funktionale Ebene der Translationspraxis kann zwischen zwei Spielarten unterschieden werden: Mobilität und Transfer. Mobilität bezieht sich auf Menschen, die sich aus unterschiedlichen Gründen in einem Kontext wiederfinden, in dem sie die Sprache nicht verstehen. Es muss für sie übersetzt werden, was geschrieben und gesprochen und oft auch kulturell gezeigt wird; die Rede dieser Personen muss wiederum übersetzt werden, um von anderen verstanden zu werden. Übersetzen als Transfer bezeichnet Situationen, in denen eine Information oder ein Text in einen Sprachkontext übersetzt wird.

«Diese transferbezogene Übersetzung ist deswegen teilhabebedeutsam, weil dadurch auch diejenigen Zugang zum fremden Text bekommen können, die dieser Sprache nicht mächtig sind. Sie sind damit nicht länger auf die Interpretation der fremden Texte durch besondere, kundige Personen angewiesen. Die Übersetzung des fremden <Textes> verschafft vielmehr

99 Dieses Phänomen ist vor allem im Bereich der Politik bekannt, zum Beispiel als bidirektionales Dolmetschen, also die Vermittlung zwischen zwei Verhandlungspartner:innen. Vgl. ebd., S. 90–93.

100 Vgl. Jörg Dinkelaker (Hg.): Differenz – Übersetzung – Teilhabe. Konzeptionelle und empirische Explorationen, Bielefeld: transcript Verlag 2023.

jedem Angehörigen der Sprach- oder Praxisgemeinschaft einen eigenständigen Zugang. Das prominenteste Beispiel für die Wirkmächtigkeit solcher Zugänglichmachungen ist sicherlich die Reformation, in der die Übersetzbarkeit der Heiligen Schrift eine tiefgreifende Transformation von Teilhabeverhältnissen mit sich brachte.»¹⁰¹

Insofern sind auch mediale Aspekte und Artefakte bedeutsam für die «liturgische Gastfreundschaft». Für den Gottesdienst bekommt hier der Bibeltext eine besondere Bedeutung (siehe 5.3.3.3 Performanz der Bibel). Jörg Dinkelaker verweist darauf, dass diese beiden Spielarten, Transfer und Mobilität, oft unabhängig voneinander behandelt werden. So gilt zum Beispiel Dolmetschen für die Mobilität und Übersetzen für den schriftlichen Kontext. Die beiden lassen sich zwar voneinander unterscheiden, in der konkreten Praxis durchdringen sie sich aber. In Bezug auf meine Analyse ist hervorzuheben, dass diese beiden Ebenen nicht voneinander getrennt werden können, was sich insbesondere bei der Bibellesung und bei den Liedern zeigen wird.¹⁰²

5.3.1 Der multilinguale Gottesdienst als *translanguaging space*

Ich möchte nun die Translationspraktiken mit einem Konzept verknüpfen, welches es ermöglicht, die komplexen und vielseitigen Austauschdynamiken zu untersuchen. Um die multilingualen Praktiken im Gottesdienst zu analysieren und interpretieren, lege ich einen Ansatz aus dem Bereich der Pädagogik zugrunde, der fruchtbar gemacht werden kann, um Wirkungsweisen des multilingualen Gottesdienstes aufzuzeigen. Das Konzept *translanguaging space* von García und Wei fügt sich ein in das eingangs skizzierte kommunikationstheoretische Verständnis nach Maturana und Varela. Basierend auf deren Stichwort *lenguaje* wurde das Konzept *languaging* als eine kritische Perspektive gegenüber einem Verständnis von Sprachen als essenzialisierte Entitäten formuliert. Damit ist gemeint, dass Sprachen keine Systeme von Symbolen, Regeln und Strukturen sind, sondern Aktivitäten, in welchen menschliche Erfahrungen geformt, gespeichert, abgerufen und in einem offenen Prozess kommuniziert werden. *Languaging* impliziert, dass Sprache ein sich ständig verändernder Prozess ist und damit besser mit einem Gerundium benannt werden sollte. Die von García und Wei eingeführte Ergänzung durch das

101 J. Dinkelaker: Teilhabe durch Übersetzung, S. 13–15.

102 Vgl. ebd.

Präfix *trans* steht für den interdisziplinären Ansatz, der insbesondere Aspekte der Globalisierung miteinbezieht.¹⁰³ Dass der Begriff seither durch viele poststrukturalistische Soziolinguist:innen adaptiert wurde, mache deutlich, dass dieser die Handlungsfähigkeit von Sprechenden in einem fortlaufenden Prozess der interaktiven Herstellung von Bedeutung betone, schreiben García und Wei.¹⁰⁴ Diese beiden Forschenden aus dem Bereich der Linguistik und Pädagogik führen den Grundsatz der Autopoiese «Wissen ist Tun und Tun ist Wissen» daher folgendermassen fort: «All languaging is knowing and doing, and all knowing and doing is languaging.»¹⁰⁵ García und Wei formulieren nun auf dieser Grundlage das pädagogische Konzept *translanguaging*, das insbesondere sogenannte bilinguale Personen in den Blick nimmt.¹⁰⁶ Sie verstehen *trans* in Anlehnung an Fernando Ortiz' *transculturación*.¹⁰⁷ Damit ist *translanguaging* nicht als ein Synonym zu *code-switching* zu verstehen, also

-
- 103 Vgl. Alan J. Runcieman: «Proposal for a <Translanguaging Space> in Interpreting Studies», in: Translation and Translanguaging in Multilingual Contexts 7 (2021), S. 133–152, hier S. 136.
- 104 Zunächst verweisen García/Wei auf zwei grundlegende Linien in der Linguistik – zurückgehend auf den Schweizer Linguisten De Saussure und seine Unterscheidung in *langue* und *parole* –, die auf der einen Seite universale Strukturen in der menschlichen Sprache (u. a. *universal grammar*) und auf der anderen Seite die konkreten Verwendungen von Sprache im Alltag fokussieren, sowie auf aktuelle Ansätze. Sie schreiben, dass in der Soziolinguistik meist die Situation fokussiert wird, in der Psycholinguistik dagegen die Individuen, während es aber für Gemeinschaften wenig wissenschaftliche Studien gibt. Vgl. O. García/L. Wei: Translanguaging. Language. Bilingualism and Education, S. 6–10.
- 105 Ebd., S. 11.
- 106 Sie verwenden den Begriff *Bilingualität*, meinen damit aber auch Multi- und Plurilingualität. Da die Sprachen «im Kopf» der Sprechenden nicht gezählt werden können, ist die Ausdifferenzierung dieser Begriffe für sie nicht notwendig. Es geht um eine Mehrzahl von (autonomen) Sprachen, die beherrscht oder verwendet werden, sei es bei Personen oder Gruppen. Der Begriff *translanguaging* geht auf das Walisische *trawsiethu* von Williams zurück (1994 und 1996) und benennt ein pädagogisches Konzept, das Schüler:innen ermutigt, die Sprachen Englisch und Walisisch im Unterricht alternierend zu brauchen, um jeweils sowohl die produktiven als auch rezeptiven Fähigkeiten zu entwickeln.
- 107 Siehe: Fernando Ortiz (Hg.): Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación, La Habana: J. Montero 1940.

als Wechsel zwischen Sprachen,¹⁰⁸ oder als Erlernen einer weiteren Sprache, sondern:

«it is to enter another history of interactions and cultural practices and to learn «a new way of being in the world»».¹⁰⁹

Translanguaging heisst, dass Individuen ihr gesamtes linguistisches Repertoire nutzen können, ohne beurteilt oder diskriminiert zu werden. Die Sprachhierarchien sind natürlich nie abwesend, sondern sie werden durch *translanguaging* teilweise überschritten oder destabilisiert, indem Praktiken erweitert werden.¹¹⁰ Zudem verstehen sie *translanguaging* multimodal, das heisst es umfasst auch Gestik, Mimik, Schreiben etc.

Gängige Modelle von Multilingualität werden von García und Wei kritisiert, weil sie häufig ein additives Sprachenverständnis zur Grundlage haben, wonach eine Sprache von Lernenden als Ganzes neu hinzugefügt wird.¹¹¹ Häufig wurde oder wird im Bildungsbereich das Vermischen von Sprachen als

108 Ich richte mich im Weiteren nach der folgenden Definition von *code-switching*: «Briefly, the framework of interactional sociolinguistics as developed by Gumperz allows us to describe two ways in which language alternation can be seen as a conversational strategy. In the first case, referred to as situational codeswitching, participants use language alternation as a strategy for negotiating a shift in specific aspects of the speech situation. In the second possibility, known as metaphorical *code-switching*, language alternation is used to communicate meanings other than ideational by drawing on the symbolic value of the language switched to. Under this second category, Gumperz includes other aspects of strategic language choice which, as the discussion above shows, do not actually fit well in the model. It is such limitations which have motivated later models of language alternation.» Joseph Gafaranga: «Code-Switching as a Conversational Strategy», in: Li Wei (Hg.), *Handbook of Multilingualism and Multilingual Communication*, s. l.: Mouton de Gruyter 2008, S. 279–313, hier S. 289.

109 O. García/L. Wei: *Translanguaging. Language. Bilingualism and Education*, S. 8.

110 Sie verstehen dies als eigentlich «normalen» Modus der Kommunikation, wie er in vielen Gruppen und Gemeinschaften gepflegt wird, abgesehen von einzelnen monolingualen Enklaven. vgl. ebd., 22–23; 43; 68.

111 Additive Bi- oder Multilingualität meint, dass eine Person zuerst eine Sprache vollständig erlernt und dann die zweite Sprache gewissermassen getrennt von der ersten Sprache, also ohne dass die andere Sprache beeinflusst wird. Siehe auch: İnci Dirim/Paul Mecheril: «Warum nicht jede Sprache in aller Munde sein darf? Formelle und informelle Sprachregelungen als Bewahrung von Zugehörigkeitsordnungen», in: Karim Feiredooni/Meral El (Hg.), *Rassismuskritik und Widerstandsformen*, Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden 2017, S. 447–462, hier S. 457; A. Backus/D. Gorter/K. Knapp/

problematisch angesehen, weil angenommen wird, dass es zu Interferenzen oder sogenannten Verunreinigungen und Störungen zwischen den Sprachen komme. Diese Vorstellung und die daraus resultierende Stigmatisierung von *code-switching*, die sich zum Beispiel darin äussert, dass Abweichungen von der Monolingualität als Faulheit, Fehler oder unzureichende Konzentration verstanden wurden, wurde aber in jüngerer Zeit zunehmend hinterfragt.¹¹² Das dynamische bilinguale Modell etwa formuliert, dass eine Person über ein einziges linguistisches System verfügt, in welchem dann je nach Kontext unterschiedliche Bereiche aktiviert werden. García und Wei stehen diesem Modell nahe, widersprechen aber in einem wesentlichen Punkt, denn sie sind der Überzeugung, dass es bei den Sprechenden ein einziges linguistisches Repertoire gibt, das immer als Ganzes aktiv ist und nicht von aussen aufgrund des Kontextes einzelne *linguistic features* aktiviert werden, während die anderen inaktiv sind. Sie formulieren, dass aufgrund der gesellschaftlichen Gegebenheiten und deren monolingualer Grundierung bilinguale Personen dazu veranlasst werden, sich selbst als Sprecher:in zweier (oder mehrerer) autonomer Sprachen zu verstehen und sich dementsprechend verhalten.¹¹³ Mit dem Begriff *translanguaging* wollen sie die Komplexität aufzeigen sowie die unterschiedlichen Ausgangslagen von Menschen:

«We argue that the term *translanguaging* offers a way of capturing the expanded complex practices of speakers who could not avoid having had languages inscribed in their body, and yet live between different societal and semiotic contexts as the interact with a complex array of speakers.»¹¹⁴

R. Schjerve-Rindler/J. Swanenberg/J. D. ten Thije/E. Vetter: Inclusive Multilingualism, S. 184–185.

112 Vgl. A. J. Runcieman: Proposal for a «Translanguaging Space», S. 139.

113 Vgl. O. García/L. Wei: *Translanguaging. Language. Bilingualism and Education*, S. 13–15. Sie beziehen sich dabei auf: Sinfree Makoni/Alastair Pennycook (Hg.): *Disinventing and reconstituting languages* (= *Bilingual education and bilingualism*, Band 62), Clevedon u. a.: Multilingual Matters 2007. Diese beschreiben das Konzept von Sprachen als europäische Erfindung und als ein Produkt der Kolonialisierung als auch als Erbe der Herder'schen nationalen Ideologie des 19. Jahrhunderts. Daher – so Makoni und Pennycook – sollen Konzepte wie Plurilingualität, Bilingualität und Multilingualität zurückgewiesen werden, weil sie ein Konzept von Sprache reproduzieren, das national-staatlichen Interessen dient.

114 O. García/L. Wei: *Translanguaging. Language. Bilingualism and Education*, S. 18, Herv. im Original.

Das Konzept *translanguaging space* verwendet Wei, um zu beschreiben, wie in sozialen Räumen multilinguale Personen ihre verschiedenen Erfahrungen und ihre Geschichten zusammenbringen, wohingegen diese sonst im gesellschaftlichen Alltag oft getrennt werden. Wesentliche Merkmale in diesen *translanguaging spaces* sind für ihn Kreativität und ein kritisches Bewusstsein: Kreativität durch den Kontakt von Menschen mit unterschiedlichen Hintergründen und Traditionen, die neue Kombinationen und erweiterte Erfahrungen erlauben; kritisches Bewusstsein durch das Finden einer Stimme, um Bedingungen zu hinterfragen, und durch das gemeinsame Entwickeln von Werten.¹¹⁵ Dazu Wei:

«For me, the key point is that multilingual spaces are interactionally created by the individual through strategic use of the social resources, including linguistic resources, that are available to them. I have called the space «translanguaging space», a space for the act of translanguaging as well as a space created through translanguaging. The consequentiality of translanguaging cannot be underestimated. It creates a social world in which the actor plays a number of roles and occupies a number of positions. It is also a social world where the individual feels a sense of connectedness with others, and that sense of connectedness has an impact on the social behaviours of the actor and the others concerned.»¹¹⁶

In diesem Sinne möchte ich die Gottesdienste als *translanguaging space* verstehen. Ein wesentlicher Aspekt des *translanguaging space* wie ich es vorschlage, ist, dass eine Vielfalt von Strategien stattfindet, die nicht zwingend auf Verständigung, aber auf Partizipationsmöglichkeiten aller Anwesenden abzielt und es ermöglicht, gängige Sprachhierarchien stellenweise zu durchbrechen. Dazu werden gewisse Teile in verschiedene Sprachen übersetzt, manche bleiben unübersetzt; gemeinsam ausgeführte Bewegungen oder bildlich dargestellte Texte gehören ebenso dazu sowie die Kombination von Gesprochenem und Geschriebenem. Zudem erhalten Menschen die Möglichkeit, sich mit ihrem linguistischen Repertoire einzubringen. Der Ansatz von

115 Vgl. ebd., S. 24–25. Das Konzept ist verwandt mit der Vorstellung des Dritten Raumes. Siehe: Homi K. Bhabha: *The Location of Culture* (= Routledge classics), London, New York, London: Routledge; Taylor & Francis 1994.

116 Li Wei: «Moment Analysis and Translanguaging Space. Discursive Construction of Identities by Multilingual Chinese Youth in Britain», in: *Journal of Pragmatics* 43 (2011), S. 1222–1235, hier S. 1223.

translanguaging space lässt sich gut verbinden mit dem Ansatz des *inclusive multilingualism*.¹¹⁷ Unter diesem Titel fordern Backus et al. als Kritik an einem additiven Verständnis von Multilingualität einen Paradigmenwechsel in der Sprachlernpolitik der EU,¹¹⁸ um kommunikative Fähigkeiten gegenüber sprachlichen Fähigkeiten zu betonen.¹¹⁹ Dies bedeutet eine Abkehr vom grammatikzentrierten Lernen von Standardsprachen hin zur Integration verschiedener Kommunikationsstrategien wie Englisch als *lingua franca* (ELF), regionale *lingua franca* (RELF), *lingua receptiva* (LaRe)¹²⁰, *code-switching* (CS) und Vermittlung durch Übersetzung.¹²¹ Auch wenn dieses Konzept mehrheitlich auf die individuelle Erlernung von Sprachen bezogen ist, kann es m. E. auch für die Analyse von Liturgien gewinnbringend sein.¹²² In den Forschungsgemeinden werden viele dieser kommunikativen Strategien kombiniert. *Lingua receptiva* und *code-switching* sind vor allem für die individuelle Perspektive interessant – zum Beispiel wie Menschen sich informell vor, nach oder während des Gottesdienstes unterhalten oder wie Menschen im Gottesdienst teilnehmen und dabei eine Sprache zwar verstehen, aber nicht sprechen. Auch wenn sie als Übersetzende tätig sind, spielt dies eine Rolle. Diese vier Modi sind in den Forschungsgemeinden zu beobachten, sind aber nicht ausreichend, um die Komplexität der dortigen Sprachpraktiken abzubilden. Die vier Modi sind oft nicht klar voneinander zu unterscheiden und umfassen nicht die Performativität von multilingualem Sprachgebrauch im Gottesdienst. Mit dem Konzept *translanguaging space* sind die transformativen Effekte von Multilingualität im Blick. Es beschreibt Räume, in denen gesellschaftliche Zugehörigkeiten teilweise durchbrochen werden können. Dies hat oft tempo-

117 Vgl. A. Backus/D. Gorter/K. Knapp/R. Schjerve-Rindler/J. Swanenberg/J. D. ten Thije/E. Vetter: *Inclusive Multilingualism*.

118 Vgl. ebd., 184–185; 191.

119 «In the process, we envisage a related paradigm shift from a structural linguistic approach towards a pragmatic communicative approach.» ebd., S. 191.

120 *Lingua receptiva* «entails that partners each use a different language or variety when conversing, but nevertheless mutual understanding is achieved, as each has sufficient receptive skills in the partner's language. [...] [T]he basis of the mutual understanding is bilingualism rather than mutual intelligibility of the languages.» ebd., S. 198.

121 Ebd., S. 190.

122 Siehe: C. F. Bock: *Language, Religion and Identity*; T. R. Eugster-Schaetzle: *Polyphonic Encounters*.

ralen Charakter und löst sich mit dem Gottesdienst wieder auf, schafft aber einen neuen Erfahrungsraum.¹²³

Translanguaging im pädagogischen Kontext meint unter anderem, dass nicht nur konsekutiv übersetzt wird, also dass Sinneinheiten in den verschiedenen Sprachen abgegrenzt dargeboten werden, sondern dass Sprachen auch nebeneinander frei genutzt werden und in der Kombination zur Herstellung von Bedeutung beitragen. Zudem werden die Sprachfähigkeiten von allen Anwesenden aktiv genutzt und nicht nur von den Lehrenden. Wichtige Begriffe werden in den unterschiedlichen Primärsprachen von den Schüler:innen übersetzt. Übersetzungen müssen nicht exakt sein, sondern können unterschiedliche Betonungen enthalten oder zum Beispiel eine veränderte Reihenfolge.¹²⁴ Das bedeutet auch, dass die Lehrpersonen ihre Autorität stellenweise abgeben, da sie nicht alles, was gesprochen wird, verstehen oder Übersetzungen nicht schriftlich ausgearbeitet wurden.¹²⁵ Für mehrsprachige Schüler:innen heisst es, dass sie sich zwischen Sprachen frei bewegen können und unterschiedliche Sprachen für Unterschiedliches nutzen können. Zusammenfassend gesagt, beschreiben García und Wei mit Bezügen zu verschiedenen Programmen und Forschungen folgende Effekte von *translanguaging*:

- Alles Wissen wird wertgeschätzt
- Reziproke Anerkennung und Rücksichtnahme von Sprechenden
- Vertrauensbildend
- Gegenseitiges Lernen
- Geteilte Macht
- Soziales und individuelles Lernen
- Kollektive und individuelle Herstellung von Bedeutung
- Gemeinschaftliche Praxis
- Alltagsbezug¹²⁶

Einige davon werde ich nun in den folgenden Abschnitten auf die Gottesdienste übertragen: Es wird gezeigt, dass die mehrsprachigen Gottesdienstteilneh-

123 Vgl. A. Bieler: Gottesdienst interkulturell, S. 19.

124 Vgl. O. García/L. Wei: Translanguaging. Language, Bilingualism and Education, S. 124; 129.

125 Vgl. ebd., S. 93.

126 Vgl. ebd., S. 63–135.

menden eine Predigt in einer *lingua franca* folgen, aber in ihrer Primärsprache beten. Die geteilte religiöse Praxis als Raum des Glaubens stellt damit für die Gottesdienstgemeinde im Hören und Sprechen unterschiedlicher Sprachen einen Modus des Lernens dar. Das allerdings nicht als Spracherwerb – obwohl dies durchaus eine Motivation für den Gottesdienstbesuch darstellen kann – sondern indem ein «Neues-Sein-in-der-Welt» erfahren wird, da jeder sprachliche Kontakt auch «a new way of being in the world»¹²⁷ eröffnet. So gesehen lässt sich *translanguaging space* mit der Konzeptionierung von Gottesdiensten als *Performanz*¹²⁸ verbinden (siehe 5.3.4 Multilingual inszeniertes Evangelium). Dabei wird thematisiert, inwiefern durch das *translanguaging*, also der Nutzung von diversen linguistischen Repertoires ohne zwangsläufige Übersetzung, im Gottesdienst neue Deutungsmuster in Bezug auf das eigene Selbst, auf das Heilige und die davor versammelte Gemeinschaft der Kirche entstehen. Der Gottesdienst als Erfahrungsraum hat dabei einen temporal beschränkten Horizont, hinterlässt aber wirksame Spuren, indem vorhandene Deutungsmuster überlagert werden (siehe 5.2. Narrative Praktiken in partizipativen Versammlungen).

Ich orientiere mich dabei an einem performativen Gottesdienstverständnis, das diesen als Inszenierung von Wechselwirkungen interpretiert. Die menschliche Lebenskunst (Anabatik), die im Gottesdienst zum Ausdruck kommt, ist die Darstellung des göttlichen Handelns (Katabatik).

Meyer-Black versteht damit den Gottesdienst nicht als Inszenierung des biblischen Überlieferungszusammenhangs oder der Heilsgeschichte, sondern als Inszenierung des Evangeliums. Gemäss Ursula Roth geht es nicht um die Frage, «welches Stück zur Aufführung gelangt, sondern *wie* das, was inszeniert wird, *so* inszeniert wird, dass es für den Rezipienten als «Evangelium» wahrgenommen werden kann»¹²⁹. In diesem Sinne werde ich danach fragen, wie im Gottesdienst Multilingualität inszeniert wird, um so das Evangelium sichtbar und erfahrbar zu machen.

Dies schliesst daran an, dass die Vorstellung des Gottesdienstes als Inszenierung auch beinhaltet, im Dazwischen von Schein und Sein zu bestehen bzw. zu existieren: gehalten in Mustern und äusseren Vorgaben, dabei aber auch

127 Ebd., S. 79, zit. A. L. Becker, 1995, S. 227.

128 Vgl. M. Meyer-Blanck: Liturgische Rollen, S. 779; Ursula Roth: Die Theatralität des Gottesdienstes (= Praktische Theologie und Kultur, Band 18), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006.

129 U. Roth: Die Theatralität des Gottesdienstes, S. 133, Herv. im Original.

die Realität umdeutend und damit die Realität umgestaltend.¹³⁰ Von der Konzeption des Gottesdienstes her kann nach der dramaturgischen Gestaltung der Liturgie gefragt werden und wie darin die multilingualen Elemente eingebettet sind, um gemeinsam den «Glaubensweg»¹³¹ zu gehen. Diese gottesdienstlichen Gestaltungsformen werden in den folgenden Abschnitten als funktionale und symbolische multilinguale Praktiken skizziert und auf die darin aufscheinenden Theologien hin befragt.

5.3.2 Ethnografische Beschreibungen

Zunächst wird eine Beschreibung der beiden Gottesdienste gegeben. Diese Texte stellen verdichtete Beschreibungen aus jeweils knapp 20 Protokollen der beobachtenden Teilnahme in den Gottesdiensten der NCF und des Mitenand dar. Der Fokus liegt hierbei auf den Gottesdiensten am Sonntag.

5.3.2.1 Mitenand-Gottesdienst

Vor dem Gottesdienst findet in der Matthäuskirche das diakonische Projekt Sonntagszimmer statt. Es beginnt mit einer Morgenandacht und einem Frühstück, einer Mittagsandacht und einem Mittagessen, am Nachmittag findet ein Programm statt, welches bis ca. 17 Uhr dauert. Daran anschliessend beginnt ca. dreimal pro Monat die Theaterprobe. Eine relativ feste Kerngruppe, mit zunehmend auch mehr Kindern, probt das Theater für den Gottesdienst.

Der Gottesdienst findet jeweils am Sonntag um 18 Uhr in einem Sakralbau statt. Die Ankommenden werden vom Glockengeläut begrüsst. Die letzten Minuten vor dem Gottesdienst sind hie und da geprägt von leisen Gesprächen in den Kirchenbänken, andächtiger Stille, aber auch Geräuschen und Bewegungen von den letzten Vorbereitungen, insbesondere werden Personen für die mehrsprachige Bibellesung spontan angefragt. Eine Ikone und manchmal Blumen stehen beim Abendmahlstisch.

Nachdem die Glocken verstummt sind, wird ein erstes Lied angestimmt. Die Menschen, die die Musik begleiten, sitzen in der ersten Bankreihe mit dem Rücken zur Gemeinde, sodass sie nur von hinten zu sehen sind. Eine weitere Person bedient Beamer und Laptop, durch welche die Liedtexte und teilweise auch Bilder projiziert werden. Häufig ist neben den gesungenen Worten auch noch der Liedtext in anderen Sprachen abgedruckt. Im Raum stehen zwei Instrumente, die in jedem Gottesdienst zu hören sind: ein Klavier und zwei Trommeln. Die Instrumente stehen links und rechts des Chores und bilden so

130 Vgl. ebd., S. 93.

131 M. Meyer-Blanck: Liturgische Rollen, S. 780.

ein Gegenüber und eine Art Klammer um die Gottesdienstgemeinde. Die Blickrichtung der anwesenden Personen geht den Kirchenbänken entsprechend nach vorne in dieselbe Richtung, lediglich die Menschen an den Trommeln schauen uns als Gottesdienstgemeinde seitlich entgegen.

Nach dem Eingangslied folgt die frei gesprochene zweisprachige Begrüssung. Einige Liturg:innen sprechen Standarddeutsch und übersetzen sich anschliessend selbst auf Englisch, je nach Sprachkenntnissen ist dann das englische Grusswort kürzer oder länger als das deutsche Grusswort. Andere werden von einer zweiten Person konsekutiv übersetzt. Im Rahmen der Begrüssung wird gefragt, wer zum ersten Mal im Mitenand-Gottesdienst ist. Ein, zwei, drei Hände sind manchmal zu sehen. Es kommt auch hin und wieder vor, dass eine ganze Gruppe den Mitenand-Gottesdienst besucht. Die Erstbesucher:innen werden mit einem Trommelwirbel begrüsst. In der Regel wird nach der Begrüssung gefragt, wer neben Deutsch oder Englisch eine weitere Sprache benötigt, worauf diese Übersetzung dann als simultane Flüsterübersetzung in den hinteren Bankreihen organisiert wird. Öfters wird aber auch kein entsprechender Übersetzungsbedarf geäussert, was auch daran liegen kann, dass die Übersetzung bereits vor dem Gottesdienst organisiert wurde.

Eine der beiden Bibellesungen ist mehrsprachig und zentraler Teil des Gottesdienstes. Es treten zwei bis fünf Personen zusammen vor den Abendmahlstisch und lesen in verschiedenen Sprachen nacheinander den Text aus der Bibel. Deutsch und Englisch sind immer dabei, oft auch Spanisch, Französisch, Kurdisch, Russisch oder Türkisch. Die Menschen werden spontan vor dem Gottesdienst für die Lesung angefragt. Die zweite Lesung, die des Predigttextes, ist dagegen einsprachig. Dieser wird im Theater oder einem anderen kreativen Element «übersetzt».

Das Theater wird von mehreren Personen gespielt, wobei alle in ihrer Primärsprache sprechen. Es wird auch mit Verkleidungen und teilweise leichten Requisiten oder Bühnenbildern gearbeitet. Das Theater wird zwar geprobt, hat aber dennoch auch einen spontanen und improvisierten Charakter.

Die Predigt wird dann wie auch der Rest der Liturgie mit einer konsekutiven Übersetzung von Englisch auf Deutsch oder umgekehrt gehalten. Oft werden unterstützend auch Bilder per Beamer projiziert und die Sprache ist einfach und verständlich gehalten.

Die Fürbitten sind so gestaltet, dass das Mikrofon offen ist und Menschen dort ihre Fürbitten frei formulieren können. Es gibt in der Regel auch eine ausdrückliche Aufforderung, in der Primärsprache zu beten.

Nach dem Segen durch eine:n Liturg:in wird in einem grossen Kreis stehend, im sogenannten Schalom-Kreis, ein viersprachiges Segenslied gesungen, welche eine Adaptation von «Schalom Chaverim» ist. Ein gemeinsam gesprochener Friedensgruss «Schalom-

Salam» und der Segen schliessen den Gottesdienst ab. Anschliessend wird im Seitenschiff zu einem Apéro eingeladen.

5.3.2.2 Gottesdienst der New Covenant Fellowship

Der Gottesdienst in der NCF beginnt jeden Sonntag gegen ungefähr 10 Uhr, wobei Verzögerungen bis zu einer halben Stunde nicht ungewöhnlich sind. Vorher werden jeweils von einem oder mehreren Gemeindegliedern bei einer nahen Asylunterkunft und an anderen Orten Menschen abgeholt, die gerne den Gottesdienst besuchen möchten. Da der Gottesdienstraum teilweise auch als Schlafunterkunft genutzt wird, muss dieser entsprechend hergerichtet werden.

Diese Wartezeiten werden «überbrückt» mit einer Filmvorführung mittels Beamer, Leinwand und Lautsprechern. In der Regel wird ein Film zum Leben Jesu nach einem biblischen Evangeliumstext gezeigt. Dieser Film wurde für den Zweck der Evangelisation produziert und ist in zahlreichen Sprachen abspielbar. Es wird jeweils eine Sprache ausgewählt, die an diesem Tag durch anwesende Sprecher:innen prominent vertreten ist. So ist die Stimmung vor dem Gottesdienst im Raum zwar einerseits dominiert von diesem Film, aber daneben auch von Interaktionen sich begrüssender Menschen und dem Einrichten des Raumes und der Technik. Zudem werden Menschen, die zum ersten Mal dabei sind, begrüsst und gefragt, welche Sprache sie sprechen.

Der Gottesdienst beginnt dann mit dem Anstimmen eines Liedes, begleitet am Klavier und teilweise auch an der Gitarre oder einer Trommel, anschliessend begrüssen zwei Personen die Gottesdienstgemeinde, indem sie sich mit einem Handmikrofon in die Mitte stellen. Diese Begrüssung enthält manchmal ein Gebet, ein Bibelwort oder die Ankündigung eines Themas für den Gottesdienst. Der wichtigste Aspekt der Begrüssung ist allerdings die Organisation der Sprachgruppen für die Umsetzung der Übersetzung. Häufig wird diese Aufgabe von der Pastorin übernommen, welche auch den musikalischen Teil anleitet. Da sie in der Regel schon eine gewisse Kenntnis der anwesenden Sprachgruppen hat, zählt sie zunächst einige Sprachen auf und bittet die Menschen, sich durch Handzeichen zu erkennen zu geben. Die beiden grössten Sprachgruppen bilden die Grundlage für die konsekutive Übersetzung am Mikrofon. In der Regel ist eine der beiden Sprachen Englisch oder Deutsch, teilweise erfolgen dann auch konsekutive Übersetzungen auf Rumänisch, Italienisch, Farsi, Französisch und Arabisch. Die restlichen Sprachen werden als simultane Flüsterübersetzungen in Gruppen organisiert. Die Übersetzer:innen müssen also sowohl eine der durch das Mikrofon gesprochenen Sprachen verstehen als auch eine weitere Sprache sprechen. Manchmal wird auch noch eine Relaisssprache verwendet, also dann, wenn ein:e Übersetzer:in bei einer anderen Person zuhört und von dieser Sprache aus übersetzt. Im Raum entsteht dadurch ein vielstimmiger Geräuschet Teppich.

Daran anschliessend wird häufig ein Anspiel gezeigt. Die meisten Schauspieler:innen gehören zur «Kerngemeinde». Sie sprechen Deutsch oder Englisch, teilweise auch andere Sprachen. Die Sprache ist aber nicht so zentral, die Gestik, Mimik und ein eher simpler Plot ermöglichen es, dem Anspiel zu folgen. Gezeigt werden biblische Geschichten oder thematische Stücke. Letztere basieren oft auf Alltagssituationen und einer Darstellung dessen, was in der Gemeinde als christliches Leben charakterisiert wird.

Weitere Lieder werden gesungen. Die Lieder sind zu einem grossen Teil in deutscher oder englischer Sprache und deren Texte werden mit Folien und Hellraumprojektor angezeigt. Mindestens ein Teil der Lieder wird jeweils spontan gewählt. In der Regel werden auch zwei bis drei Lieder in einer nicht dominanten Sprache gesungen. Es können dies Lieder sein, die von einer Person oder einer kleinen Gruppe spontan vorgetragen werden, wobei die Gottesdienstgemeinde zum Mitsingen motiviert wird. Es gibt auch ein Repertoire von Liedern, die weder Englisch noch Deutsch sind und dann gesungen werden, wenn Menschen mit entsprechender Sprachkompetenz anwesend sind. Zudem werden auch einfache Lieder mit nur kurzen Textzeilen spontan übersetzt in möglichst viele Sprachen.

Die Predigt ist oft relativ lang und wird frei vorgetragen und übersetzt, sowohl konsekutiv als auch simultan. Der Inhalt der Predigt ist missionarisch; sie wird mit einem Zeugnisbericht eines Gemeindegliedes abgeschlossen und leitet danach einen Altarruf ein. Ergänzend werden auch Segensgebete und individuelle Fürbitten angeboten, wodurch sich jeweils mehrere Gebetsgruppen bilden von etwa zwei bis vier Personen. Die Gebete werden teilweise übersetzt, enthalten aber auch eine körperliche Komponente, da eine intime Nähe entsteht zwischen denen, die gemeinsam beten, wobei Körperkontakte nur bei einander vertrauten Personen stattfinden. Begleitet wird diese Zeit von weiteren Liedern.

Anschliessend wird zu einem gemeinsamen Mittagessen eingeladen. Die Tische und Stühle werden gemeinsam im Raum neu arrangiert und die Tische gedeckt. Die Mahlzeit wird teilweise ausgeteilt oder an einem Buffet selbst abgeholt und an Tischgruppen eingenommen. Während dieser Zeit gibt es auch die Möglichkeit, Kleiderspenden zu erhalten.

5.3.3 Symbolische und funktionale Multilingualität im Gottesdienst

In diesem Abschnitt diskutiere ich anhand der verschiedenen Elemente in den beiden Gottesdienstformen und deren unterschiedlicher multilingualer Gestaltung die *symbolische* und die *funktionale* Dimension der multilingualen

Praktiken.¹³² Im anschliessenden Abschnitt lege ich dar, wie sich diese zu einem *translanguaging space* verdichten. Dabei verstehe ich Funktionalität und Symbolhaftigkeit nicht als ein Entweder-oder, sondern als zwei Pole, zwischen denen sich die Praktiken wie ein Schieberegler bewegen.

Symbolische Translationspraktiken scheinen in der Multilingualitätsforschung ein wenig beachtetes Phänomen zu sein. Dennoch können meine Analysen mit weiteren Studien in einen Dialog gebracht werden. Margarita Giannoutsou zeigt auf der Basis ihrer eigenen empirischen Studie und unter Einbezug von verwandten Studien, dass es in Gottesdiensten Translationspraktiken gibt, die nicht primär auf Verständigung abzielen, sondern andere Aufgaben erfüllen. Sie beschreibt das «kurze konsekutive Dolmetschen» in «charismatisch-evangelikalen» Gottesdiensten und bezieht sich auch auf die Forschung von anderen Autor:innen im evangelikalen Milieu. Was sie als «ritualisierte»¹³³ Form des Übersetzens beschreibt, ist für mich allerdings eher kontrastiv zu verstehen. Sie beschreibt diese Translationspraxis anhand von verschiedenen Settings, wovon zwei in den Kontext grosser Evangelisationsveranstaltungen einzuordnen sind. Die Sequenzen, die in diesen Settings übersetzt werden, sind extrem kurz, häufig nur drei bis vier Worte lang. Die Übersetzungen sind vorbereitet, enthalten teilweise sogar inszenierte Pointen, die aber spontan erscheinen sollen und von ihr erst durch den Besuch mehrerer entsprechenden Veranstaltungen erkannt wurden. Die Autorin folgert, dass für eine pentekostale Theologie die Übersetzung im Gottesdienst, also das Sehen von zwei Personen und das Hören von zwei Sprachen, eine theologische Botschaft vermittelt. Dies erweist sich gemäss Giannoutsou auch, weil bei grossen Events mit Übersetzungskabinen und entsprechender Technik, also mit Ausstattung, die eine konsekutive Übersetzung obsolet machen, trotzdem in dieser Form übersetzt wird. Durch den Dolmetschmodus in diesem sequenziellen Muster werden die Gestaltungsfreiräume erheblich eingeschränkt. Entsprechend wird die Botschaft nach und nach dargereicht und kann daher auch nur in kurzen und einprägsamen Teilen entfaltet werden. Ein komplexer Aufbau ist so weniger möglich. Giannoutsou interpretiert daher, dass die Translationspraxis dazu dient, wenig überzeugende und unterkomplexe Predigtinhalte rhetorisch zu kaschieren.¹³⁴ Giannoutsou verweist auf alternative Interpretationen

132 Vgl. T. R. Eugster-Schaetzle: Polyphonic Encounters.

133 M. Z. Giannoutsou: Kirchendolmetschen, S. 69; 79; 457.

134 Vgl. ebd., S. 80.

ihres Befundes, wonach die Ko-Performance Authentizität, Lebendigkeit und Spontaneität signalisiert.¹³⁵

Damit zeigt sich, dass Translationspraktiken nicht nur die Verständigung zum Ziel haben, sondern auch bewusst genutzt werden können, um erstens Stimmungen (Lebendigkeit, Spontaneität, emotionale Nähe) zu erzeugen, die für gewisse theologische Traditionen essenzieller Bestandteil der Predigt sind, zweitens eine erhebliche Wirkung auf die Inhalte haben, nämlich, dass diese durch die Rhythmisierung in der Regel vereinfacht werden. Ob dies bewusst als persuasives Mittel genutzt wird, muss an dieser Stelle offenbleiben.

5.3.3.1 Sammlung und Begrüssung als *linguistic boundary-work*

Sammlung und Begrüssung sind als dialogisches Geschehen zu verstehen und die multilingualen Praktiken haben hier in erster Linie einen funktionalen Charakter, da es deren Ziel ist, eine möglichst grosse Verständigung bei allen Teilnehmenden zu erreichen. Das äussert sich darin, dass es sowohl konsequente Übersetzung gibt als auch die verschiedenen Sprachgruppen abgefragt werden, um diese für die simultane Übersetzung im Raum zu platzieren. Die Klärung der Sprachkompetenzen und die entsprechende Gruppenbildung zeigen hier also zunächst im Sinne des *translanguaging* eine Anerkennungspraxis, wodurch auch deren symbolische Dimension zum Ausdruck kommt: Die Liturg:innen greifen in dieser Ansprache, insbesondere in der NCF, häufig Begrüssungsformeln aus unterschiedlichen Sprachen auf, indem sie diese selbst sprechen oder andere dazu auffordern. So wird bereits in der Begrüssung der *translanguaging space* gestaltet; durch das arrangierte Zusammenfinden von Gruppen oder das Hörbarmachen vieler Sprachen wird ein heteroglossaler Raum eröffnet. Diese funktionale Form der Multilingualität erhält dadurch auch einen symbolischen Charakter. Im Abfragen der Sprachgruppen werden explizit oder implizit stets auch die unterschiedlichen biografischen Erfahrungshorizonte aufgerufen:

«Und natürlich auch immer wieder interessant am Sonntagmorgen, wenn Michelle, die verschiedenen Sprachen, wer ist alles da und so, wo man ein bisschen sieht, von wo kommen diese Leute alle, so was man sich dann oft auch nicht vorstellen kann. Von wo, was alles die Hintergründe sind und so. Es geht auch manchmal ein bisschen über den Vorstellungshorizont hinaus. Keine Ahnung, was die erlebt haben, von wo sie kommen, oder.» (NCF > Interview mit Nina)

135 Vgl. ebd., S. 77.

Die Beschreibung von Nina zeigt, wie dieser Akt im Gottesdienst sowohl Verbindung aufbaut, insbesondere durch eine Affizierung, als auch im Sinne einer Differenzerfahrung wirksam wird. Gleichzeitig wird durch das Gruppieren von Sprachgemeinschaften im Raum eine Grenzziehung vollzogen, die ich als *linguistic boundary-making* bezeichne, weil nämlich physisch und räumlich eine Zuordnung stattfindet aufgrund eines sprachlichen Repertoires. In diesem Sinn erweist sich, dass Sprache immer eine Brücke und Grenze darstellt und zwischen diesen beiden Bedeutungen changiert.¹³⁶

5.3.3.2 Predigt als Frage und Antwort

Die Predigten sind am stärksten von einer funktionalen multilingualen Praxis geprägt. Hier ist die Übersetzung dem Verstehen zugeordnet. So ist auch beispielsweise die Frage nach Übersetzungsbedarf auf die Predigt hin ausgerichtet. Dies liegt vor allem daran, dass die Predigt, nebst der Sammlung und Sendung, eine Sprechrichtung von der:dem Prediger:in an die Gemeinde darstellt, während die anderen Gottesdienstelemente eine eher partizipativ-horizontale oder aber eine senkrechte Kommunikationsform von Menschen zu Gott hin beinhalten. Die Predigt dagegen ist ein Kommunikationsgeschehen zwischen Einzelperson und Gemeinde. Darin eingebettet sind andere Sprechrichtungen, etwa solche, die eine pneumatologische Dimension haben. Im Mitenand ist die Predigt zudem eine Antwort an die Gemeinde. Hier beziehen Predigenden sich sowohl auf das Theater als auch auf die vorangegangene Friday Fellowship und sind somit in den Dialog mit der Gemeinde eingebunden. Zudem ist die Einfachheit der Predigt im Mitenand ein besonderes Anliegen. Dies zeigt sich sowohl in der Länge als auch in der Sprache. Teilweise werden Bilder oder andere Medien zur Visualisierung genutzt (vgl. Mitenand > Interview mit Stefan).

Während also im Mitenand der:die Prediger:in auf die Gemeinde reagiert (aufgrund vorangehender Friday Fellowship und Theater), ist in der NCF die Predigt eher als Anfrage oder Aufforderung an die Gottesdienstgemeinde (im Sinne der Anwesenden) zu verstehen, weil hier der Altarruf vorbereitet wird. Der funktionale Charakter der Translationspraktiken in Bezug auf die Predigt zeigt sich beispielsweise anhand des folgenden Interviewzitates. Der Mann berichtet zunächst, dass er am Sonntag beim Verteilen von Kleidern und Essen sowie beim Übersetzen mithilft:

136 Vgl. J. Dinkelaker: Teilhabe durch Übersetzung.

«Ich spreche nicht so gut Deutsch oder nicht so gut Englisch und dann die kommen Kurde ist unterschiedliche Dialekt, dann ich weiss nicht auf Englisch was bedeutet das, aber ich kann, ich verstehe auf Deutsch. Manchmal ich weiss auf Deutsch, aber Englisch nicht und in Dialekt auch nicht. Dann muss ich immer zwei, drei Worten benutzen, die ähnlich sind. Das ist schwierig für mich, ja. (.) Weil die Glauben müsste so sein, wie (.) Gott sagt. ich will nicht etwas anderes sagen, die nicht gesagt wurde. Also das heisst, ich übersetze, was die (..) der Person, wo vorne ist, (.) wenn es nicht geht, dann ich sage, das geht nicht. Weil bei unsere Muttersprache die Grammatik ist ganz anders. (.) Man muss (.) die Satz verstehen und dann formulieren. (..) Ja, schwierig.» (NCF > Interview von Claudia Hoffmann mit Filip)

Hinsichtlich der Übersetzungstätigkeit erzählt er von seinen Schwierigkeiten und seinem Anliegen, das Gesagte möglichst genau wiederzugeben. Hier ist interessanterweise auch festzustellen, dass er dem:der Prediger:in Autorität zuspricht, dass diese auslegen, wie der Glaube zu verstehen ist. Dieses möchte er nicht verändern durch eine für ihn unvollständige Übersetzung. Das legt nahe, dass die Predigenden von ihm auch als eine Art Übersetzer:innen Gottes verstanden werden.

5.3.3.3 Performanz der Bibel

In Bezug auf das Bibellesen greife ich zurück auf die Teilhabemöglichkeit als Mobilität und Transfer.¹³⁷ Das mehrsprachige Bibellesen im Gottesdienst vereint diese beiden Aspekte der Teilhabe. Die biblischen Texte nehmen eine zentrale Position des *translanguaging* ein, weil hier sprachliche Hierarchien durchbrochen werden können. Während viele Teile des Gottesdienstes ansonsten nur übersetzt werden können, wenn Übersetzungspersonen zugegen sind und dabei immer eine produzierende und eine ko-produzierende oder rezipierende Seite entsteht, kann mit der Nutzung des Mediums Bibel eine gewisse Egalität erreicht werden, auch wenn diese natürlich sehr fragmentiert bleibt und im Gottesdienst flüchtig ist.

Der Bibeltext wird in beiden Forschungsgemeinden in mehreren und teilweise auch möglichst vielen Sprachen gelesen. In der NCF dient das mehrsprachige Bibellesen zunächst evangelistischen Zielen. Aufgrund technischer Möglichkeiten können Bibelübersetzungen ein zentrales Medium der Verkündigung oder Evangelisation darstellen, wenn andere Kommunikationsformen aufgrund fehlender Sprachkompetenz nicht gegeben sind (siehe 5.4.2 NCF:

137 Vgl. ebd., S. 13–15.

Glaube an der Grenze). Auf einer symbolischen Ebene zeigt sich in der leichten Zugänglichkeit zu Bibelübersetzungen ein wesentlicher Aspekt der Gemein-detheologie, die einen individuelle Zugang zu Gott betont. Im Mitenand ist das mehrsprachige Bibellesen eine Möglichkeit, durch den Lektor:innendienst möglichst viele verschiedene Menschen in die Gestaltung des Gottesdienstes einzubinden. In beiden Fällen ist die leichte Zugänglichkeit von Sprachen im Medium der Bibel eine Ressource, die darüber hinaus auch performativ ist. In der Bibellesung stellt sich die Gemeinde in den Erfahrungshorizont der Kirche und aktualisiert diesen für die Gottesdienstgemeinde. Wenn die Texte nun in vielen Sprachen vorgetragen werden, ergibt sich auch eine vielsprachige Kirche, die sich aufgrund der parallelen Lesungen gleichzeitig verstehen kann. Es ist also eine Möglichkeit, auch ohne entsprechende Sprachkompetenz verstehbar zu sein. Dass das Verstehen allerdings immer individuell und kontextuell ist, liegt vor dem Hintergrund des *languageing*-Ansatzes auf der Hand.

Während in der NCF durch die Nutzung von Technik die im Laufe des Gottesdienstes zitierten oder gelesenen Bibelstellen in allen verfügbaren Sprachen hörbar gemacht werden, wird im Mitenand eher eine Auswahl von Sprachen präsentiert und dies nur für einen gelesenen Bibeltext. Das mehrsprachige Vorlesen der Bibel wird für Beritan sogar zu einem Zeichen der Offenheit gegenüber Religionen:

«Ja, genau. Ich glaube, weil eben im Mitenand alle das suchen (.), die dort sitzen genau wollen genau, dass immer jedes Mal ein Neuer kommt und predigt und die wollen einfach immer, wollen dass die Bibel auf eine andere Sprache vorgelesen wird, sie lieben das, die Vielfalt, interkulturell, interreligiös und so, also sind auch offen für andere Religionen sogar». (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Beritan)

In Bezug auf die Bibellesungen kann also im Vergleich der beiden Forschungsgemeinden zwischen einer funktionalen (NCF) und einer symbolischen (Mitenand) Multilingualität unterschieden werden.

Das Theater hat sich im Mitenand als besondere Variante und als Form der Visualisierung von biblischen Texten herausgebildet:

«In der Anfangszeit waren es ja vor allem Geflüchtete, Fremde, die (.), auch wenn man übersetzt hatte, hatte man in der Regel in eine Sprache übersetzt, die ihre Zweit- oder Drittsprache war. Das heisst, sie konnten im Grunde die Sprache zu

wenig gut, um das Gehörte im Kopf in Bilder zu verwandeln. Also weisst du es hat wie, du musst es dir ja vorstellen können und eine Lesung ging zu schnell, um sich das vorzustellen. Einerseits hast du [durch das Theater, Anm. RS] erreicht, dass die Leute die Geschichte sehen. Du hast zweitens erreicht, dass sie teilnehmen. Und du hast drittens erreicht, dass die Prediger:innen (.) nochmals neu inspiriert werden.» (Mitenand > Interview mit Martin)

Auch wenn inzwischen die Gottesdienstgemeinde im Mitenand mehrheitlich Deutsch oder Englisch versteht, wurde die Form des multilingualen Theaters, bei welchem die Schauspieler:innen jeweils in ihrer Primärsprache sprechen, beibehalten. Der biblische Text wird dadurch erlebbar, aber gerade nicht dadurch, dass alles verstanden wird, sondern dadurch, dass er vielsprachig inszeniert wird. Jede:r Anwesende verstehen *einen Teil* des Gesprochenen, zusammen verstehen sie *das Ganze*. Die symbolische Darstellung davon, dass die Kirche nur als weltweite Kirche die Gottesgeschichte fortschreiben kann, kommt darin zum Ausdruck. So ist heute vor allem die Wirkung, das Erfahren und Erleben der Vielsprachigkeit der Bibel als Heiliger Schrift gemeint. Lisa hat die Theatergruppe nach Lina während vielen Jahren geleitet und spricht davon, wie diese Erfahrung der Vielstimmigkeit im Theater auch eine Form des Loslassens von Deutungsmacht ist. Ähnlich beschreibt es Rainer, der im Mitenand ebenfalls lange Zeit eine leitende Funktion hatte:

«Ich finde das zum Beispiel, das absolut Tolle am (.) am Theater (..). Und das Theater ist eine Kommunikationsform (.). Und wenn du/ wenn du zehn Leute einlädst, das ist ja etwas, das sehr spontan und schnell kurz vorher kommt, hast du irgendwie zehn Leute, die da miteinander spielen (..) ich komme dann da nachher auch noch mal kurz drauf zurück, aber du hast zehn Leute, die da miteinander spielen und du/ sie spielen die Weihnachtsgeschichte (.). Je nach dem, woher jemand kommt (.), kulturell aber auch religiös, spielt er anders. Es ist (..) und kommuniziert in diesem Sinne auch anders (.). Wobei wir ja nicht im Griff haben, was er vermittelt, oder nicht vermittelt, aber (.) das habe ich jetzt das Gefühl, ist eine Bereicherung (.). Aber auch dort wieder (4 Sek.), es ist jetzt nicht auf die Religionsgemeinschaft fokussiert, wo jemand herkommt.» (Mitenand > Interview Claudia Hoffmann mit Rainer)

Eine Person, die viele Jahre im Theater mitspielte, beschreibt das Theater als «emotional und gefühlsmässig stark». Er erlebte dabei als Darsteller unter anderem durch die Verkleidung eine «Verwandlung» (Mitenand > Interview mit Georges). Das Theater stellt eine ganzheitliche Form der Übersetzung dar, da es zu grossen Teilen auf Leiblichkeit und Affizierung beruht.

Dieser symbolischen Qualität von Multilingualität im Modus der «Visualisierung» (Mitenand > Interview mit Thomas) von biblischen Texten im Mitenand steht die Filmvorführung in der NCF gegenüber. Diese hat eine funktionale Grundlage. Beim Film werden die Gottesdienstteilnehmenden zu Empfänger:innen, die durch den Film einen Inhalt (das Leben Jesu) vermittelt bekommen. Dazu wird die entsprechende Sprache gewählt. Die Darstellung des Lebens Jesu in diesem Film ist auf seine Wahrnehmung als Gottessohn, auf seine Wundertätigkeit, auf die Nachfolge der Jünger:innenschaft sowie auf Kreuzigung, Tod und Auferstehung fokussiert und enthält somit die wesentlichen Inhalte der Gemeintheologie. Gemäss Homepage der Filmproduktion dient dieser der Evangelisation in verschiedenen Sprachen: «bringing millions face-to-face with Jesus in their heart language»¹³⁸.

5.3.3.4 Gotteslob als kollektiver Gesang oder individueller Beitrag

Die symbolische Form von Multilingualität zeigt sich insbesondere in anabatischen Dimensionen des Gottesdienstes, insbesondere bei der Fürbitte und beim Gemeindegesang.¹³⁹ Folgende Arten von mehrsprachigen Liedern können benannt werden: (1.) Menschen singen ein Lied in der Primärsprache, (2.) ein Lied wird spontan in verschiedene Sprachen übersetzt und gesungen, (3.) ein Lied wird in mehreren Sprachen nacheinander gesungen, z. B. Taizé-Lieder, und (4.) der Liedtext wird vor dem Singen übersetzt bzw. es wird eine Übersetzung projiziert. Der symbolische Aspekt der Multilingualität zeigt sich insbesondere dann, wenn keine Übersetzung geboten wird, was bedeutet, dass Menschen das Gesungene nicht zwingend verstehen. Das Unübersetzt-Lassen von Teilen des Gottesdienstes ist gemäss José Rubios «Checkliste» für multilinguale Gottesdienste vorbehalten für Teile, die alle auswendig können, wie dies zum Beispiel in manchen Gemeinden für das Unservater gilt.¹⁴⁰ In den Gottesdiensten des Mitenand gibt es viele Elemente, die weder für alle übersetzt noch als bekannt vorausgesetzt werden können. Bei den Liedern als anabatisches Element des Gottesdienstes, in welchem sich die Menschen an Gott wenden, tritt die Bedeutung zwischenmenschlicher Kommunikation und Kooperation in den Hintergrund, da es sich vorrangig um einen individuellen Dialog mit Gott in einem kollektiv gestalteten Ritus handelt.

138 Jesus Film Project, <https://www.jesusteam.org/> vom 06.09.2024.

139 Vgl. M. Meyer-Blanck: Gottesdienstlehre, S. 123.

140 Vgl. José A. Rubio: «Checklist for Multicultural and Multilingual Worship», in: Liturgy 14 (1998), S. 23–26, hier S. 25–26.

Im Sinne des *translanguaging space* werden hier sehr viele verschiedene Praktiken kombiniert, mit welchen Menschen ihr linguistisches Repertoire nutzen können. Gleichzeitig eröffnet sich auch ein Lernraum, da alle Anwesenden im Hören und teilweise Mitsingen von Liedern in ihnen fremden Sprachen ein neues Sein-in-der-Welt erfahren. Auf meine Frage, was für sie am Mitenand-Gottesdienst «einen besonderen Wert hat», antwortet mir Yepa:

«Die Musik, ja. Die Lieder sind andere Lieder zum Teil. Sie haben, wie sagt man? Eine ethnische Vielfalt dort von den Liedern. Das ist anders. Die Welt ist in dieser Kirche und die Kirche ist in der Welt. (4 Sek.) Und diese Kirche ist in der Welt, (...) das meine ich.» (Mitenand > Interview mit Yepa)

Die Vielfalt der Lieder, in ihrer Gestaltung wie auch Sprache, wird zum Symbol für die *Kirche in der Welt*. In der NCF werden Lieder gemäss der charismatisch-pentekostalen Prägung der Gemeinde teilweise spontan gewählt und ad hoc einstudiert. Dadurch können Lieder berücksichtigt werden, die in der Sprache der Anwesenden gehalten sind (vgl. u. a. NCF > Protokoll 5). Dabei werden die Anwesenden häufig aufgefordert, Lieder in einer Sprache zu singen, deren Aussprache sie nicht beherrschen werden und deren Bedeutung sie unter Umständen nicht kennen.

In den Gottesdiensten des Mitenand wird hingegen meistens auf ein mehrsprachiges Liedgut zurückgegriffen, wozu viele Taizé-Lieder zählen. Susanne reflektiert darüber:

«Also es hat sicher verschiedene Gründe, durch das viele von uns sehr eng mit Taizé unterwegs sind und (...) dann sind diese Lieder doch, mit wenig Text bringen sie eine extreme Tiefe, also es ist so etwas, was – es braucht nicht viel Sprache, um diese Lieder mitsingen zu können und es ist auch, die Melodien sind einfach, man kann auch schnell mitmachen, das ist ja wie auch so ein Grund, Grundsatz, dass man schnell reinfindet, schnell mitmachen kann, schnell mitsingen kann. (...) Und dann eben das, das Meditative, das diese Lieder erreichen, wo man irgendwo eine andere Ebene anspricht. Also es ist ein bisschen wie Gebet, gesungene Gebete, die ja. Ich glaube Musik ist wie nochmals eine andere Sprache, um (...) um das Herz zu erreichen. (...) Und das, finde ich, ist mit den Taizé-Liedern halt einfach sehr gut möglich. (...) Und darum sind sie fester Bestandteil, aber nicht nur. Eben, es sollen wie auch anderer Lieder noch Platz haben.» (Mitenand > Interview mit Susanne)

Hier wird noch auf einen weiteren Aspekt verwiesen: Die Musik wird als Sprache beschrieben, die nicht nur kognitiv zugänglich ist, sondern den Menschen auf vielen verschiedenen Ebenen anspricht.

Es wird eine verbindende Kraft beschrieben, besonders dann, wenn Menschen Lieder unter Anleitung anderer singen lernen. Diese spielerische Form von Singen hat etwas Spontanes und führt oft zu Heiterkeit. Manchmal werden diese Sequenzen ergänzt mit einer Kontextualisierung, in welcher der:die Sänger:in beschreibt, welche persönliche Bedeutung das Lied hat. Andreas reflektiert über das mehrsprachige gemeinsame Singen in der NCF:

«Am Gottesdienst (.) in dieser Kirche ich mag es sehr, sehr gerne, wenn alle Leute beim Liedsingen, sie singen auf ihre Sprache. Heute Morgen war / gab es, ich denke, fast etwa zwanzig Sprachen. Von Chinesisch, von t/, von überall der Welt. Zehn Sprache vorne auf dem Tableau oder auf dem Bild und die andere Sprache, die Leute kommen nach vorne und singen in ihrer Sprache. Das finde ich sehr interessant, das gibt die Leute der, es gibt die Leute der Mut. (.) Zuerst den Mut, dann die Hoffnung, dann die, die Glücklichkeit, (.) sich zu, sich zu auszuäussern, sich zu äussern. Das finde ich sehr, sehr interessant für eine neue Person, die hierherkommt und sagt: <Ich muss in meinem, meinem Sprache singen an alle Ohren?> Ja, ich finde das interessant.> Als ich ganz neu hier war und dann habe ich ein Lied in meiner Sprache gesungen (.): <Sehr interessant, das ist – das Lied ist sehr schön. Das Lied hat eine positive Bedeutung.>» (NCF > Interview mit Andreas)

Andreas beschreibt das vortragende Singen auf ambivalente Weise: Es kostet Überwindung und Mut, sich als Individuum zu zeigen, dann aber, wenn die anderen in «meiner Sprache» mitsingen, entwickelt sich ein positives Gefühl, das wahrscheinlich eine Form von Zugehörigkeit erzeugt. Die Menschen freuten sich aber sehr und viele meldeten sich proaktiv, um ins Mikrofon zu singen, und amüsierten sich dann, als die Gemeinde nur vage den Text bewältigen konnte.

Es handelt sich in der NCF und im Mitenand beim mehrsprachigen Singen auch um eine kritische Praxis, bei der insbesondere marginalisierte Sprachen hörbar gemacht werden sollen. Dabei kann jedoch eine Form von *linguistic boundary-making* stattfinden,¹⁴¹ wie sich im folgenden Interview mit einem bilingualen Paar zeigt. Während Leonie als Primärsprache Schweizerdeutsch spricht, spricht ihr Mann Samir neben Englisch und Deutsch primär Arabisch.

141 Für das Thema *boundary-work* verweise ich auf A. K. Nagel: *Interreligious Activities as Arenas*.

Samir beschreibt zunächst, wie der internationale und teilweise improvisierte Stil der Musik im Mitenand sowie die persönlich an ihn formulierte Einladung, Lieder in Arabisch zu singen oder aus seiner Herkunftskirche, der koptischen Kirche, zu berichten, ihm als Musiker eine Form der liturgischen Gastfreundschaft vermittelt hat, dank welcher er rasch partizipieren konnte, und zwar mit folgender Wirkung:

«[A]nd these things made me feel that I want to be there (.) because also like that I have a place, I just an/ like it's open also for people from different (.) Hintergründe.»
(Mitenand > Interview mit Leonie und Samir, hier Samir)

Diese liturgische Gastfreundschaft weist einen Aspekt von *Hostipitality*¹⁴² auf, wenn aufgrund der Hintergründe Kategorisierungen vorgenommen werden:

«[A]nd then this is the the (.) the exotic part (.) and then there is a lot of special (.) place for this exotic person (.) and then also the attachment to the exotic person get also a bigger role in a way, like you can also explain it more how you [Ansprache zu Leonie, Anm. RS] feel it but I feel that I'm privileged in this exoticism in Mitenand.»
(Mitenand > Interview mit Leonie und Samir, hier Samir)

Der *Exotizismus* äussert sich beispielsweise folgendermassen: Samir übersetzte in der Ökumenischen Ferienwoche Leonies Predigt auf Englisch, wie dies die Tage zuvor von den anderen Predigt-Teams auch gemacht wurde. Danach wurde aber Bedauern ausgedrückt von einigen Teammitgliedern, weil er nicht auf Arabisch übersetzt hatte. Leonie und ich erinnern uns und zitieren: «Schade, dass Samir nicht auf Arabisch geredet hat, das wäre so toll gewesen!» Leonie deutet, dass Samir als «Vertreter» der arabisch bzw. koptischen Gruppe wahrgenommen wird und «weniger als Individuum» (Interview mit Leonie und Samir, hier Leonie). Diversität wird dargestellt und inszeniert, ist dabei aber nicht wertneutral oder funktionslos. In diesen Zitaten wird zudem deutlich, wie verwoben *affective belonging* und *boundary-making* sind. Einerseits wird eine Möglichkeit zur Partizipation gegeben, eine Offenheit sich einzubringen gezeigt, andererseits spiegelt sich auch die Erfahrung, aufgrund eines besonderen Identitätsmerkmals aus der «Masse»

142 Diese Wortschöpfung verweist auf die Ambivalenz in der Gastfreundschaft und kombiniert die verschiedenen Bedeutungen der Wortwurzel «host» als Fremde:r, Feind:in oder Gast. Siehe auch: Jacques Derrida: Von der Gastfreundschaft (= Passagen Forum), Wien: Passagen Verlag 2001.

herausgehoben zu werden. Allerdings gibt es in Bezug auf die Schwellenfrage der Partizipation sehr unterschiedliche Berichte, die aufzeigen, dass das linguistische Profil einer Person ein Kriterium unter anderen ist. Eine autochthone Person berichtet, wie sie nach kurzer Zeit im Mitenand bereits für verschiedene Aufgaben sowohl mit Leitungskomponenten als auch im musischen Bereich angefragt wurde (Mitenand > Interview mit Susanne).

Aufgrund der verschiedenen Formen des *translanguaging* beim Singen lässt sich folgendes Resümee ziehen: Menschen unterschiedlicher «Hintergründe» einzuladen, im Gottesdienst ein Lied beizutragen, wird als positive Erfahrung beschrieben. Die Menschen erfahren dadurch Mut und Zuspruch, sie fühlen sich gesehen. Andererseits, wenn insbesondere marginalisierte Sprachen bewusst hörbar gemacht werden wollen, erfolgt damit auch immer ein Reifizierung von Differenz. Die symbolische Multilingualität kann somit in eine Verfestigung von Gruppenzugehörigkeiten führen, deren Überwindung das Anliegen dieser symbolischen multilingualen Praxis ist.

5.3.3.5 Ansprache Gottes im Gebet

Das Gebet im Gottesdienst erfüllt ein breites Spektrum an Lob, Dank, Bitte, Klage, Busse und Bekenntnis.¹⁴³ Es ist somit der Ort, an dem die vielschichtige Beziehungsgestaltung vom Menschen zur Transzendenz wahrgenommen wird. So kann es sich um eine Form der Selbstvergewisserung im Anschluss an die gehaltene Predigt handeln oder ein verbalisiertes sich Hineinstellen in die Beziehung der Menschen zu Gott vor dem Hintergrund der biblischen Tradition. Das Gebet hat zudem einen Aspekt der Affizierung und Emotion. Es kann Emotionen thematisieren. Im Sinne des Pathischen erschliesst sich ein Erfahrungshorizont des Heiligen. Das Gebet hat individuellen, aber auch öffentlichen Charakter.

Die Gebete im Mitenand sind unter anderem als Fürbitten mit einem offenen Mikrofon gestaltet. Die Menschen werden dazu eingeladen oder sogar aufgefordert, in ihrer Primärsprache zu beten. Damit ist eine Bereitschaft erkennbar, sich im Gebet zu verbinden, auch wenn das Verstehen des Gesprochenen nicht gegeben ist. Die Anrede Gottes in den «verschiedenen Sprachen» wird dabei als besonderes Erleben aufgezeigt.

143 Eine kurze Einführung der historischen Zusammenhänge dieser Gebetsverständnisse finden sich bei M. Meyer-Blanck: Gottesdienstlehre, S. 114–124.

«Und man konnte natürlich auch immer nach vorne gehen (.) im Gottesdienst, ans Mikrophon reden gehen, beten, also Gebete sprechen. Oder, also das ist, in vielen verschiedenen Sprachen haben sie Gebete gemacht, und dabei ist mir ja das Herz immer aufgeblüht und: «Oh das ist schön.» Sie hat so von, frisch von der Leber erzählt und so und das ist toll, dass das so war.» (Mitenand > Interview mit Georges)

Georges beschreibt diese Praxis hier als «erzählen frisch von der Leber» und bringt damit zum Ausdruck, dass die Menschen durch die Wahl der Sprache eine besondere Spontaneität und Individualität nutzen können. Georges beschreibt also ein Gefühl der Affizierung durch das Hören des Gebetes, welches nicht auf einem kognitiven Verstehen von Inhalten beruht. In Bezug auf das gemeinschaftliche Hausgebet im Mitenand berichtet Lisa, dass sie nicht versteht, was gebetet wird, aber diese Gebetspraxis für sie dennoch «eine Verbindung schafft» (Mitenand > Interview Claudia Hoffmann mit Lisa).

Eine besondere Relevanz erhält in diesem Kontext auch die Ansprache Gottes. Zwei Personen aus dem Mitenand berichten, wie das gemeinsame Gebet, in welchem Menschen Gott unterschiedlich ansprechen, zunächst zwar Irritation oder Erstaunen ausgelöst hat, aber dann in einen Prozess der Öffnung führte. Susanne, die in einer Freikirche sozialisiert wurde, erzählt, wie die ökumenische Ausrichtung des Mitenand für sie zuerst eine Herausforderung war, schlussendlich aber dazu geführt hat, dass sie sich besonders beheimaten konnte:

«Und dann habe ich das Mitenand kennengelernt [...] weil es mich so fasziniert hat, wie viele verschiedene Menschen so verschieden glauben und alle sind, ja alle haben auch Gott und alle sind irgendwo auf einem Weg aber so verschieden aber zum gleichen Ziel. So das hat mich einfach so (.) so fasziniert. (..) Und auch so, eben wenn man aus einer Freikirche kommt, und (..) ja dann dann gibt es halt nicht so viele Gräutöne. Es ist so ein bisschen, und wenn dann jemand ans Mikrofon stand und auf Türkisch gebetet hat oder auf Arabisch, Allah und dann das Gebet gesprochen hat, hat mich das so: «Äh, ah er redet auch mit Gott aber er sagt ihm Allah.» Das hat mir einfach so den Horizont geöffnet und und gezeigt, es gibt so viel mehr als ich kenne. Oder die Orthodoxen, die niederknien und sogar sich ganz verneigen und diese Ehrfurcht (.) und (.) ja. Und das hat mich so so reingenommen.» (Mitenand > Interview mit Susanne)

Auch Jim spricht von einem Prozess hinsichtlich der Anrufung Gottes in verschiedenen Sprachen:

«[Person], die ewig mit uns feiert oder auch als Sigrüst, ehrenamtliche Sigrüst Dienst zu übernehmen, wenn er betet, dann z/ Allah. Manche, die selten so, weisst du so – es gibt so, sag ich mal, wenn du Allah sprichst, ist das Islam. (.) Und aber eigentlich Gott hat – Peter hat auch gesagt: «Gott hat verschiedene Namen.»» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Jim)

Jim hatte früher eher Schwierigkeiten mit Menschen zu beten, die Gott mit anderen Namen ansprechen. Er führt an dieser Stelle nicht weiter aus, wie dies in seiner religiösen Biografie verortet ist. Schlussendlich entwickelte er aber eine andere Einstellung:

«Wenn ich in meiner, meiner Muttersprache bete, dann Gott heisst es nicht Gott, sondern (unv.,) . Genau dasselbe, der, der Mann, der schon ewig mit uns – ich glaube über zwanzig Jahre (.) sogar. Schon am Anfang an er war dabei. Er betet, gerne auch in den Fürbitten und er betet von Allah. Und das ist schön, finde ich schön. Aber gleichzeitig ich hatte auch zwei, drei Fragen. Warum betet er Allah? (.) Nein, Gott. Er betet an Gott. Das ist seine Sprache.» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Jim)

Die Erfahrung, die über den *translanguaging space* zugänglich wurde, in welchem nicht ein einheitlicher Gottesname dominiert, sondern eine Freiheit gegeben ist, führt zu der Einsicht, dass «Gott viele Namen hat». Dies resultiert wiederum darin, dass sich über das *translanguaging* eine theologische Haltung etabliert, die verschiedene Bezugnahmen auf die Transzendenz einschliessen kann.

«Und so, ich denke die Räume, diese offenen Mö/Räume und auch Möglichkeiten, dass sie auch mit ihre/ i/ihrer Muttersprache beten dürfen und mitwirken dürfen. Und da haben sie auch Freude. Und ich denke im Grunde genommen, Mit/Mit/ Mitenand hat nicht nur, dass sie von ihrer Kultur, ihrem Glaube in die Gemeinschaft kommen, sondern auch, dass sie Teil davon sind.» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Jim)

In Bezug auf den Gottesdienst als *translanguaging space* erscheint Folgendes von besonderem Interesse: Das Gebet vermittelt *einsprachig* zwischen der *senkrechten* Bezugnahme der Individuen auf einen *persönlich ansprechbaren* Gott; *mehrsprachig* in einer *horizontalen* Ausrichtung als *kollektive* Bezugnahme auf ein als *gemeinsam* erachtetes Drittes bewirkt es *Vergemeinschaftung*. *Translanguaging* nimmt hier eine besondere Rolle ein. Die Vielstimmigkeit in

den Sprachen des Gebets führt dazu, dass Gebete nicht verstanden werden, Menschen sich aber in ihrer Primärsprache besonders gut ausdrücken können und dadurch Anerkennung erfahren. Das Gebet kann dann vereinend wirken. Im Gebet ergeben sich exkludierende Effekte, wenn Vorstellungen des Heiligen inkommensurabel sind oder Praktiken nicht toleriert werden.

In der NCF nimmt das Gebet im multilingualen Setting am Sonntagmorgen eine weitere Gestalt an. Hier wird das Gebet selbst als Übersetzung verstanden. In der Art und Weise, wie gebetet wird, möchten die Menschen darstellen und zum Ausdruck bringen, wie sie ihren Glauben ausleben. Sie gestalten das Gebet als einen sehr pointierten, auch exklusiv verstandenen Zugang zu Gott:

«Spannend ist dann aber dann natürlich schon gerade im Beispiel von Muslimen, es ist/ wir teilen die Tatsache, dass wir beten aber wie wir beten ist dann doch sehr unterschiedlich. [...] [U]nd da wirkt es wahrscheinlich für manche etwas plump, was wir machen (lacht), dass wir einfach sagen: <Ok, jetzt beten wir.> Und wir haben uns nicht die Hände gewaschen, wir haben nichts gemacht, wir beten im gleichen Modus wie wir vorher geredet und gesungen und auf Toilette alles und es ändert sich nichts und das ist vielleicht ein bisschen komisch.» (NCF > Interview von Claudia Hoffmann mit Samuel)

Auch Michelle spricht davon, dass die Art und Weise wie gebetet wird ein «Zeugnis» ist und vermitteln soll, dass sie Gott als unmittelbar zugänglich sieht (NCF > Interview Claudia Hoffmann mit Michelle). Samuel reflektiert darüber, wie sie von der Theologie, die sie bei Muslim:innen erfahren, trotz seines exklusiven Religionsverständnisses etwas für sich lernen möchten:

«Dann nicht nur religiös auch kulturell vieles was aufeinander trifft aber ich denke da können wir sicher auch auch lernen einerseits grundsätzlich inhaltlich von der grossen Ehrfurcht die da ist und die auch zum Ausdruck gebracht wird das der Koran oft mit zwei Händen gehalten wird nicht einfach so (unv.) oder selten unterhalb der Gürtellinie irgendwo hingelegt und da bin ich persönlich ich bin nicht super sensibel aber ich bin sensibler geworden wahrscheinlich.» (NCF > Interview von Claudia Hoffmann mit Samuel)

Hier wird also Zugleich eine Differenz markiert als auch ein eigenes Lernfeld benannt. Nina aus der NCF spricht darüber, dass sie es als «hinderlich» erlebt, wenn sie für Menschen beten möchte, dabei aber keine sprachliche Verständigung möglich ist. Sie beschreibt, neben der Möglichkeit, eine:n Übersetzer:in

hinzuzuziehen, zwei Strategien als hilfreich: Einerseits betrachtet sie Gott als Adressat:in des Gebets; damit ist es für sie nicht zwingend notwendig, dass ihr Gegenüber das Gesagte versteht. Andererseits versteht sie das Segensgebet für Einzelne auch als ein «atmosphärisches» Geschehen, bei welchem die gegenseitige Affizierung zentral ist:

«Nicht immer nur die Sprache oder das Wort (.) muss im Vordergrund stehen dabei. (.) Ja, was auch viele viele gesagt hat, oftmals Rückmeldungen sind: <Hey ich spüre hier so einen Frieden, so eine Freude. Ich bin wegen dem wiedergekommen.>»
(NCF > Interview mit Nina)

In der Analyse der Translationspraktiken zeigt sich auch die Theologie des Gebetes. Besonders hervorzuheben ist nochmals, dass der Gottesdienst als *translanguaging space* Konzepte des Betens und damit letztlich auch die Theologien der hier zitierten Einzelpersonen verändert hat. So kam es zu einer Öffnung, auch interreligiös, aber ebenso zu einer Verstärkung der eigenen Gebetspraxis im Austausch mit Menschen aus einer anderen Glaubenstradition.

5.3.4 Multilingual inszeniertes Evangelium

In der Analyse der verschiedenen Gottesdienstelemente und der unterschiedlichen Verwendung von multilingualen Praktiken habe ich deren symbolische und funktionale Dimension beschrieben. Das habe ich verknüpft mit dem Verständnis des Gottesdienstes als Inszenierung des Evangeliums nach Meyer-Blanck und Roth. So verstanden hat der Gottesdienst als «performatives Geschehen» «sein Ziel im Vollzug seiner selbst»¹⁴⁴. Dabei ist wesentlich, dass verschiedene Formen des Glaubens zum Ausdruck kommen und zirkulieren. Die Multilingualität wird damit in die Wahrnehmung des Evangeliums eingetragen, und zwar als eine Botschaft, die vielsprachig und übersetzbar ist. Die Analyse der verschiedenen Gottesdienstelemente im symbolischen und funktionalen Gebrauch der Multilingualität macht besonders deutlich, wie die Kommunikationsrichtung jeweils gestaltet wird. Die funktionalen Elemente wirken eher ordnend. Sie sind der Bildung von Sprachgruppen und den Verstehensprozessen zuzuordnen. Die symbolischen Elemente zielen dabei weniger auf ein Verstehen als vielmehr auf ein Erleben ab und haben damit einen homogenisierenden Charakter. Entscheidend ist, dass beide Aspekte zusammen-

144 Vgl. U. Roth: Die Theatralität des Gottesdienstes, 282.

kommen und immer wieder zwischen den verschiedenen Elementen und ihrer Pragmatik hin und her gewechselt wird. Dass die NCF schlussendlich mehr funktionale, das Mitenand mehr symbolische Aspekte aufweist, deutet auf die unterschiedlichen Theologien der beiden Forschungsgemeinden hin. Die NCF ist mit ihrer missionarischen Ausrichtung stärker an einer «Übersetzbarkeit des Evangeliums» interessiert, wozu aber auch atmosphärische und interaktionale Formen der Übersetzung zählen, wie z. B. das Gebet. Beim Mitenand ist das gemeinsame Erleben der Gemeinschaft vor Gott in der Multilingualität als Inszenierung des Evangeliums zu deuten.¹⁴⁵

5.3.5 Zweiter Zwischenhalt

Die im Rahmen von *translanguaging* für die Pädagogik entwickelten Strategien spielen sich auf verschiedenen Ebenen ab. Sie zielen einerseits auf Verständigung und Lernen, haben aber andererseits eine transformative Wirkung, indem sie einen sozialen Raum erschaffen, in welchem Sprechende unterschiedliche Dimensionen ihres Erlebens und ihrer Biografie einbringen können. Vor diesem Hintergrund lassen sich die multilingualen Gottesdienste der Forschungsgemeinden als *translanguaging spaces* verstehen. Die Untersuchung multilingualer Praktiken in den beiden Gottesdienstformen zeigt zwei unterschiedliche Pole. Es geht um die funktionale Bedeutung von Translationsprozessen zur Verständigung als auch um die symbolische Bedeutung von Multilingualität im Sinne der Beteiligung und dem Sichtbar- und Hörbarmachen der sprachlichen Vielfalt. Somit weisen die Analysen der beiden Formen und ihre Zuordnung zu den Elementen des Gottesdienstes auch darauf hin, wie der Gottesdienst konzipiert ist. Die verschiedenen Formen von symbolischer und funktionaler Multilingualität können als Referenz dafür erachtet werden, wie die Sprechrichtung der einzelnen Elemente im Gottesdienst innerhalb der Gemeinדתheologie verstanden wird.

5.4 Translinguale Analysen der Gemeinדתheologien und der Verkündigung

Narrative und translativ Praktiken habe ich als wesentliche Merkmale der beiden Forschungsgemeinden interpretiert. Inwiefern diese in den Theologien

145 Vgl. M. Meyer-Blanck: Liturgische Rollen, S. 780.

der Gemeinden begründet sind und wechselseitig aufeinander einwirken, wird im Folgenden weiter ausgeführt.

In Bezug auf die Forschungsgemeinden habe ich gezeigt, dass der Aspekt der Multilingualität dazu geführt hat bzw. daraus entstanden ist, dass Menschen aus prekären Lebensbedingungen, u. a. migrantisierte Menschen (siehe 3. Forschungsfeld), in die Gemeinden eingeladen wurden. Multilingualität in der Kirche ergibt sich also unter anderem da, wo grenzüberschreitende Dynamiken wirksam sind.

Sprachkontakte und Kirche sind zunächst auch ein Thema der Missionsgeschichte. Somit bildet Mission¹⁴⁶ zusammen mit Multilingualität und Kolonialgeschichte ein spannungsvolles Dreieck. Die Kolonialgeschichte und ihre Verquickung mit der christlichen Mission führte zu diversen Sprachkontakten. Dabei spielten auch die Bestrebungen von Missionar:innen, Bibelübersetzungen zu erstellen und dafür die lokalen Sprachen zu erlernen, eine wesentliche Rolle.¹⁴⁷ Friederike Klippel formuliert dies so:

«Die Nützlichkeit von Fremdsprachenkenntnissen ist nicht wertneutral. Positiv gesehen konnten Sprachkenntnisse beispielsweise dabei helfen, Handel zu treiben, bestimmte Berufe auszuüben oder sich auf Reisen zu verständigen; weniger positiv muss man den Nutzen eventuell für kriegerische oder missionarische Aktivitäten einschätzen.»¹⁴⁸

Allerdings ist dieses Verhältnis nicht nur kausal zu denken. Sprache und Übersetzung sind ein religiöses Phänomen und in der Geschichte des Christentums schon vor der Kolonialgeschichte verankert.¹⁴⁹ Die Motivation für die Erweiterung von Sprachkompetenzen und die daraus folgenden Begegnungen können

146 Gegenüber dem Thema Mission bestehen im praktisch-theologischen Diskurs in Europa gewisse Vorbehalte. Im Anschluss an Wrogemann und Kunz kann von einer «Krise der Mission» gesprochen werden. Siehe: Ralph Kunz/Henning Wrogemann (Hg.): *Mission in Crisis. The Church's Unfinished Homework*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2024. Siehe auch: B. Schubert: *Mission unverschämt wahrnehmen*, S. 27.

147 Vgl. Jana-Katharina Mende, in: Csaba Földes/Thorsten Roelcke (Hg.), *Handbuch Mehrsprachigkeit*, De Gruyter 2022, hier S. 138.

148 Friederike Klippel: «Geschichte des Fremdsprachenunterrichts in Europa und darüber hinaus in der Welt», in: Csaba Földes/Thorsten Roelcke (Hg.), *Handbuch Mehrsprachigkeit*, De Gruyter 2022, S. 193–215, hier S. 197.

149 Vgl. ebd., S. 203.

viele unterschiedliche Gründe haben, die individuell und intrinsisch oder extrinsisch einer äusseren Notwendigkeit oder Anreizen geschuldet sind. So verbinden sich damit etwa Anliegen im Bereich von sozialen Beziehungen, die Erwartung sozialer Anerkennung und von Aufstiegschancen oder auch ökonomische oder politische Vorteile.¹⁵⁰ Gleichermassen kann der Spracherwerb und Sprachkontakt als Instrument für die Begegnung verstanden werden, wie dies etwa in der Missionsgeschichte in Bezug auf die Bibelübersetzung zu verzeichnen ist. Die verschiedenen Anliegen verbinden sich auch im Gottesdienst und führen zu sehr vielschichten Beziehungen. Dabei beziehe ich mich unter anderem auf die Thesen von Lamin Sanneh, dessen Beitrag für die Reflexion von Übersetzungsprozessen im Zusammenhang mit Mission und Interkulturalität von Bedeutung ist. Er diskutiert nicht nur die Geschichte der Bibelübersetzung, sondern betrachtet insbesondere die Missionsgeschichte aus der Sicht derer, die missioniert wurden und beschreibt deren Einfluss auf die Missionar:innen und deren Bibelübersetzungen. Somit sieht er Mission als ein wechselseitiges Geschehen, was nicht heisst, dass es sich nicht um asymmetrische Verhältnisse handelt. Sanneh versteht kulturelle Uniformität als eine Form von Intoleranz, weil darin Varianzen stigmatisiert werden. Entsprechend bedeuten Translationspraktiken eine Art Gegenmittel. Da in ihnen die Pluralität von Gotteserkenntnis zum Ausdruck kommt, stellen sie gemäss Sannehs theologischer Position die angemessene Antwort der Menschen auf die Transzendenz dar.¹⁵¹ Sanneh bearbeitet insbesondere den Aspekt der Reziprozität in der Übersetzung der eigenen (christlichen) Botschaft:

«Enough has been said to suggest that even when it was blatant cultural interference, mission triggered sufficient vernacular initiative to commence a critical appropriation process. No living culture is a historical *cul de sac*. In any case, critics need to be sensitive to the nuances of the mother-tongue appropriation of Christianity, recognizing that missionaries were only instru-

150 Vgl. ebd.

151 Vgl. Lamin O. Sanneh: *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture* (= American society of missiology series, Band 42), Maryknoll, NY: Orbis Books 2009, S. 241. Für Sanneh ist Übersetzung ein grundlegendes identitäres Merkmal der Kirche: «Bible translation is Christianity's response to claims of the exclusive superiority of one culture against another. To translate is not an option for the church.» L. O. Sanneh: *Translating the message*, S. 242.

ments at the mercy of local realities, not to say of their own all-too-human limitations and foibles.»¹⁵²

Sannehs Zugang ermutigt dazu, sowohl kritisch gegenüber machtförmigen und gewaltvollen Formen der Mission zu sein, die verdrängend oder unterdrückend wirken, als auch den Blick zu schärfen für die Reziprozität in diesen Prozessen. Forschungspartner:innen aus beiden Forschungsgemeinden beschreiben, wie sie durch den Austausch über den eigenen Glauben mit Menschen aus anderen Kontexten selbst eine Entwicklung durchlaufen haben. Die Vorstellungen darüber, wie sie ihren Glauben bezeugen wollen, sind aber sehr unterschiedlich.

Michelle beschreibt den interreligiösen Kontakt:

«Und wir sehen von den Moslems her sehen wir aber auch kein grosses Problem. Die reden gerne von Gott, die versuchen manchmal uns zu missionieren. (lacht) Haben wir immer, das – es ist mehr einfach wir Westeuropäer, die sagen: <Gott ist Privatsache.> Bei den meisten Kulturen sehen wir, das ist absolut kein Problem. Die, die setzen sich gerne auseinander, die re/ erklären uns, was sie glauben und, und im Diskurs, dass sie dann auch uns kennenlernen. Und wir haben so auch vieles kennenlernen dürfen von ihrem Glauben und wie sie leben, also (.) aber, (.) ja, wir sind überzeugt einfach, dass Gottes Wort Dynamis ist, Kraft (lacht), die Menschenleben (..) verändert und rettet.» (NCF > Interview Claudia Hoffmann mit Michelle)

Sie beschreibt also einen Lernprozess, der auch bei ihr und anderen aus der Gemeinde, für die sie hier spricht, etwas ausgelöst habe. Ihr Bekenntnis im letzten Satz, wonach es ihr um Rettung geht, verweist aber auf ihre Absicht, Menschen zum christlichen Glauben zu motivieren.¹⁵³

Auch Lisa beschreibt, wie der Kontakt zu Menschen mit unterschiedlichen Hintergründen – es ist ausdrücklich von einer Mission ohne Bekehrungsabsicht die Rede (siehe 5.4.1. Mitenand: Theologie, die lernt) – zu einer gegenseitigen Prägung führt. Das Theater im Mitenand-Gottesdienst ist zunächst dazu gedacht, Menschen die biblischen Geschichten und damit auch den christlichen Glauben zu vermitteln. Dabei ergibt sich aber ein Lernprozess, der alle betrifft:

152 L. O. Sanneh: Translating the message, S. 243.

153 Vgl. J. Stolz: Hoffnung weitergeben, S. 215–216.

«[U]nd dann bekommst du aber auch etwas mit von dieser weltweiten Jüngerschaft, du bekommst etwas mit von weltweiter Kirche und eben, wie gesagt, in Lateinamerika habe ich mich jetzt auch nicht unbedingt in jedem Gottesdienst wohlgefühlt, aber was masse ich mir an, zu sagen was Kirche ist? Also (.) und, es ist – wir würden uns schon wünsche/ welche Kirche wünscht sich nicht, dass sie mehr, intensiver, besser, toller unterwegs ist, also hoffentlich wünscht sie sich das. Also Wünsches – haben wir ein Wunschkonzert. (.) Aber wir können das nicht erzwingen und wir können es nicht verlangen und wir können es nicht fordern. Und (..) daran glaube ich persönlich gar nicht.» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Lisa)

Hier beschreibt Lisa den Umstand, dass ihre Überzeugung davon, was Kirche bedeutet, sowohl eine «konsequente Standortgebundenheit»¹⁵⁴ als auch eine Hinwendung und damit Prägung durch das Gegenüber beinhaltet (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Lisa). So beschreiben beide als wesentliche Voraussetzung für die Kommunikation über den eigenen Glauben ein Bewusstsein für die eigene Position. Es ist ihnen wichtig, dies in einer persönlichen religiösen Sprache ausdrücken zu können (vgl. Mitenand > Interview Claudia Hoffmann mit Lisa).

5.4.1 Mitenand: Theologie, die lernt

Im Mitenand kann von Glaubensbezeugung ohne Proselytisierung¹⁵⁵ gesprochen werden:

154 Vgl. Claudia Hoffmann: ««Ist in Ordnung, wenn der Pastor mit mir zusammenkommt, um mich zum Christentum zu bekehren, wunderbar». Mission in interreligiösen Kontaktzonen», in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 109 (2025). Hoffmann bezieht sich auf: Reinhold Bernhardt (Hg.): Klassiker der Religions-theologie im 19. und 20. Jahrhundert. Historische Studien als Impulsgeber für die heutige Reflexion (= Beiträge zu einer Theologie der Religionen, Band 20), Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2020, S. 113. *Standortgebundenheit* impliziert in erster Linie, dass die eigene religiöse Identität und das Wissen um deren Ausdruck auch in interreligiösen Begegnungen nicht abgelegt werden kann oder muss.

155 Vgl. u. a. «Und das ist ein Grund, warum wir an dem Punkt nie im Leben irgendeinen Moslem ansprechen würden, ob er sich taufen lassen wolle. Diese Frage gib/ gibt es im Mitenand nicht.» (Mitenand > Interview Claudia Hoffmann mit Lisa); «[W]enn jemand kommt mit einer anderen religiösen Verankerung oder Verwurzelung, wird das respektiert und es wird nicht irgendwie subtil auf irgendeine Taufe hingearbeitet, wenn das nicht ein Wunsch ist, der ursprünglich von der Person selbst, oder in der Person selbst, wächst.» (Mitenand > Interview mit Thomas)

«Nicht zuletzt, oder zuerst, muss man auch sagen, dass eben Mitenand ja nicht nur aus dieser Liturgie vom Sonntagabend bestanden hat, sondern vor allem im Alltag auch geschaut wird: Wie können wir als Gemeinschaft (.) unterstützend wirken für Migrantinnen und Migranten in prekärer Situation, die irgendwie in Basel oder Kleinbasel gelandet sind. Dann auch, sozusagen im besten Sinne des Wortes missionarisch hat mir der Ansatz von Mitenand gefallen. Wir machen keinen Hehl daraus, was unsere Hoffnung nährt, (..) aber (..) wir sind auch aufmerksam darauf, dass wir so proselytische (4 Sek.), irgendwie, (..) Verhalten vermeiden.» (Mitenand > Interview mit Thomas)

Thomas charakterisiert das Mitenand als «missionarisch» in Bezug auf ein unterstützendes Handeln, das in der christlichen Überzeugung gegründet ist. Die Ausgestaltung dieser Praxis wird in diesem Abschnitt thematisiert, auch im Hinblick auf die Ursprünge des Mitenand und die darin erkennbare Theologie.

In meinen Feldnotizen halte ich eine Szene im Rahmen einer Teamsitzung fest, an welcher eine Person in Frage stellt, ob die konsekutive Übersetzung der Predigt von Deutsch auf Englisch bei der momentanen Zusammensetzung der Gottesdienstgemeinde noch nötig sei: ««Es muss aber zweisprachig bleiben!», stellt Jim klar.» (Mitenand > Protokoll 18, Kreativ-Teamsitzung) Da bereits vorher diskutiert wurde, dass in den letzten Monaten oder auch Jahren immer weniger Menschen die Gottesdienste besucht haben, die kein Deutsch verstehen, fragt die Person weiter nach:

««Wieso?», fragt eine Frau zurück. «Das gehört zum Mitenand, diese Idee von Schweizern und Migranten zusammen, darum muss es zweisprachig sein.», antwortet Jim.» (Mitenand > Protokoll 18, Kreativ-Teamsitzung)¹⁵⁶

Ich interpretiere die symbolische Translationspraxis im Mitenand als theologische Überzeugung, die sich in den drei von Peter genannten Charakterisierungen des Mitenand seit seiner Gründung widerspiegelt:

«Ja. Und der [Mitenand-Gottesdienst, Anm. RS] hat die drei Elemente: ökumenisch, charismatisch, ausländerfreundlich. Diese drei Elemente. Das hat, das war die Mi-

156 Nachdem meine Datenerhebung abgeschlossen war, wurde der Mitenand-Gottesdienst zunehmend einsprachig (Deutsch) gestaltet. Hier gab es also eine Verschiebung.

schung von Anfang an. Das hat sich irgendwie bewährt.» (Mitenand > Interview mit Peter und Lina, hier Peter)

Bei allen drei Stichworten – «ökumenisch, charismatisch, ausländerfreundlich» – spielt Sprache eine besondere Rolle. Die charismatischen Elemente, u. a. Glossolalie (vgl. Mitenand > Interview mit Peter und Lina, hier Peter), traten aber zunehmend in den Hintergrund, um keinen Anstoss zu erregen, was zur Folge hatte: «[D]ie ganz Frommen sind nicht mehr gekommen, weil wir zu wenig fromm waren.» (Mitenand > Interview mit Peter und Lina, hier Peter)

Inspiration und richtungsweisend für die Entwicklung des Mitenand war für Peter eine weltweite Bewegung, welche unter dem Namen «Camps Farthest Out» (CFO) christliche Ferienkurswochen an abgelegenen Orten durchführte. Dieser Bezugspunkt wurde in meinen Daten nur im Zusammenhang mit Peter ersichtlich, ist also den heutigen Gestalter:innen des Mitenand und der Ferienwoche kaum noch massgeblich präsent, wesentliche Elemente sind aber m. E. erhalten geblieben. In der Schweiz wurden diese unter dem Namen «Christus – Dynamik des Lebens» in Verantwortung der Lai:innenbewegung «Mut zur Gemeinde»¹⁵⁷ organisiert (vgl. Mitenand > Interview mit Peter und Lina). Peter beschreibt dies so:

«Camps Farthest Out» hat das geheissen. «Die Lager am äussersten Rand.» Da hatte er [Glenn Clark, Anm. RS] die Leute ans Meer geholt irgendwo, wo gar nichts, keine Unterhaltung war, um sie richtig zu haben. Und dort hat er die Lager angefangen, [...] und wir dann als «Ökumenische Ferienwoche»». (Mitenand > Interview mit Peter und Lina, hier Peter)

Peter charakterisiert Glenn Clark, den Gründer von CFO, als ein Vorbild, da «Philosophie-Professor» und «kluger Kerl» und gleichzeitig «sehr glaubensstark», «auf eine gesunde Art fromm» und «künstlerisch interessiert». Das Buch «Fishers of Men», welches als *theologisches Programm* der CFO fungiert, wollte Peter als Grundlage der «Evangelisation» nutzen, während Peters Weggefährten diese Schrift und ihre Programmatik ablehnten, weil sie zu wenig «fromm» sei (Mitenand > Interview mit Peter und Lina, hier Peter). Auch Clark wurde u. a. wegen seines universalen Religionsverständnisses in Teilen der inter-

157 Die Bewegung gibt es heute nicht mehr, vgl. https://www.cevizuerich.ch/angebote/spiritualitaet/mut_zur_gemeinde vom 15.10.2024.

nationalen Erneuerungsbewegung abgelehnt.¹⁵⁸ «Fishers of Men» überzeugt Peter dagegen, weil es eine Form der Mission im Sinne des Glaubenteilens darstellt, was als Begegnung und gegenseitiger Austausch von Erfahrungen konzipiert wird. Peter hat das Buch «Fishers of Men» ins Deutsche übersetzt und herausgegeben und schreibt in dessen Vorwort:

«Mein Leben lang habe ich gesucht und suche ich, den christlichen Glauben so zu erfahren und weiterzugeben, dass er von der Liebe getragen ist und die positiven künstlerischen Kräfte im Menschen stärkt und fördert. Ich suche einen freien, verantwortlichen Glauben, der niemals andere Menschen bedrängt und in ein Schema presst.»¹⁵⁹

In diesem Buch zeigt sich das Grundmodell des Missionsverständnisses (das heisst «den christlichen Glauben [...] weiterzugeben») von Peter, das nicht auf Überzeugung, sondern auf Beziehung und Entwicklung ausgerichtet ist und welches von ihm als «Anti-Büchlein» gegenüber sehr «frommen» Evangelisationsbüchern, die damals kursierten, beschrieben wird.¹⁶⁰ Die Ökumenischen Ferienwochen wurden entsprechend nach dem Vorbild der CFO geformt, indem Glaubensvorträge, kreative Gruppen mit zum Beispiel Malen oder Tanzen sowie Zeiten des Gebetes das Programm bildeten. Insbesondere die «Glaubensvorträge» werden von Peter als Evangelisation bezeichnet (Mitenand > In-

158 Hier beziehe ich mich auf Arteaga, welcher eine Einführung in das Werk von Clark und die Rolle der CFO in der Erneuerungsbewegung geschrieben hat. Gemäss Arteaga ist Clarks Nähe zu *New Thought* Grund dafür, dass dieser in der pentekostalen Theologie kaum rezipiert und mehrheitlich kritisch betrachtet wurde. Arteagas Anliegen ist es, Clark für die pentekostale Theologie gewissermassen zu «rehabilitieren», auch wenn dieser nicht «perfectly orthodox» gewesen sei. William de Arteaga: «Glenn Clark's Camps Furthest Out. The Schoolhouse of the Charismatic Renewal», in: *Pneuma* 25 (2003), S. 265–288, hier S. 288. Gemäss Arteaga beeinflusste Clark die Erneuerungsbewegung in den «mainline churches», während andere Zeitgenossen wie Kenyon und Hagin die pentekostale Theologie prägten. Vgl. W. de Arteaga: *Glenn Clark's Camps Furthest Out*, S. 267–268.

159 Klaus Fürst: «Vorwort», in: Glenn Clark, *Im Glauben begegnen. Einander ermutigen zum Leben aus Gottes Kraft*, Zürich: Gotthelf Verlag 1982, S. 5–6, hier S. 5.

160 «Das ist das hier. Ich habe die kleine Schrift von einem Glenn Clark übersetzt, in Zusammenhang mit der Evangelisation. Hier haben, New Life for All hat es damals geheissen, ganz ein frommes Büchlein herausgegeben; so muss man Glauben vermitteln. Und da habe ich damals ein Anti-Büchlein herausgegeben von diesem Glenn Clark. Das war der Gründer dieser Ferienwochen.» (Mitenand > Interview mit Peter und Lina, hier Peter)

terview mit Peter und Lina, hier Peter). Die Basler Version von CFO hat unter dem Namen «ökumenisch» eine besondere Variante im Kontakt mit der römisch-katholischen Gemeinde in der Nachbarschaft ausgebildet (vgl. Mitenand > Interview mit Peter und Lina, hier Peter).

Arteaga beschreibt die CFO mit ihrem Schwerpunkt in geistlichen Vorträgen, Gebet und kreativen Aktivitäten unter dem Namen *créatives* (im Mitenand hiessen sie früher Kreativ-Ateliers). Diese Mischung sollte die «presence of the Holy Spirit» einladen und ein Beispiel dafür sein, im «Kingdom of God» zu leben.¹⁶¹ Ziel war die innere Heilung und Befreiung (orientiert an der Heiligungsbewegung, u. a. an Agnes Sanford und Derek Prince).¹⁶² Diese Programmatik bildet bis heute das Grundgerüst für die Ökumenische Ferienwoche und soll daher hier kurz eingeführt werden, bevor deren Ertrag für die Analyse der translingualen Praktiken sondiert wird.

Clark vertritt ein grundsätzlich positives Menschenbild und vergleicht Menschen mit einem Radiogerät, bei dem der «falsche» Sender eingestellt ist. Der Mensch wird als Empfänger, nicht als Sender verstanden, dessen Gedanken zerstörerisch oder förderlich wirken können. Dabei ist zentral, dass der Mensch «seine eigene Sendestation wählen kann, auf die er sich einstellen will»¹⁶³. Die Möglichkeit, die falschen Gedanken «einzusperren»¹⁶⁴, weist auf Clarks Prägung durch die *New Thought*-Bewegung hin, mit welcher er unter anderem während seines Studiums bei William James in Berührung kam.¹⁶⁵

Daher spielte das Bewusstsein und dessen Bildung für Clark eine Rolle; auch nach seiner von *New Thought* geprägten Phase blieb dies erhalten:

«Je mehr du im geistlichen Leben arbeitest und versuchst, Jesus gemäss zu leben, desto mehr wirst du erkennen, dass *jeder Mensch mehr oder weniger das ganze Universum ist, das an einem bestimmten Punkt Bewusstsein erlangt.*»¹⁶⁶

Während einer Phase, in welcher er ein eher universales Religionsverständnis vertreten und die Vorstellung hatte, dass alle Religionen im Jenseits verbunden

161 Vgl. W. de Arteaga: Glenn Clark's Camps Furthest Out, S. 265.

162 Vgl. ebd.

163 Glenn Clark: Im Glauben begegnen. Einander ermutigen zum Leben aus Gottes Kraft, Zürich: Gotthelf-Verlag 1982, S. 10.

164 Ebd.

165 Vgl. W. de Arteaga: Glenn Clark's Camps Furthest Out, S. 468.

166 G. Clark: Im Glauben begegnen, S. 13, Herv. im Original.

sind, befasste Clark sich intensiv mit unterschiedlichen religiösen oder weisheitlichen Quellen ausserhalb des Christentums, beispielsweise der Bhagavad Gita und der Odyssee von Homer. Später bewegte er sich wieder auf ein exklusiveres Christusverständnis zu. Seine Theologie blieb dennoch sehr inklusiv und weist einen erfahrungsbezogenen, fast mystischen Charakter auf, was etwa an die Theologie des Juan de la Cruz erinnert.¹⁶⁷

5.4.1.1 Bewegung und Begegnung als Medizin

Das Glaubenszeugnis, welches bei Clark als Prozess der Transformation und Bewusstwerdung verstanden werden kann, ist auf Übersetzung angewiesen:

«Verwenden Sie jene Analogien, mit denen Sie die Erfahrung Ihrer Zuhörer treffen, ob Studenten, Sportler oder Geschäftsleute – es sollen Erfahrungen sein –, an die Sie nicht nur «glauben», sondern von denen Sie eine *positive Überzeugung und ein absolutes Wissen* haben.»¹⁶⁸

Parabeln spielten in der Theologie von Clark eine wesentliche Rolle. Er kann als Brückenbauer angesehen werden, der in seinen Schriften nach Bildern suchte, um seine Botschaft zu transportieren, und Einflüsse aus unterschiedlichen religiösen Quellen zu verbinden vermochte.¹⁶⁹ Die Ökumenische Ferienwoche orientierte sich also zu Beginn an dem Vorbild der CFO und enthält bis heute deren wesentliche Elemente, hat sich aber im Laufe der Zeit auch gewandelt. Gemäss Martin begann die Ökumenische Ferienwoche als «charismatische Einkehrwoche», als «bürgerliche, geistliche Wellnesswoche», in welcher Menschen sich im «pfingstlichen, frommen Sinne» «zurüsten liessen» (Mitenand > Interview mit Martin). Vor allem durch Lina als treibende Kraft öffnete sich diese Woche für Menschen, die eine Biografie der Mobilität hatten, und richtete sich zunehmend an ihnen aus (Mitenand > Interview mit Martin).

Viele dieser Aspekte sind heute noch prägend für das Missionsverständnis, wie es im Mitenand spürbar ist. Es ist getragen von einer Zentrierung auf Christus, die einer Überzeugung entspricht, dass «es einen Gott» gibt, zu welchem «verschiedene Wege» führen (vgl. Interview mit Leonie und Samir, hier Leonie). Gleichzeitig ist aber die eigene Position auch davon getragen, dass «unser Weg natürlich der Beste ist» (Mitenand > Interview Claudia Hoffmann

167 W. de Arteaga: Glenn Clark's Camps Furthest Out, S. 282.

168 G. Clark: Im Glauben begegnen, S. 46, Herv. im Original.

169 Vgl. W. de Arteaga: Glenn Clark's Camps Furthest Out, S. 267–268.

mit Rainer). Dies entspricht auch der volksskirchlichen Prägung, die Offenheit und persönliche Überzeugung vereinen kann.¹⁷⁰

Was Peter mit Bezug auf Clark als Begegnung und als Austausch von Erfahrungen beschrieben hat, ist auch heute im Mitenand noch der Kern eines Verständnisses von Mission: Der Kontakt zu Menschen anderer Religionen oder anderer christlicher Traditionen ist «sanft» und «integrativ im weitesten Sinne» und vermeidet das «Überstülpen» von Überzeugungen (Mitenand > Interview Claudia Hofmann mit Lisa; vgl. Mitenand > Interview mit Thomas). Der interreligiöse Kontakt lebt daher auch von einer stetigen theologischen Übersetzungsarbeit, welche ein Vermitteln zwischen den «eigenen» und «fremden» Überzeugungen darstellt (vgl. u. a. Mitenand > Interview mit Stefan). Es ist eine Position, bei der die Erfahrung von göttlicher Zuwendung in verschiedenen Aktivitäten ausgedrückt wird, nämlich durch leibliche und kreative Zugänge. Auch heute noch zeigt sich dies im Mitenand-Gottesdienst, im Sonntagszimmer und in der Ökumenischen Ferienwoche, indem Sport-Workshops, malen oder Tanz zum Programm gehören; sie erinnern an die *créatives* aus den CFO. Auch in den CFO gehörten gymnastische Betätigungen zum geistlichen Programm. Hier ist ein ganzheitlicher Zugang zu finden, der einen leiblichen Aspekt zwecks Wohlbefindens fördert. Somit kann resümiert werden, dass Clarks Art des Theologietreibens und des Glaubenszeugnisses, welche zu einem grossen Teil auf dem Übersetzen in die Lebenswelt und in den emotionalen und leiblichen Erfahrungsraum beruhen, auch für das Mitenand weiterhin von grosser Relevanz sind.

Diese Theologie verband sich im Mitenand darüber hinaus auf besondere Weise mit einer befreiungstheologischen bzw. religiös-sozialistischen Theologie. Thomas formuliert dies so:

«[D]ass die theologische Reflexion immer versuchen soll, sich so weit zurückzunehmen, dass sie als zweiter Schritt gemacht wird. Oder als dritter Schritt (lacht). Sagen wir mal den zweiten. Nicht voraus irgendeine Theorie denken, die man nachher irgendwie vulgarisiert und danach pastoral anwendet und dass sozusagen das Volk Gottes Empfänger ist von der frohen Botschaft. (.) Sondern, dass [...] Gott spricht nicht nur durch die Theologie zu den Leuten, sondern die Theologie selbst lernt (.)

170 Vgl. Friederike Nüssel: «Kirche und Gesellschaft. Eine ökumenische Perspektive», in: Albrecht Grözinger/Georg Pfleiderer/Georg Vischer (Hg.), Protestantische Kirche und moderne Gesellschaft. Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie in der Neuzeit, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2003, S. 323–344, hier S. 341.

davon, was im Volk Gottes gerade gelebt wird oder was eben eine (.) Volksfrömmigkeit oder (.) Kirche des Volkes oder alles, alles was». (Mitenand > Interview mit Thomas)

Damit ist die Übersetzung immer auch als wechselseitige Bewegung zu verstehen, die von der Lebenswelt der Menschen her kommend die Theologie hervorbringt.

Clark gilt als Wegbereiter einer Theologie des Gebets und der Heilung.¹⁷¹ Das Mitenand versteht sich auch als Gebetsgemeinschaft und zeigt heute im Vergleich zu seinen Anfängen keine pentekostale Frömmigkeit, ist aber nach wie vor von einer Theologie geprägt, die mit der Wirksamkeit des Gebets rechnet:

«Ich würde es theologisch also ja, (..) es ist eine glaubende, (..) wie soll ich sagen? Eine (..) es ist auch eine Gebetsgemeinschaft, die auch auf das Wirken Gottes vertraut, habe ich das Gefühl. Also es ist, man merkt das wirklich auch, dass es in diesen Treffen immer wieder auch einen Gebetsmoment gibt, denke ich. (...) Sei es auch vor dem Gottesdienst, dass Gebet gepflegt wird, das ist ein (...) ja, (...) ja eine Präsentische. (lacht) Ich versuche das nur theologisch, ich weiss doch auch nicht, //wie man das soll (lacht) theologisch einzuordnen, aber so so in dem Sinne // irgendwie eine eine Gemeinde, die die auf das Wirken Gottes im Jetzt wirklich auch noch vertraut, würde ich sagen.» (Mitenand > Interview mit Stefan)

Es sind nicht nur die Segensgebete sowie andere meditative spirituelle Praktiken im Rahmen der Abendveranstaltungen zu nennen. Das Team, das die Ferienwoche vorbereitet, trifft sich bereits zwei Tage vor der Ankunft im Haus und bereitet intensiv alles für die Teilnehmenden vor. Das reicht von Beschriftungen der Zimmer bis zum Einrichten des Esssaales, Dekorieren der Bar oder Gestalten der Räume für das Kinder- und Jugendprogramm. Ein weiteres zentrales Element der Vorbereitung ist auch ein Spaziergang durch die Gruppenräume der Hotelanlage, bei welchem in jedem Raum für die Menschen, die sich darin aufhalten werden, gebetet wird. Folgender gekürzter Auszug aus meinem Feldtagebuch beschreibt, wie ich den Rundgang erlebte:

171 Siehe: Glenn Clark: *The Soul's Sincere Desire*, Chicago: Braunfell Books 2023; Glenn Clark: *A Man's Reach. The Autobiography of Glenn Clark*, Chicago: Braunfell Books 2022. Vgl. auch W. de Arteaga: *Glenn Clark's Camps Furthest Out*, S. 270–274.

«So wird beispielsweise im Esssaal gebetet für Menschen, denen es vielleicht nicht leicht fällt, sich an einen Tisch zu unbekannten Menschen zu setzen. Es wird gebetet, dass sie den Mut dazu finden mögen und dass offene, einladende Tischgemeinschaften entstehen. Und dass sie (wörtlich «wir») auf die Menschen zugehen, sie sehen und einbeziehen. Also ein Wunsch nach Vergemeinschaftung (deponiert bei Gott), aber auch ein Appell an die Anwesenden, ihr Zutun zu geben, oder nicht? [...] Durch die Gebete wird die Wahrnehmung der Räume geformt.» (Mitenand > Protokoll, ÖkFeWo)

Die gemeinsam erlebte Woche schildern viele Menschen als einen Höhepunkt im ganzen Jahr und eine Erinnerung, von der sie zehren. Eine Frau beschreibt sie in einem Fokusgruppen-Interview am Ende der Woche so:

«[M]eine Kinder mit alle gesagt: «Mama, wann gehen wir wieder?» Also die kennen nicht die Stätte, die Namen zu sagen, sagt: «Ah wann gehen wir wieder zum, unsere Haus auf den Berge?» (einige lachen). (Unv.). Und ja, wie er hat gesagt, ich bin auch Kurdin. Und freut mich viele Leute kennenlernen und bis jetzt es geht und viele Programm, das gefällt mir sehr. Stimmt, es ist eine Woche, nicht so viel, aber wir nehmen immer mit im Rucksack viel zuhause, fast ganze Jahr wir erinnern das, diese Sachen.» (Mitenand > Fokusgruppen-Interview ÖkFeWo)

Viele der Programmpunkte der Ferienwoche sind so gestaltet, dass Menschen Zusammengehörigkeit erleben können, die sich förderlich auf die Alltagspraxis zuhause auswirkt:

«Von diese 28, habe ich, mhmhm, sicher mal 20 Jahre viel geweint. Also zwanzig Jahre, jedes Jahr. Ja, ich habe, hier war die Möglichkeit zum ich weiss es nicht also fast wie eine Trauma-Verarbeitung. Weil jemand eine Thema gegeben hat und diese Thema hat mich oder die anderen auch bewegt. Ja, und es war immer sehr schön, also ich habe immer gefreut, also am Anfang überhaupt nicht, weil ich habe gedacht, so viele Menschen, das funktioniert doch gar nicht. Aber ab, seit, nach ein Jahre, also nach ein Mal, wo ich da war, ich habe mich wirklich wie im Himmel gefühlt, ich dachte: «Oh, was.», ich konnte es nicht glauben, dass es so etwas gibt. Und, jedes Jahr bin ich wieder gekommen und, ja, diese Gemeinschaft.» (Mitenand > Fokusgruppen-Interview ÖkFeWo)

Hier kommen sehr viele verschiedene Bedürfnisse und Erfahrungen zusammen. Während einige, die in ihrem Alltag Einsamkeit oder Isolation erleben (vgl. Mitenand > Fokusgruppen-Interview ÖkFeWo), eine Woche mit vielen

Menschen geniessen, erfahren es andere wiederum als ganz besonders, mit Menschen unterschiedlicher Herkünfte eine Woche zu verbringen:

«Das Schöne ist, finde ich hier, sind wir eben auf eine Dach und alle sind ja gleich. Dieses Gefühl zu haben, dass es hier keinen Unterschied gibt, das ist einmalig. Das ist einmalig.» (Mitenand > Fokusgruppen-Interview ÖkFeWo)

Eine andere Frau dagegen berichtet, dass ihr dieses «eine Dach» bereits aus der Asylunterkunft vertraut sei, sie aber dort kein eigenes Zimmer gehabt hätte:

«Dann habe das auch, eine Erfahrung oder mit verschiedene Länder, verschiedene Sprache, verschiedene Kultur. Wir waren auch so miteinander in Kontakt, auch eine gute (unv.) Wir waren zum Beispiel jede hat (geschlafen?) in sein eigenes Zimmer. Im Asylheim gibt es keine so. Vielleicht eine Somali-Frau schläft da, eine eritreische Frau schläft hier, ich schlafe hier, eine afghanische Frau schläft hier. Vier verschiedene Länder wir haben eine kleine Zimmer.» (Mitenand > Fokusgruppen-Interview ÖkFeWo)

Viele Menschen beschreiben im Verlaufe des Interviews Formen der Verbesserung der eigenen Lebensumstände, sei es durch den Rückzug in die Berglandschaft und die Möglichkeit zu reflektieren, sei es durch das soziale Zugehörigkeitsgefühl, durch die narrativ geteilten Lebensgeschichten, durch Segensgebete oder den sicheren Rahmen, der Mut gab, Menschen zu begegnen.

Die verschiedenen Workshops nahmen eine besondere Rolle darin ein. In den Teamsitzungen berichteten die Workshopleitenden von ihren Erfahrungen, um anschliessend zu beten. Susanne leitete einen kreativen Workshop, der für Eltern mit kleineren Kindern geeignet war und für welchen sich vor allem Mütter mit Fluchterfahrungen eingetragen hatten. Susanne berichtete davon, wie am ersten Tag vor allem Geschichten geteilt wurden und viele Tränen flossen. Die Frauen hatten einander Trost und Mut zugesprochen und umarmt. Auch der Tanzworkshop wurde vor allem von jungen Frauen besucht und eine Workshopleiterin beschreibt intensive Momente, in denen Erfahrungen verarbeitet wurden (vgl. Mitenand > Protokoll, ÖkFeWo). Insgesamt kann das Anliegen der Woche als *therapeutisch* bezeichnet werden, und zwar in dem Sinne, dass sie das Wohlbefinden in sozialen, körperlichen, emotionalen und spirituellen Bereichen fördern will.

5.4.1.2 Mitenand, quo vadis?

Die kontextuell aus der Zeit der Entstehungsphase resultierende, damals vornehmlich durch Lina vorangetriebene Solidarität mit und Adressierung von Menschen, die als «Migrant:innen» in Basel wahrgenommen wurden, sowie der intensive Kontakt zum Priester der römisch-katholischen Gemeinde mündeten in Peters Zusammenfassung: «ökumenisch, charismatisch, ausländerfreundlich». Dieser Dreiklang, der bis heute im Wesentlichen erhalten geblieben ist, verleiht dem Mitenand Attraktivität und führt dazu, dass Personen sich über Jahre hinweg mit dem Mitenand verbunden fühlen:

«Also, diese Ausrichtung auf das grundlegend Partizipative (.) oder die bewusste (.) Einladung an Migrantinnen und Migranten, an geflüchtete Menschen, die Deutsch noch nicht gut oder gar nicht können, also auch dann in der Mehrsprachigkeit, in der Bemühung mindestens einen der vorgetragenen oder vorgebeteten Bibeltexte auch noch visuell oder theatralisch zugänglich zu machen, was auch nochmal eine Hilfe ist für Leute, die sprachlich (.) ja, vielleicht Schwierigkeiten haben oder sprachlich von einem so anderen, kulturellen Hintergrund kommen, dass sie einfach nicht nachkommen, wenn etwas nur gesagt wird, oder. Das hat mich sehr positiv beeindruckt.» (Mitenand > Interview mit Thomas)

Hier wird die Verbindung von Partizipation und Mehrsprachigkeit als besonderes Merkmal des Mitenand hervorgehoben. Gleichzeitig wird aus Thomas' Ausführungen klar, dass er sich auf eine Zeit bezieht, die in den Anfängen des Mitenand liegt. Wie sich bei der oben beschriebenen Teamsitzung gezeigt hat, ist inzwischen die Übersetzung nicht mehr so häufig nötig für das Verständnis. Viele der langjährigen Gottesdienstbesucher:innen verfügen über ausreichende Sprachkompetenzen, um einem deutschsprachigen Gottesdienst folgen zu können. Zielgerichtete Einladungen an migrantisierte Personen werden heute nicht mehr getätigt, wodurch diese Gruppe innerhalb der Gottesdienstgemeinde auch nicht beträchtlich wächst (vgl. Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Rainer). Rainer, Martin und Lisa ordnen diese Entwicklung auch in die zunehmende Präsenz von *Migrationskirchen* in der Region ein.¹⁷² Da es sich beim Mitenand gemäss meiner Analyse auch um eine symbolische translinguale Praxis handelt, bleiben viele multilinguale Elemente trotzdem Merkmal des Mitenand-Gottesdienstes. Es ist auch auf die Zukunft hin ausgerichtet:

172 Siehe auch: inforel: inforel – Religionsgemeinschaften in Basel.

«Und das ist so wie ein bisschen wollen wir das Bewusstsein dafür behalten, dass wir sagen, hey wir MÖCHTEN vielsprachig bleiben, auch wenn jetzt die Leute zum Teil schon Deutsch können. (.) Oder dass einfach die Möglichkeit, der Zugang (.) / (...) Ja, dass mehr Leute mitkommen, wirklich (unv.) nicht Deutsch als Muttersprache haben. (...) Weil ich glaube eben, wenn du nur auf Deutsch bist, dann bist du eben trotzdem wieder ein bisschen eingeschränkter. (...) Ja, es ist halt, genau, so die ganze, die grosse Welt fehlt dann so wie ein bisschen. Also (...) Leute kommen aus verschiedensten Ecken dieser Welt und man soll es wie auch hören und sehen und sie sollen wissen, mit der ganzen Vergangenheit, die sie haben, sind sie genau richtig. Also wir wollen sie als Ganzes (lacht leicht im Sprechen) haben und (.) darum auch die Sprache berücksichtigen.» (Mitenand > Interview mit Susanne)

Hier zeigt sich in Susannes Ausführung, inwiefern symbolische und funktionale Multilingualität ineinanderfließen. Die Menschen sollen – auch wenn sie Deutsch sprechen und verstehen – die Erfahrung machen, dass sie ihre sprachliche Welt ganz einbringen können. So zeigt sich, wie die Gemeinde ein *translanguaging space* wird.¹⁷³ Durch diese Praxis können – so die Hoffnung – Menschen angezogen werden, die auf Übersetzung angewiesen sind. Somit kann die symbolische Dimension der Multilingualität wieder zur funktionalen führen. Eine andere Person bezieht sich auf das Pfingstwunder als Übersetzungswunder, das sich heute im Mitenand spiegelt (vgl. Mitenand > Interview mit Martin). Ein Gottesdienst, in dem übersetzt wird, und zwar grundsätzlich immer, zeugt somit von einem theologischen Verständnis der Überraschung, des Geheimnisses, auch der Annahme, dass jede Sicht stets ein Ausschnitt ist, dass Theologie grundsätzlich nichts anderes ist als ein Übersetzen.

5.4.2 NCF: Glaube an der Grenze

Die Theologie der NCF ist als evangelistisch¹⁷⁴ zu bezeichnen und stark am Thema der Konversion ausgerichtet, wie bereits anhand der Einordnung in die freikirchliche evangelikale Theologie deutlich wurde (siehe 3.4 New Covenant Fellowship). In diesem Abschnitt behandle ich diesen Aspekt besonders unter Berücksichtigung von sprachlichen Austauschprozessen, wobei ich zunächst das Phänomen der Konversion einordnen werde.

173 Vgl. L. Wei: *Moment Analysis and Translanguaging Space*, S. 1223.

174 In Bezug auf die NCF spreche ich mehrheitlich von Evangelisation im Anschluss an J. Stolz/O. Favre/E. Buchard: *Die evangelischen Freikirchen*. Darunter verstehe ich eine Missionspraxis, die auf eine Bekehrung ausgerichtet ist.

5.4.2.1 Konversion als sprachliches Phänomen

Seit der religionspsychologischen Erforschung der Konversion, die unter anderem mit James und seinen «*varieties of religious experiences*» seinen Anfang nahm, wird die Frage verhandelt, zu welchen Teilen Konversion ein selbstbestimmter Akt oder eine durch äussere Einflüsse herbeigeführte Reaktion ist.¹⁷⁵ James betrachtete ekstatische Erfahrungen und religiöse Bekehrungen und sah die Betroffenen als religiöse Virtuoso:innen: «Die Bekehrung, die *intensive religiöse Erfahrung einer Gottesbegegnung* stellt für James gleichsam den Glutkern und die Urszene des Religiösen schlechthin dar.»¹⁷⁶ Seit dem *narrative turn* werden Konversionen aber unter anderen Gesichtspunkten betrachtet und oft auf deren soziale Aspekte hin beleuchtet, wobei vorgeprägte Muster in Konversionsberichten rekonstruiert werden. Somit hat «Konversionsforschung [...] die Authentizität von Konversionsberichten entzaubert und relativiert»¹⁷⁷. Ich werde im Folgenden diese soziale Aushandlung mit Bezug auf die Erarbeitung von narrativen Praktiken der Konversion als *religious boundary-work* betrachten und diskutieren, inwiefern sich Einzelne in der Gruppe positionieren, welche Möglichkeiten ihnen dabei zur Verfügung stehen und wie sich dies auf die Theologie in der NCF bezieht.

Dabei richte ich mich nach Christine Lienemann-Perrin, welche das Phänomen der Konversion folgendermassen definiert:

«Konversionen sind kommunikative, sozial und rechtlich voraussetzungs- und folgenreiche Prozesse in religiös-sozialen Feldern, in deren Verlauf eine mehr oder weniger einschneidende Veränderung der individuellen oder kollektiven Religiosität und/oder ein Wechsel der individuellen oder kollektiven Zugehörigkeit zu einer oder mehreren religiösen Gemeinschaften stattfinden.»¹⁷⁸

-
- 175 Vgl. Christoph Morgenthaler: «Konversion – Zwang oder Befreiung? Religionspsychologische Sondierung», in: Christine Lienemann-Perrin/Wolfgang Lienemann (Hg.), *Religiöse Grenzüberschreitungen. Crossing religious borders. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel*, Wiesbaden: Harrassowitz 2012, S. 39–54, hier S. 39.
 - 176 David Plüss: «Vertikale Konversion am Beispiel des Alpha-Kurses», in: Christine Lienemann-Perrin/Wolfgang Lienemann (Hg.), *Religiöse Grenzüberschreitungen. Crossing religious borders. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel*, Wiesbaden: Harrassowitz 2012, hier S. 152, Herv. im Original.
 - 177 Christoph Morgenthaler/David Plüss: «Konversion», in: *Praktische Theologie* 54 (2019), S. 195–196, hier S. 195.
 - 178 Christine Lienemann-Perrin: «Einführung», in: Christine Lienemann-Perrin/Wolfgang Lienemann (Hg.), *Religiöse Grenzüberschreitungen. Crossing religious borders. Studi-*

Die Konversion als «dauerhaftes Wachstum»¹⁷⁹ und sich aktualisierendes Erleben wird im Akt des Erzählens zur Konversion, da damit die eigene Biografie neu betrachtet und (ein-)geordnet und die Identität als Christ:in – im vorliegenden Kontext – sowie die Zugehörigkeit zur sozialen Gruppe der Kirche konstruiert wird.¹⁸⁰ Bei der Konversion handelt es sich allerdings auch um ein widerständiges Phänomen, das sich einer klaren Einordnung verweigert. M. E. gilt es, sowohl aktive als auch passive bzw. pathische Dimensionen zu erkennen. Ich werde dieser Frage mit einem besonderen Blick auf Translationsprozesse und *translanguaging* nachgehen und so die Frage nach der Konversion um einen weiteren Aspekt erweitern.

5.4.2.2 Gottesdienst als Ort der Evangelisation

Multilingualität bildet einen wesentlichen Teil der Geschichte der NCF, die als bilinguale englisch-deutsche Hausgemeinde entstanden ist, was damals im geografischen Umfeld und mit dieser Frömmigkeit nicht existierte. So hiess die Gemeinde ursprünglich *English Charismatic Fellowship* (NCF > Interview mit Bert). Später wurde der Name allerdings geändert, weil es den Wunsch gab, einen «inhaltlichen Bezug»¹⁸¹ im Namen herzustellen, weswegen *New Covenant* gewählt und damit der Glaube an eine Rechtfertigung mittels Kreuzesgeschehen und Auferstehung Jesu akzentuiert wurde.¹⁸² Der Aspekt der Multilingualität scheint damit für die Gemeinde eher Form als Inhalt zu sein:

«Wenn w/ es passiert oft, am Bibelabend oder so, vielleicht nur Deutschsprechende, dann dann wird das nur auf Deutsch gemacht.» (NCF > Interview Bert)

Bei der NCF kann von einem exklusiven Religionsverständnis gesprochen werden, das aber mit einer offenen «Betonung» der «Liebe» verbunden ist, wie es einer der Prediger formuliert:

en zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel, Wiesbaden: Harrassowitz 2012, S. 3–37, hier S. 26.

179 Vgl. Frank Mathwig/David Zaugg: Religiöse Konversion. Theologische und rechtsethische Überlegungen zur Konversionsprüfung im Asylverfahren, Bern 2023, S. 6.

180 Vgl. ebd.

181 Diese Information stammt aus einem nicht aufgezeichneten Gespräch mit der Pastorin.

182 Vgl. J. Stolz: Hoffnung weitergeben, S. 216–217.

«[I]n alldem natürlich haben wir konkret als Gemeinde (...) dann schon auch (...) dass wir/ wir betonen das mit Liebe und so weiter aber wenns jetzt auf eine theologische Basis kommt, würden wir natürlich schon sagen das es Unterschiede gibt im Heilsverständnis und das kommt dann vor allem in den Predigten mehr/ mehr raus und das Jesus Christus der einzige Weg ist also einerseits sind wir sehr sehr offen, und andererseits theologisch würden wir nicht sagen, dass alle Religionen zu Gott führen, genau, ja.» (NCF > Interview von Claudia Hoffmann mit Samuel)

Die Überzeugung, dass nur der Weg über Christus zu Gott führt, bildet die Motivationsgrundlage für die missionarische Tätigkeit der NCF (siehe 3.4 New Covenant Fellowship). Die Mitglieder einer Art Kerngemeinde, die sich als Gläubige oder Wiedergeborene verstehen, treffen sich zudem an einem Freitagabend als Gebetsgemeinschaft und feiern in diesem Rahmen auch das Abendmahl (vgl. NCF > Claudia Hoffmann mit Michelle, 29. September 2021). Die sonntäglichen Gottesdienste der NCF sind somit dezidiert evangelistisch ausgerichtet, während in der volkskirchlichen Tradition der Gottesdienst der Sammlung der Gläubigen dient, in welcher die Stärkung von bereits vorhandenem Glauben durch das Hören der Verkündigung, durch die Sakramente und das gemeinschaftliche Beten und Feiern erfolgt.¹⁸³ Die NCF lädt dagegen gezielt Menschen zu ihren Gottesdiensten ein, und zwar sowohl im privaten Umfeld der Gemeindeglieder als auch an öffentlichen Plätzen. Die NCF ist also in verschiedenen Bevölkerungsschichten evangelistisch aktiv, auch in säkularisierten christlichen Teilen der Gesellschaft und auch bei Menschen im laufenden Asylverfahren. Michelle berichtet von einem Kontakt mit Freiwilligen aus dem *No Border Café*. Eine Gruppe unter dem Namen SUR3*¹⁸⁴ TU trifft sich jeden Sonntag in der Nähe des Bundesasylzentrums in Basel. Sie verstehen sich als «Gegenperformance des Migrationsregimes» und setzen sich «buchstäblich der Separierung»¹⁸⁴ von Menschen mit und ohne Aufenthaltserlaubnis entgegen, indem sie zu gemeinsamem Teetrinken und Gesprächen einladen.¹⁸⁵ Einige wenige Gottesdienstteilnehmende verbringen

183 Vgl. Gotthart Preiser: «Gottesdienst und Evangelisation», in: Hans-Christoph Schmidt-Lauber/Michael Meyer-Blanck/Karl-Heinrich Bieritz (Hg.), *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, S. 665–672, hier S. 664. Andererseits ist gemäss reformatorischer Theologie «der Gottesdienst [...] öffentliche Reizung zum Glauben und zum Christentum». G. Preiser: *Gottesdienst und Evangelisation*, S. 667, zit. Luther WA, 19, 73.75.

184 Vgl. <https://bseite.info/groups/sur3-tu?lang=de> vom 3. September 2024.

185 Vgl. ebd.

ihren Sonntagnachmittag auch im *No Border Café*. So gibt es also durchaus Verbindungslinien, wobei die politischen Einstellungen sowie die Anliegen und Vorgehensweisen in Bezug auf Menschen im Asylprozess gänzlich unterschiedlich sind. Eine Freiwillige aus dem *No Border Café* äussert sich Michelle gegenüber sehr positiv darüber, dass die NCF Menschen die Möglichkeit gibt, in den Gemeinderäumlichkeiten zu übernachten. Sie vergewissert sich dann: «Aber ihr missioniert sie nicht?», worauf Michelle geantwortet habe: »Doch, doch, das machen wir. (.) Klar!« (NCF > Interview Claudia Hoffmann mit Michelle) Anschliessend führt Michelle im Interview aus, dass es aufgrund ihrer evangelistischen Kontakte oft auch zu einem interessierten Dialog mit Menschen anderer religiösen Hintergründe kommt, und dass die Absicht, das Gegenüber von der eigenen Religion zu überzeugen, beidseitig vorhanden sei. Dieses Phänomen beschreibt Claudia Hoffmann auch für andere interreligiöse Kontaktzonen.¹⁸⁶ Allerdings muss festgehalten werden, dass die NCF deutlich macht, dass die Bekehrung zu Christus für sie im Vordergrund steht und es für sie nicht in erster Linie um einen interreligiösen Austausch geht. So räumt auch die Pastorin ein, dass bei der Predigt die Gemeinde «dominant» sei und der reziproke Austausch sich eher auf anschliessende Gespräche konzentriere (NCF > Interview Claudia Hoffmann mit Michelle). Die NCF sucht nicht gezielt Kontakt zu anderen Religionsgemeinschaften, sondern lädt Einzelpersonen zu sich in den Gottesdienst ein und behält dadurch die Deutungsmacht. Insofern kann nicht von einem Versuch gesprochen werden, einen Austausch auf «Augenhöhe» anzustreben. Dieser Umstand wird dadurch verstärkt, dass die meisten Menschen mit anderer Religionszugehörigkeit aus prekären Kontexten kommen und damit eine gewisse Abhängigkeit gegeben ist.

Sie verstehen sich hingegen Gott gegenüber als gleichwertig, da ihnen alle Menschen als erlösungsbedürftig gelten. Die Pastorin beschreibt, dass sie jeden Sonntag «einfach das Evangelium» (NCF > Interview Claudia Hoffmann mit Michelle) predige. Dies war für sie zunächst frustrierend, hat sich aber auch wesentlich auf ihre eigene theologische Position und ihr Selbstverständnis als Christin ausgewirkt. Sie beschreibt ein «demütigendes Erkennen», dass sie sich selbst wahrnimmt als eine Person, die täglich Vergebung brauche:

«Und (.) gemerkt eigentlich, wie (lacht) wie schlimm ich bin, die so eine gute Kindheit hatte und Jesus schon viele Jahre kennt. Und das hat mich schon gedemütigt.»
(NCF > Interview Claudia Hoffmann mit Michelle)

186 Vgl. C. Hoffmann: «Ist in Ordnung».

Damit zeigt sich die Pastorin als Adressatin ihrer eigenen Predigtpraxis. Die evangelistische Ausrichtung des Gottesdiensts hat zudem verschiedene weitere Konsequenzen für Sprachpraktiken, da unterschiedliche Gruppen angesprochen werden:

«Es ist unglaublich schwierig am Anfang eines Gottesdienstes vorne zu stehen (4 Sek.) und (...) das nehmen wir alle so wahr, die Gemeinschaft vorne stehen und schaut in die Runde und denkt sich: <Egal was ich jetzt sage (...) eigentlich verpass ich die Hälfte von Leuten die hier sitzen, entweder begrüß ich die Gläubigen und sag <Im Namen Gottes des Vaters des Sohnes und des Heiligen Geistes beginnen wir den Gottesdienst, schön dass ihr alle da sind gelobt sei Gott, nen Bibelvers und für alle ist es wunderschön und dann denken die <Hä was ist denn hier los?> [...] Oder ich sag zu den (unv.) anderen: <Schön, dass Sie da sind, wir sind hier in ner Kirche und so viele Nationen welche sprachen spricht ihr tun wir erst mal sortieren> und so und die andern aus der Gemeinde die das jeden Sonntag erleben denken: <Jetzt schon wieder, [...] können wir nicht mal anfangen.>» (NCF > Interview von Claudia Hoffmann mit Samuel)

Hier zeigt sich, dass nicht nur die binäre Logik in der Adressierung als Gläubige und Nicht-Gläubige, bzw. Getaufte und Ungetaufte, wie sie für dieses religiöse Milieu zu erwarten ist, von Bedeutung ist,¹⁸⁷ sondern es kommen noch weitere Aushandlungsprozesse im Zuge der Translationsprozesse hinzu. Das Bilden von Sprachgruppen äussert sich dabei als Grenzziehungspraktik (siehe 5.3.3.1. Sammlung und Begrüssung als linguistic boundary-work), was sich mit der Aushandlung von Zugehörigkeiten überlagert, wodurch diese beiden Aspekte einander durchdringen.

Als Gottesdienst mit evangelikaler Ausrichtung kann von «transformational preaching»¹⁸⁸ gesprochen werden. Die Gottesdienste steuern auf ein Bekehrungserlebnis oder zumindest auf ein Transformationserleben als dessen Vorbereitung oder Folge zu. Gemäss Giannoutsou, welche pfingstlich-charismatische¹⁸⁹ Gottesdienste in kleineren und grösseren Settings aus linguistischer Perspektive untersuchte, ist «Transformation» das Hauptziel

187 Vgl. Helmut Ebert: «Sprachspiel der Verkündigung.», in: Alexander Lasch/Wolf-Andreas Liebert (Hg.), Handbuch Sprache und Religion, Berlin, Boston: De Gruyter 2017, S. 312–337, hier S. 316.

188 M. Z. Giannoutsou: Kirchendolmetschen, S. 37, Herv. im Original.

189 Vgl. ebd., S. 30–35. Giannoutsou beruft sich auf die im englischsprachigen wissenschaftlichen Diskurs übliche Abkürzung P/c Christianity, die sowohl pfingstliche als auch charismatische Gruppen umfasst. Vgl. M. Z. Giannoutsou: Kirchendolmetschen,

dieser rhetorischen Gattung. Ihre Konklusion besagt, dass evangelikale Sprechereignisse an Transformation¹⁹⁰ ausgerichtet sind und im Wesentlichen aus diesen drei Elementen bestehen: *Bekehrungserzählungen* und *öffentliche Bekenntnisse* bereiten den *Altarruf* vor.¹⁹¹ Die Gottesdienste der NCF enthalten diese Elemente. Die Predigt und das kurze Anspiel, aber auch die Musik und die Gebete sollen dieses Ereignis einleiten. Interessanterweise ist das Gemeinschaftserlebnis des Mittagessens wie auch andere Teile des «sozialdiakonischen Programmes» (NCF > Interview von Claudia Hoffmann mit Samuel) dem Altarruf und der dazugehörigen Gebetszeit nachgelagert. Dabei ist der Altarruf in der NCF integraler Bestandteil der Gottesdienste, diesem zu folgen ist aber nicht an eine Konversion geknüpft. Der Altarruf mündet in eine Gebetszeit:

«[E]s ist eher nehme ich an eine (5 Sek.) Tradition, die sich bei uns in der Gemeinde etabliert hat, wahrscheinlich auch geprägt vom pfingstlerischen Hintergrund so mit altar call dass man nach vorne gerufen wird um sich selber und den Menschen zu zeigen: <Ich mein es ernst.> Eher vor dem Hintergrund, wobei das jetzt bei uns nicht mehr diesen Aspekt hat. Es geht nicht zwingend drum [...] am Ende könnte jeder nach vorne kommen.» (NCF > Interview von Claudia Hoffmann mit Samuel)

S. 30. Für die NCF kann aufgrund der religionssoziologischen Einordnung (siehe 3.4 New Covenant Fellowship) diese Bezeichnung verwendet werden.

190 Mit Bezug auf Latour stellt auch Ebert die religiöse Rede (und die Verkündigung) im Anschluss unter den Begriff der «Transformation», da es nicht primär um Information gehe, sondern um eine veränderte Lebenssituation und um Handlungsaufforderungen und darum «Personen zum Vorschein zu bringen» (H. Ebert: Sprachspiel der Verkündigung, S. 313), dagegen spricht er in Bezug auf den charismatischen Predigtstil aber eher von Manipulation. Vgl. H. Ebert: Sprachspiel der Verkündigung, S. 321. Das Begriffspaar Transformation und Predigt scheint also vieldeutig zu sein. Ich beziehe mich hier entsprechend meiner Daten auf das Verständnis von Giannoutsou in Bezug auf pfingstlich-charismatische Predigten. Eine vertiefter Diskurs findet sich bei: Manuel Stetter: Die Predigt als Praxis der Veränderung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Homiletik (= V&R Academic, Band 92), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018; Sandra Bils/Thorsten Dietz/Tobias Faix et al. (Hg.): Transformative Homiletik. Jenseits der Kanzel. (M)achtsam predigen in einer sich verändernden Welt (= Interdisziplinäre Studien zur Transformation, Volume 3), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft GmbH 2023.

191 Vgl. M. Z. Giannoutsou: Kirchendolmetschen, S. 73. Vgl. auch NCF > Protokoll 13, 4. Juni 2021.

Auch Michelle beschreibt den Altarruf in der NCF als Element des Gottesdienstes, der einer Segnungshandlung, einer individuellen Fürbitte oder auch einem seelsorgerlichen Gespräch dient:

«Also nicht alle, die nach vorne kommen, sagen: <Ich will jetzt Christ werden.> Nein, sie kommen einfach nach vorne, (.) ja und wollen Gebet, wollen gesegnet werden oder wollen sagen, was sie be/ berührt oder belastet. Familie daheim oder Krankheit (unv.). [...] Das ist etwas, was wir sowieso immer erlebt haben, auch wenn wir sonst mit Leuten reden. Du kannst diskutieren hin und her, aber wenn man fragt am Schluss: <Darfich noch beten für dich?> Die meisten sagen: <Ja, gerne.> Auch wenn man ganz anderer Meinung ist.» (NCF > Interview Claudia Hoffmann mit Michelle)

Entsprechend kann festgehalten werden, dass die hauptsächliche Absicht des Altarrufs in der Begegnung, in religiösen Gesprächen, Seelsorge, Gebeten und in einer Form von Transformation besteht. Ich deute den evangelistischen Charakter der NCF, welcher im sonntäglichen Gottesdienst im Altarruf kulminiert, als eine ganzheitliche und mitunter auch seelsorgerlich-diakonische Mission, die eine Transformation anstrebt, dabei aber auf der Basis eines exklusiven Religionsverständnisses beruht, welche eine Erlösung nur in Christus sieht.

5.4.2.3 Konversion im Asylprozess

Die NCF pflegt gemäss einem Interviewpartner einen «offensiven» Evangelisationsstil (NCF > Interview von Claudia Hoffmann mit Samuel). Das prägt die Wahrnehmung des Gottesdienstes, in dem relativ stark missioniert wird. Sie engagieren sich auch sozial, sehen sich aber zuallererst verpflichtet zur Weitergabe des Glaubens (NCF > Interview Claudia Hoffmann mit Michelle), was für dieses religiöse Milieu als typisch gilt.¹⁹² Im Hinblick auf die evangelistische Aktivität, die nicht nur, aber zumindest teilweise an Menschen mit einer anderen Religionszugehörigkeit als der christlichen gerichtet sind, stellen sich besondere Fragen. Das Thema der Konversion im Asylprozess kam seit 2015 zunehmend in den Fokus und stellt sowohl Politik als auch Kirche vor Herausforderungen und gilt als heikel, sodass die Evangelisch-reformierte Kirche Schweiz (EKS) dazu ein Positionspapier veröffentlicht hat.¹⁹³ Gemäss diesem

192 Vgl. J. Stolz: Hoffnung weitergeben, S. 216.

193 Vgl. F. Mathwig/D. Zaugg: Religiöse Konversion, S. 3.

liegt das Konfliktpotenzial der Konversion von Asylsuchenden darin begründet, dass zwei verschiedene, nicht vereinbare normative Systeme aufeinandertreffen: einerseits die religiöse Identität und damit eine Form von Innerlichkeit, die aber nie nur innerlich ist, sondern auch eine soziale Komponente und Akte von Zugehörigkeit beinhaltet, und andererseits ein juristisches System, das versucht Sachverhalte zu prüfen.¹⁹⁴ Zwischen Kirche und politischer Behörde entsteht dabei folgender Konflikt:

«Die Kirchen haben weder Autorität noch Kompetenz, das Bleiberecht einer Person zu prüfen und zu beurteilen, unabhängig davon, ob diese Person getauft ist. Umgekehrt wird im behördlichen bzw. gerichtlichen Verfahren nicht die Gültigkeit der Taufe eines Flüchtlings überprüft, auf die dieser seinen Bleiberechtsanspruch stützt, da diese Frage in das [...] Selbstverwaltungsrecht der Kirchen fällt.»¹⁹⁵

Das Recht auf Selbstbestimmung – auch auf religiöse Selbstbestimmung – ist in der Schweiz in den Grundrechten verankert. Auf der anderen Seite stehen konvertierte Asylsuchende immer unter dem Verdacht, die Konversion aus sogenannten «asyltaktischem Kalkül»¹⁹⁶ zu «missbrauchen», um einen positiven Entscheid oder eine vorläufige Aufnahme zu erwirken, wenn anderweitig keine asylrechtlich gültigen Fluchtgründe geltend gemacht werden können. Die Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft garantiert die Religionsfreiheit und als Vertragsstaat der Genfer Flüchtlingskonvention erkennt die Schweiz Verfolgung aus Gründen der Religion als Fluchtgrund an.¹⁹⁷ Allerdings wird dabei unterschieden, ob die Religion ein Vor- oder Nachfluchtgrund ist. Bei letzterem erfolgt die Konversion während oder nach der Flucht. Letzterer zählt zu den subjektiven Nachfluchtgründen und ist damit nicht mit einem Anspruch auf Asyl verbunden, allenfalls aber mit der Anerkennung von Flüchtlingseigenschaften oder einer Schutzberechtigung aufgrund des Abschiebeverbots.¹⁹⁸ Im Zusammenhang mit der komplexen Ausgangslage folgert die Publikation der EKS, dass von einer öffentlichen

194 Vgl. ebd., S. 4.

195 Henning Theißen/Knud H. Boysen (Hg.): *Integration und Konversion. Tausen muslimischer Flüchtlinge als Herausforderung für Kirchen und Gesellschaft*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2021, S. 18–19.

196 F. Mathwig/D. Zaugg: *Religiöse Konversion*, S. 26.

197 Vgl. ebd., S. 13.

198 Vgl. ebd., S. 18.

Bekundung der Konversion Abstand genommen werden soll, da dies eine Selbstgefährdung, aber keine zwingenden Gründe für die Anerkennung als Flüchtling darstellt:

«Die im Asylgesetz profilierte politische Unterscheidung zwischen Vor- und Nachfluchtgründen kollidiert mit den Fundamenten des völkerrechtlichen Flüchtlingsschutzes. Die asylrechtliche Differenzierung betrifft die Frage, *warum* eine Person in die Schweiz geflohen ist. Das internationale Flüchtlingsrecht reagiert dagegen auf die Frage, *ob* eine Person im Zufluchtsland Schutzansprüche geltend machen kann und nicht abgeschoben werden darf.»¹⁹⁹

Die Gründe für eine Konversion sind sehr komplex, lassen sich weder so noch so deutlich zuordnen und sind juristisch ohnehin kaum überprüfbar. Konversionen und allfällig folgende Taufen können auch Ausdruck von Integrationsbemühungen, dem Wunsch nach Neuanfang oder Selbstbestimmung sein und sind dabei sehr individuell und vielfältig und selten eindeutig als das eine oder andere zu bestimmen.²⁰⁰

Mit dieser Ausgangslage begeben sich Kirchen, die mit nicht christlichen Asylsuchenden Kontakt pflegen, auf ein schwieriges Terrain. Im Zusammenhang mit der NCF traf ich vor allem auf Konvertit:innen, die während ihrer oft mehrjährigen Flucht mit Kirchen in Kontakt kamen, konvertiert sind und sich dann in Basel der NCF angeschlossen haben. In der NCF lassen sie sich dann teilweise taufen. Über den Zeitpunkt der Taufe wird in der Gemeindeleitung kontrovers diskutiert (vgl. NCF > Interview mit Claudio; NCF > Interview Claudia Hoffmann mit Michelle). Eine einzelne Gemeinde ist also gemäss vieler dieser Erzählungen nur ein Glied in einer Kette. Die NCF berichtet von grossem Interesse am Christentum (vgl. NCF > Interview Claudia Hoffmann mit Michelle) und schliesst sich damit einem Narrativ an, das auch von anderen Befürwortenden der Proselytisierung formuliert wird. Thomas Schirrmacher beschreibt ein Interesse an der christlichen Religion, was seiner Meinung nach nicht allein mit Missionstätigkeiten auf evangelikaler Seite zu er-

199 Ebd., S. 20, Herv. im Original.

200 Eine detaillierte Aufarbeitung der verschiedenen Situationen im Zusammenhang mit Konversionen und Taufen im Asylprozess ist nicht Teil dieser Arbeit. Eine Darlegung der Bedingungen der Konversionsprüfung im Rahmen des Asylprozesses in der Schweiz kann der Publikation der Evangelischen Kirche Schweiz (EKS) entnommen werden. Siehe: ebd.

klären sei.²⁰¹ Er verbindet diese Beobachtung mit einer grundsätzlichen Zunahme von Konversionen aufgrund der Globalisierung und damit den zunehmenden Möglichkeiten, die Religion zu wechseln bzw. der Möglichkeit, religionsfrei zu sein. Der Prozentsatz derjenigen Menschen, die ihre Religion wechseln, steige generell zunehmend. Oft geht das auch auf Kosten der kleineren Religionen und zu Gunsten der sogenannten Weltreligionen. Die grosse Nähe zwischen Christentum und Islam aufgrund des Monotheismus würde den Wechsel hier besonders interessant machen, lautet die These.²⁰² Seine Begründung vernachlässigt und ignoriert, dass ein Religionswechsel mit einer Dominanz der Mehrheitsgesellschaft verbunden sein kann. So kann beispielsweise im Schweizer Kontext aufgrund von islamophobischen Tendenzen und Diskriminierung von muslimischen Menschen eine Konversion gefördert werden. Die Evangelisierung von Menschen, die von Prekarität betroffen sind, zieht somit bewusst oder unbewusst auch einen Nutzen aus gesellschaftlichen Strukturen und erscheint daher mindestens fragwürdig.

Aus juristischer Perspektive gilt aufgrund der Religions- und Weltanschauungsfreiheit lediglich, dass ein Glaubenswechsel nicht durch «Zwang, Täuschung, Betrug oder Bestechung»²⁰³ herbeigeführt werden solle. Für die NCF kann also zunächst festgehalten werden, dass sie transparent und ohne Täuschung zu Gottesdiensten einladen.²⁰⁴

201 «Wäre diese Taufwelle das Ergebnis von Missionsarbeit hier in Deutschland, würden die Taufen weit überwiegend in Gemeinden stattfinden, die unter Muslimen missionieren und das für richtig und wichtig halten, nicht aber in Kirchen, die entweder gar nicht missionieren oder das für schwierig oder falsch halten.» Thomas Schirmacher: «Konversion und Asylfragen. Grundsätzliche Überlegungen», in: Carsten Polanz/Christof Sauer/Heiko Wenzel (Hg.), *Begegnungen und Herausforderungen. Christliches Zeugnis im Kontext des Islam*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2020, S. 171–188, hier S. 172.

202 Vgl. ebd., S. 176, NCF > Protokoll, 4. Oktober 2020. Fraglich scheint mir die Begründung, die Schirmacher ins Feld führt, nämlich die Gewalt durch den Islam (vgl. S. 177). Hier handelt es sich meiner Ansicht nach um eine Vereinfachung und eine differenzierte und historische Aufarbeitung wäre notwendig.

203 Vgl. Christof Sauer: «Glaubenswechsel – Religionsfreiheit – Verfolgung. Gegenwärtige missiologische Perspektiven zu Konvertiten aus dem Islam im Überblick», in: Carsten Polanz/Christof Sauer/Heiko Wenzel (Hg.), *Begegnungen und Herausforderungen. Christliches Zeugnis im Kontext des Islam*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2020, S. 127–141, hier S. 128.

204 Stolz verweist darauf, dass insbesondere auch bei der im evangelikalen freikirchlichen Milieu üblichen Freundschaftsmision diese Transparenz von Relevanz sein kann. Zum

«[W]ir möchten nicht verstecken, ich habe das nicht gern, wenn christliche Gemeinden einfach (...) versteckt etwas machen. Das ist nicht ehrlich, finde ich. (...) Man landet ein für irgendetwas und dann einfach dahinter (..) findet man das Evangelium, oder.» (NCF > Interview mit Bert)

Trotz dieser Transparenz erscheint es sehr komplex, die Grenzen dieser «Täuschung» oder «Bestechung» auszuloten. Auch wenn die NCF keine Vorteile aufgrund einer Konversion in Aussicht stellt, kann trotzdem davon ausgegangen werden, dass das Streben nach Ankommen in der Schweiz und Zugehörigkeit motivierend wirken kann. Dass dies ein sehr diffuses Verhältnis sein kann, spiegelt sich in den Ausführungen von Nima, der heute Mitglied in einer anderen Gemeinde ist. Er schildert den Prozess seiner Taufe und berichtet zunächst von seiner grossen Dankbarkeit der NCF gegenüber. Ein Mitglied der Gemeinde hat ihn an einem eiskalten Weihnachtstag vor den verschlossenen Türen des damaligen Empfangs- und Verfahrenszentrum (heute Bundesasylzentrum) «aufgelesen» und ihn so vor einem Wochenende in der Kälte gerettet. In der Folge hat er in der NCF eine Art Familienersatz gefunden.

«[A]lso so, (..) spüren, dass es dort ist abends willkommen (..) und der andere ist wie, ja, ich weiss nicht, (..) [...] und irgendwann nach drei Monaten haben sie gefragt, ob ich dann taufen will da so die/ Und das (..) ich habe irgendwie nicht Nein sagen können und das war, ist mein Fehler. Ich berue, bereue mich nicht, dass ich taufen lassen habe und, aber es war es war zu früh [...] wieso habe ich nicht Nein gesagt? Ich könnte sagen ich warte, wir warten. Ich habe irgendwie, sie haben viel viel zu viel für mich gemacht oder, man [...] okay, ich durfte bei ihnen schlafen, ich durfte (..) da mit den mit denen [...] spielen, mit denen als Familie dort. [...] Habe ich das Gefühl gehabt, dass dann quasi okay, die haben für mich gemacht und ich tu dann quasi durch das Ja-Sagen, tue ich vielleicht ihnen etwas (..) und so kann ich es (..) ja, zurückgeben oder so. Das habe ich das Gefühl gehabt. (..) Also nichts/ (...) Ja.» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Nima)

Beispiel dann, wenn eine Freundschaft geschlossen oder intensiviert wird mit dem Ziel, die andere Person zu bekehren, ohne dies konsequent offenzulegen. Damit wird das Motiv der Freundschaft vorgetäuscht. Stolz weist aber darauf hin, dass es aus der Innenperspektive, die auf einer Theologie beruht, die eine Bekehrung für einen jenseitigen Bezug für relevant halten, dies durchaus als ethisch gelten kann. Vgl. J. Stolz: Hoffnung weitergeben, 226; 229–231; 235–236.

Hier kann also, auch wenn die Anfrage der Taufe²⁰⁵ mit keinerlei Zwang und keinem Versprechen von Vorteilen verbunden war, dennoch durch die Bindungswirkung eine Gewaltförmigkeit entstehen (siehe 6.3.3 Gabe als Bündnis: Risiko und Vertrauen). Somit spielen Dankbarkeit für erhaltene Hilfe sowie der Wunsch nach Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe und Inklusion in die Schweizer Gesellschaft der Evangelisationspraxis in die Karten und begünstigen einen Religionswechsel.

Im Zusammenhang von Konversionen im Asylprozess gilt es zudem auch die Gefährdung durch den Religionswechsel zu bedenken. Die NCF scheint sich der Gefährdung und der Ambivalenz von Asylsuchenden im Fall einer Konversion bewusst zu sein.²⁰⁶ Hier ist auch ein besonderes Interesse am Thema der «verfolgten Christ:innen» relevant. Für die Gemeinde gehört Verfolgung aufgrund des Bekenntnisses zum christlichen Glauben dazu und sie ist aktiv mit entsprechenden Netzwerken in Kontakt. Die Zuwendung zu dieser Menschengruppe liegt also auch in der Theologie begründet, die eine besondere Affinität zum Thema der Verfolgung aufgrund von Religion aufweist – und dies nicht nur in Bezug auf das Christentum. Im Sinne einer Theologie, die sich in einem eher dualistischen Weltbild bewegt, ist dies als Konsequenz der Jesus-Nachfolge zu verstehen. Allerdings besteht so auch die Tendenz einer Romanisierung, die strukturelle und politische Aspekte in den Hintergrund treten lässt. Andererseits klären sie Asylsuchende, die bei ihnen die Gottesdienste besuchen und konvertieren wollen, darüber auf, dass eine Konversion gegenüber den Behörden keinen Vorteil verschafft. Gleichzeitig ist ihnen bewusst, dass die Erwartung, eine Konversion könne als Grund für ein Bleiberecht verwendet werden, besteht. Claudio sagt dazu:

205 Die Überzeugung für die Notwendigkeit einer Konversion überwiegt für sie, nicht aber die Notwendigkeit einer Taufe: «Ja, das kann ich mir vorstellen, dass das schon auch eine Hilfe ist für den Glauben, also für den persönlichen Weg als Christ. (...) Aber jetzt in Bezug auf das Heil, glaube ich nicht, dass das (.) dass tatsächlich ein Heil, jetzt von Gott aus gesehen, dass das (.) eine Bedeutung hat.» (NCF > Interview mit Claudio)

206 Michelle sagt: «Oder Idris, weisst du der, der sich hat taufen lassen, der so verunstatet ist, der musste jetzt zurück nach Deutschland, er ist ein Dublin-Fall. Also return (unv.). Und er hat mir jetzt am Sonntag auch gesagt: «Weisst du, es hat so viele [...], die mich immer wieder bedrohen dort, in Deutschland mit dem Tod bedrohen», weil er die Religion gewechselt hat. Das ist halt für viele auch noch etwas zum Bedenken. Es ist hart, ja.» (NCF > Interview Claudia Hoffmann mit Michelle)

«Es hat es auch schon gegeben, dass wir jemandem (.) gesagt haben: <Nein, komm, warte noch.> (.) Um auch zu sehen, welche Schritte, welche Entwicklung macht die Person. (...) Aber ganz ausschliessen kann man es nicht. Und wenn jemand das dann doch aus dieser Motivation dann tut, dann ist das seine Verantwortung.» (NCF > Interview mit Claudio)

Im Folgenden soll nun dargestellt werden, wie insbesondere durch die Übersetzungspraxis die Positionierung von Konvertierten in der NCF gestaltet wird. Wenn nun also die Praxis der Evangelisation von Menschen in prekären Lebensbedingungen als kritisch eingeschätzt werden muss, zeigt sich anhand der folgenden Porträtierung gleichwohl, dass auch die aktive und sinnsuchende Beteiligung der Individuen von Bedeutung ist.²⁰⁷

5.4.2.4 Übersetzer:innen als Grenzgänger:innen

Bei den Versammlungen der NCF sind zahlreiche Menschen anwesend, die auf Übersetzung angewiesen sind: Menschen im und nach dem Asylprozess sowie Armutsreisende aus EU-Ländern. Bemerkenswert an den Translationspraktiken der NCF ist auch die Wahl der übersetzenden Personen. Giannoutsou beschreibt in Bezug auf die sprachliche Gestaltung von charismatisch-pfingstlichen Gottesdiensten folgende Kriterien: Glaube und Berufung, Rollendurchlässigkeit (d. h. hauptsächlich Prediger:innen übersetzen), Diversität, Engagement, Zugehörigkeit, Status.²⁰⁸ Diese sind bei der NCF nur für einen kleineren Teil der übersetzenden Personen zu behaupten. Während Personen aus dem engeren Gemeindeumfeld regelmässig übersetzen, gibt es ebenso häufig Personen, die übersetzen, ohne diese Kriterien zu erfüllen, zum Beispiel auch Menschen, die einer anderen Religion angehören oder Erstbesuchende sind. Das einzige Kriterium ist hier die Möglichkeit, die gefragte Sprache zu sprechen und eine der anderen zu verstehen (mindestens rezeptiver Sprachgebrauch) und die Bereitschaft, diese Aufgabe zu übernehmen.

Im Sinne des *translanguaging* sind besonders individuelle Biografien von Relevanz, weil sie Vieldeutigkeit aufzeigen können, wobei kein Beispiel für alle stehen kann, sondern jede biografische Entwicklung besonders ist und sowohl von individuellen Ereignissen, religiösen Erfahrungen als auch sozialen und

207 Vgl. C. Morgenthaler: Konversion, S. 44.

208 Vgl. M. Z. Giannoutsou: Kirchendolmetschen, S. 275–277.

juristischen Faktoren geprägt ist.²⁰⁹ Daher wird im Folgenden ein Übersetzer näher vorgestellt.

Andreas²¹⁰ ist gemäss seinem Bericht im Verlaufe seiner Flucht aus dem Iran in die Schweiz u. a. über Griechenland und die Türkei zum Christentum konvertiert und hat sich in Basel der NCF angeschlossen. Dort wurde er dann zu einem aktiven Mitglied, das sich vor allem aufgrund seiner hohen sprachlichen Kompetenz rasch als Übersetzer eignete. Konversion und Sprachkompetenz scheinen bei ihm genuin verbunden zu sein. Bereits im Land seiner Kindheit und Jugend hat er sich unter anderem aufgrund autodidaktischen Lernens als Dolmetscher betätigt. Deshalb wurde er in Griechenland von kirchlichen Institutionen als Übersetzer angefragt. Er berichtet von Griechenland und den schwierigen Umständen (vgl. NCF > Interview mit Andreas) sowie den dort entstandenen Kontakten mit einer (oder evtl. auch mehreren) Kirche(n). Er beschreibt die Hilfe der Kirchen mit Kleidung und Essen und dass er aufgrund seiner Englischkenntnisse bald als «Dolmetscher» angefragt wurde:

«Es gibt eine Organisation, die helfen. Ich will auch mithelfen, den anderen Leuten. Dann, dann habe ich gedacht, es ist die Kirche, die geben diese Hilfe zu de/ zu den anderen Leuten. Dann habe ich, habe ich beschlossen, dass: ›Ja, ich helfe in der Kirche‹. Ich habe in der Kirche geholfen. (...) Am Anfang war, war, war ich mit Putzen, war mit Aufräumen, Waschen und alles. Dann war meine englische Sprache war, war ziemlich okay, also Englisch gut, dann konnte ich als Übersetzer, Dolmetscher in der Kirche arb/ in der Kirche helfen. Die Leute, die Migranten waren, die Flüchtlinge waren in Griechenland, konnte ich eine Brücke bilden zwischen Migrantinnen und Kirche und übersetzen». (NCF > Interview mit Andreas)

Weiters beschreibt er, wie durch diese Übersetzungstätigkeit auch sein Interesse für «dieses Buch» (die Bibel) und «Jesus» geweckt wurde; wie er begann, sich mit ihnen zu beschäftigen und wie er dann in der Schweiz an dieser Erfahrung anknüpfen wollte:

209 Vgl. C. Morgenthaler: Konversion, 45; 52.

210 Andreas stellt sich mir zunächst mit einem anderen Namen vor, als auf seinen Ausweispapieren steht. Der Name, mit dem er sich vorstellt, ist gebräuchlich in Europa, christlich geprägt und sei einfacher auszusprechen. Die Bedeutung dieses gewählten Namens symbolisiert für ihn Stärke. Entsprechend wurde das Pseudonym gewählt.

«Und dann habe ich in Griechenland gut mich, gut, ein gutes Leben durch Hilfe von Kirche gehabt. Dann das Gleiche versuche ich auch hier aufzubauen.» (NCF > Interview mit Andreas)

In Basel suchte er nach Möglichkeiten, sich schnell zu integrieren und die deutsche Sprache zu erlernen. Für ihn ist der Besuch der Gemeinde sehr stark an das Erlernen der Sprache und an die Integration gebunden. Er beschreibt, wie schwer es ihm am Anfang gefallen sei, Deutsch zu lernen, weil ihm die Sprachgemeinschaft gefehlt habe, er diese jedoch in der Gemeinde gefunden hatte:

«Fehlte mir, ja. Ich fehlte mir damals (.) eine soziale Kontakt. Wo kann ich gehen, wie kann ich gehen? Ich ha/ ich kenne keine Person, ich habe keine Freunde, keine (.) Bekannte, keine nichts. (4 Sek.) Auch nach die Sprach/ diese zwei. Und das war (.) fast Anfang Corona-Zeiten, Corona vor zwei Jahren. Und dann habe ich gedacht, wie kann ich die Sprache lernen, wenn die Schule s/ alles zu sind und die Kurs, gibt es keine Kursangebot, gibt es. Wenn ich zuhause, (..) wenn ich zuhause etwas lerne, dann wenn ich eine Frage wegen der Sprache habe, wem soll ich fragen? Auf der Strasse konnte / wollte ich auch die, die Leute ansprechen: «Sie sprechen Deutsch, können sie bitte mich, mir sagen, was die Antwort für diese Grammatikproblem ist?» So, die Sprache (..) ich habe einfach versucht, mit den Leuten auf die Sprache / eh auf die, auf die Strasse ins in Ges/ ins Gespräch zu kommen. Aber, das hat auch nicht geklappt, weil die Leute haben Distanz gehabt wegen Corona.» (NCF > Interview mit Andreas)

Er suchte hier nach kulturellem Wissen, verbesserten Deutschkenntnissen mit Blick auf Bildung und Karriere als auch nach sozialen Kontakten. Es zeigt sich, dass sich in seiner Biografie Mission und Translationstätigkeit immer wieder verbinden.

In der Konversionsforschung wurde vor allem das Alter der Adoleszenz beachtet, da hier besonders viele Konversionen zu verzeichnen sind. Christoph Morgenthaler begründet dies mit der menschlichen Suche nach Ziel und Orientierung im Leben, die vor allem in einer Phase der Verunsicherung in jenem Lebensabschnitt virulent wird.²¹¹ Es erscheint also vor diesem Hintergrund

211 Vgl. Christoph Morgenthaler: «Identität und Konversion im Lebenslauf. Vergleich und Fazit zu Teil I», in: Christine Lienemann-Perrin/Wolfgang Lienemann (Hg.), Religiöse Grenzüberschreitungen. Crossing religious borders. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel, Wiesbaden: Harrassowitz 2012, S. 193–209, hier S. 42.

nicht erstaunlich, dass auch die äusserst verunsichernde Phase einer Flucht und/oder eines Asylprozesses den Nährboden für Konversionen bildet. Damit sind natürlich auch die asymmetrischen Verhältnisse angesprochen, da Menschen in dieser Phase besonders vulnerabel sind. Gleichzeitig ist Mobilität als selbstbestimmter Akt zu betrachten.²¹² Andreas berichtet, wie er diese Phase der Orientierungslosigkeit bewusst und aktiv gestaltete. Er kritisiert dabei auch, dass «der Staat» (die Behörden, die den Asylprozess gestalten) die Bedürfnisse nach Orientierung nicht erfülle und der Eingang in die Schweizer Gesellschaft nicht einfach sei, zumal seine Ankunft in Basel ungefähr in die Zeit der Covid-19-Pandemie fiel. Ein wichtiger Schritt bilden auch die sozialen Beziehungen und Affizierungen²¹³, welche Gefühle von Zugehörigkeit auslösen. Andreas spricht davon, dass er in der NCF eine Art Familienersatz gefunden habe. Seine Konversion war zwar schon zuvor in Griechenland erfolgt, dennoch kann davon ausgegangen werden, dass sich durch die soziale Bindung in der NCF und durch die damit verbundenen Gefühle von Zugehörigkeit auch seine Zugehörigkeit zum christlichen Milieu gefestigt hat.

Andreas übernimmt gewisse Positionen der NCF, etwa in Bezug auf den Absolutheitsanspruch des Christentums:

«Das heisst, alte Gedanken, was sie gehabt aus Hinter/ aus muslimische Hintergrund, im Iran, Afghanistan, da habe ich auch gehabt. Und diese Gedanken man muss wegmachen. Man muss von diesen Gedanken sich loslassen und einen neuen Gedanken eine christliche (.) christliche Gedanken haben. Ich meine (..) sie müssen sich (.) sich (.) mit (den?) Christ verbinden.» (NFC > Interview mit Andreas)

Insgesamt wird also deutlich, in welchen verschiedenen und komplexen Dimensionen sich Konversion abspielt und dabei von zahlreichen Faktoren geprägt ist – vor allem wenn sie als Sozialisierung in einer christlichen Gemeinschaft verstanden wird. Dabei kann aber durchaus von einem selbstbestimmten Zugang ausgegangen werden. Morgenthaler verweist auf das Konzept der *kulturellen Navigation*, welches aus postkolonialen Studien bekannt ist und auf Konversionsprozesse angewendet werden kann. Konver-

212 Morgenthaler fasst zusammen: «Es handelt sich nicht um schwache, suggestible, primär durch persönliche Konflikte gezeichnete Menschen. Konvertiten werden vielmehr als kompetente, sich aktiv auf Veränderung, Intensivierung und die Klärung religiöser Einstellungen hin bewegend Personen portraitiert.» Ebd., S. 195.

213 Vgl. A. Bieler: *Conviviality in Contexts of Religious Plurality*, S. 33–37. Siehe auch 1.3.2 *Doing conviviality*.

tierte zeigen sich demnach als Navigierende zwischen religiösen Welten. Sie suchen sich ihre eigene Spur in einem Dazwischen:

«Sie erscheinen in den Studien als Grenzgänger, die sich an den Zwischenräumen gängiger sozialer Klassifikationen und diskursiver Grenzziehungen bewegen, als Übersetzer, Vermittler und Brückenbauer zwischen Kulturen und religiösen Loyalitäten, als «spirituelle Wanderer» und «Zweiheimische», die sich entweder zwischen die Stühle, meist aber auf einen dritten Stuhl setzten und essentialistische Konstruktionen kultureller und religiöser Identität abwerfen.»²¹⁴

Diese Überlegungen können verknüpft werden mit Konzepten, die übersetzende Personen als «Brückenpersonen» verstehen, die «separate, bounded languages and cultures as invisible conduits»²¹⁵ überbrücken. Im Sinne des *translanguaging*-Ansatzes ist deren Aufgabe aber als aktive und komplexe Praxis zu sehen, die an der Herstellung von Bedeutung und sozialer Interaktion wesentlich beteiligt ist. Dies ist anschlussfähig für Daniel Wranas «Ethik des Übersetzens», mit welcher er für eine Thematisierung der Positionalität anhand der Analyse von Translationsarrangements plädiert. Er zeigt in einem kurzen Gang durch die neuere Geschichte des Übersetzungsdiskurses (v. a. Benjamin, Derrida und Bhabha), dass die «Ethik des Übersetzens» traditionell im Spannungsfeld von «Treue» gegenüber dem «Original» und der «Schuld» der Übersetzer:innen angesichts dessen Unübersetzbarkeit verhandelt wurde.²¹⁶ Wrana plädiert dafür, den Übersetzungsdiskurs stattdessen unter dem Aspekt der

214 C. Morgenthaler: Identität und Konversion im Lebenslauf, S. 196.

215 A. J. Runcieman: Proposal for a «Translanguaging Space», S. 141.

216 Derrida etwa greift die Argumentation aus Sicht des Dekonstruktivismus auf und knüpft die «irreduzible Andersheit des Originals» (Daniel Wrana: «Der ethische Einsatz des Übersetzens», in: Jörg Dinkelaker (Hg.), Differenz – Übersetzung – Teilhabe. Konzeptionelle und empirische Explorationen, Bielefeld: transcript Verlag 2023, S. 45–96, hier S. 52) an seine Interpretation des Mythos von Babel. Die Hybris des Menschen, Gott gleich werden zu wollen in Gestalt des Turmes, führe zur Strafe der sprachlichen (und kulturellen) Differenz. Die Tätigkeit des Übersetzens ist dann Versöhnungsarbeit und Wiedergutmachung dieser Schuld. Derrida führt weiter aus, dass die Wahrheit des Originals – im Sinne des Dekonstruktivismus – gar nie erfasst werden kann und damit immer wieder ein neues Original entsteht, wodurch im Übersetzen immer wieder «Schulden» entstehen. Vgl. D. Wrana: Der ethische Einsatz des Übersetzens, S. 52–58. Siehe auch: Alfred Hirsch (Hg.): Übersetzung und Dekonstruktion (= Edition Suhrkamp, 1897 = N.F. 897 Aesthetica), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997.

Positionalisierung zu betrachten. Übersetzer:innen bewegen sich stets zwischen den beiden Welten und nehmen dabei ihre eigene Position ein.

«Hinzu kommt, dass die Übersetzung oft nicht einfach von Positionen der einen oder anderen Seite vollzogen werden kann, sondern von der Übersetzer*in fordert, eine Position im «Zwischen» einzunehmen. Die Übersetzer*in wird dadurch zu einer Personifikation der Differenz und selbst wenn sie mit einer der beiden Seiten koalitiert, ist sie doch immer zwischen beide Seiten eingespannt.»²¹⁷

In der Position des «Zwischen» übernimmt Andreas gewisse Vorstellungen, zum Beispiel ein exklusives Verständnis und den eines Vorrangs des christlichen Glaubens gegenüber anderen. Als ich Andreas bei einem meiner ersten Besuche in der NCF kennenlernte, war er seit einem Jahr in der Schweiz und besuchte seit vier Monaten die NCF. Er erzählt mir, dass er die Anlässe der NCF besuche, um Deutsch zu lernen. Ich notierte in meinem Protokoll:

«Er zeigt mir seinen Schreibblock, auf dem ein Briefentwurf mit Korrekturanmerkungen zu erkennen ist. Übermorgen sei seine B1-Prüfung. Aber nun habe er genug von sich erzählt, jetzt sei ich an der Reihe. Ich stelle mich kurz vor und berichte von meiner Studie, die mich in diese Gemeinde führt. Er fragt mich mit Bezug zu meinem Projekt, ob ich auch über andere Religionen etwas gelernt habe, denn diese würden auch gute Dinge sagen. Er sei früher Moslem gewesen. Ich frage ihn, wo er mit dem Christentum und der Kirche in Kontakt gekommen sei. In Griechenland, antwortet er.» (NCF > Protokoll 2)

Als ich Andreas gut ein Jahr später interviewe, scheint er seine Ansichten geändert zu haben. Während er bei diesem ersten Zusammentreffen, bei welchem er noch neu in der Gemeinde war, gemäss meiner Wahrnehmung positiv über den muslimischen Glauben gesprochen hatte, äussert er sich nun eher distanziert und stellt das Christentum als bevorzugte Religion dar. Gleichzeitig bietet er auch andere Erklärungsmodelle über das menschliche Zusammenleben:

217 D. Wraza: Der ethische Einsatz des Übersetzens, S. 63. Wraza zeichnet dazu die Rolle der Übersetzerin Malinche bei der kolonialen Eroberung des Aztekenreiches sowie deren Rezeptionsgeschichte nach. Als Sprachrohr, «la lengua», wurde sie zum Instrument der Conquista, hatte aber gleichzeitig ein hohes Ansehen bei den Mexica.

«Eigentlich die Situation in Afghanistan ist leider gar nicht einfach [...]. Und die Leute wollen einfach ein, ein normales Leben führen. Und mit jetzige Situation können sie nicht. Wenn sie nicht finden zum Essen, zum / wenn sie kein Arbeit haben, wenn sie nicht, nicht genug haben zum Leben, dann versucht jede Person, egal ob du in der Schweiz bist oder in Afghanistan, wenn du hungrig hast, suchst du immer nach etwas. Wenn du Hunger bist, wenn du Durst hast., man sucht immer etwas. (.) Und in Afghanistan ist leider die Situation nicht gut [...] ich habe immer noch die Hoffnung [...], dass alle Leute genau wie in der Schweiz, egal aus welcher Religion, welche Hautfarbe, welche Sprache, welche Nationalität, (..) in Afghanistan können in Frieden leben.» (NCF > Interview mit Andreas)

Hier äussert Andreas eine grundsätzliche Hoffnung für alle Menschen unabhängig ihrer religiösen Zugehörigkeit: der Wunsch nach einem Leben in Freiheit, Sicherheit und ohne Armut. Dies scheint sein wichtigstes Anliegen zu sein. Als Übersetzer bringt er zudem seine eigene Position ein und adaptiert das in der Predigt Gehörte:

«Jesus Christus ist die Liebe, die wahre Liebe.» Ich sage: «Gott ist wahre Liebe.» Egal, weil/». (NCF > Interview mit Andreas)

Andreas trägt hier in seine Übersetzung ein eher universelles Gottesbild ein, indem er für Jesus Christus den universelleren und den für die monotheistischen Religionen geteilten Begriff *Gott* (entsprechend in der Übersetzung dann auf Farsi oder Arabisch) wählt. Es zeigt sich, dass Andreas beim Übersetzen auch Deutungsmacht einnimmt.

Andreas formuliert mir gegenüber zudem seine Anliegen für das Schweizer Asylsystem (vgl. NCF > Interview mit Andreas). Damit benennt er gewissermassen das, was bei ihm selbst durch die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde stattgefunden hat als idealen Weg der Integration, welche seiner Meinung nach das wichtigste Ziel des Asylprozesses ist.

Das Verhältnis zwischen den Religionen kann mit Otto Pesch so verstanden werden:

«Es «gibt», wenn überhaupt nur den «einen Gott», von dem Mose, Mohammed, andere und eben auch Jesus uns ein bestimmtes Bild, eine transzendente Wirklichkeit «mit Eigenschaften» vor Augen stellen. Der interreligiöse Dialog vergleicht diese Bilder der göttlichen Wirklichkeit und ihre Folgen für das

menschliche Leben, er diskutiert nicht die Wahl zwischen unterscheidbaren Gegenständen der religiösen Hinwendung.»²¹⁸

Andreas hat also, auch wenn er im Zuge seiner Beheimatung in der NCF den christlichen Glauben angenommen und dementsprechend seine religiöse Sprache adaptiert hat, diesen Zugang zu der einen «transzendenten Wirklichkeit» erhalten. Interessant ist, dass dieser Prozess mit dem Spracherwerb und der Integration aufs Engste verknüpft ist.

Dies spielt sich vor dem Hintergrund ab, dass die *Gesellschaft* als ein Ganzes oder eine Einheit gesehen wird, zu welcher gewisse Personen als nicht zugehörig erachtet werden, welche sich folglich integrieren müssen, während andere einen Dispens von dieser Integrationspflicht erhalten. Willem Schinkel beschreibt am Beispiel der Niederlande:

«This occurs on the one hand because «autochthonous Dutch» are given a dispensation of integration, so their lack of interethnic contacts is of no consequence to them. Moreover, they are also given a dispensation of ethnicity, i.e. they are rendered ethnically «neutral» in a conceptual move that relegates «ethnicity» to all categories of otherness. On the other hand, this occurs because what integration researchers are actually interested in are not «interethnic contacts», but contacts of members «ethnic minorities» with members of the neutral category, i.e. with «autochthonous Dutch».»²¹⁹

So lässt sich sagen, dass die Pflicht zur Integration ungleich verteilt ist und dadurch die Integration *aller* quasi verhindert. Christliche Gemeinden, die prekariätsbetroffene Menschen adressieren, bilden hier eine Nische. Das führt wiederum dazu, dass koloniale Strukturen des politischen Systems mit Missionspraktiken von christlichen Gemeinden interagieren. Dass asymmetrische

218 Otto H. Pesch: «Der Gott Jesu Christi. Ein Versuch zur Frage nach christlichen Kriterien im interreligiösen Dialog», in: Michael Biehl (Hg.), Gottesgabe. Vom Geben und Nehmen im Kontext gelebter Religion; Festschrift zum 65. Geburtstag von Theodor Ahrens, Frankfurt am Main: Lembeck 2005, S. 497–510, hier S. 502.

219 W. Schinkel: Against «Immigrant Integration», S. 6. Schinkel beschreibt auch das Kriterium von Säkularität und Religiosität. Weiße wiederum thematisiert, inwiefern die Religionszugehörigkeit von Minderheiten als «Stigma» oder «Potenzial» wahrgenommen wird. Vgl. Weiße Wolfram: «Dialog zwischen den Religionen. Möglichkeiten und Grenzen», in: Michael Biehl (Hg.), Gottesgabe. Vom Geben und Nehmen im Kontext gelebter Religion; Festschrift zum 65. Geburtstag von Theodor Ahrens, Frankfurt am Main: Lembeck 2005, S. 529–545.

Positionierungen Konversionen begünstigen, wird längst und zu Recht diskutiert. Eine kritische Sicht auf eine Gesellschaft, die solche Verhältnisse überhaupt produziert, scheint dagegen erst ansatzweise vorhanden zu sein.

5.4.3 Illich Revisited I: «The Eloquence of Silence»

Ich kehre hier nochmals zu demjenigen Theologen zurück, der einen wesentlichen Anstoss für die Entwicklung des Konzeptes der Konvivialität gegeben hat. Illich beschäftigte sich ausführlich mit Mission in asymmetrischen Verhältnissen und formulierte unter anderem aufgrund dieser Erfahrung in einer Art Ausbildungszentrum für Missionar:innen in Cuernavaca sein Programm «Tools of Conviviality» (siehe 1.3.1 Überblick).

Illich schreibt zudem inspiriert durch eine vorangehende Phase als Vize-Rektor an der *Catholic University of Puerto Rico*, an welcher sein Auftrag darin bestand «to prepare people for work in the Spanish ghettos»²²⁰. Es handelt sich vornehmlich um die Ausbildung von Priestern aber auch anderen Menschen für die innere Mission im Kontext von katholischen, Spanisch sprechenden Minderheiten in urbanen Räumen in den USA. Dabei spielte die Erlernung der spanischen Sprache eine grosse Rolle. Davon entfaltet Illich ein besonderes Verständnis. Er beschreibt das gegenseitige Beibringen von Sprachen als eine gegenseitige Gabe, die hauptsächlich im Erlernen von Pausen und Rhythmen besteht, ein Erlernen eines Systems der Stille statt eines Systems des Klangs.²²¹ Er beschreibt eine «missionary silence»²²², worunter er im Wesentlichen Folgendes versteht: das Zuhören, das Meditieren des (von Gott) Gehörten, Erfahrung von Leere, Erfahrung von Stille als Symbol für das Geheimnis des Todes, Zeugenschaft durch Stille und Stille als gegenseitige Gabe. Er beschreibt die Stille als den Ort, aus dem die Wörter erwachsen.²²³ Stille wird als universelle Kommunikationsform beschrieben, die keinen Akzent trägt und darüber Menschen verbindet.²²⁴ Illichs Vision über die Gestaltung von Mission ist einem befreiungstheologischen Anspruch verpflichtet. Er bringt dies in eine Beziehung mit dem Erlernen von Sprachen:

220 I. Illich: *Celebration of Awareness*, S. 39. «The Eloquence of Silence» heisst der vierte Essay in diesem Buch, S. 39–46. In diesen Essay integrierte Illich auch eine Art Meditation aus dem Ausbildungsalltag.

221 Vgl. ebd., S. 41.

222 Ebd., S. 44.

223 Vgl. ebd., S. 42–45.

224 Vgl. ebd., S. 45.

«With this group of students I could explore the deeper meaning involved in the learning of a foreign language. In fact, I believe that properly conducted language learning is one of the few occasions in which an adult can go through a deep experience of poverty, of weakness, and of dependence on the good will of another.»²²⁵

Die Frage nach der Mission kann gemäss Samuel Ewell bei Illich auch als Frage nach der Verbindung zwischen dem Partikularen und dem Universalen verstanden werden. Die christliche Mission (als Einladung) gründe sich demnach – nicht nur, aber auch – in einem Wunsch nach Aufhebung von Trennungserfahrungen: «Thus, at the heart of the Christian imagination, there is a renewed and surprising invitation for being joined together with each other and with God.»²²⁶ Die Geschichte der Kirche und des Christentums hat diese *Vorstellung* aber *verwundet* zurückgelassen.²²⁷ Es geht hierbei um die Frage nach dem einen Christus, der für die vielen gegeben worden ist und wie in dieser Inkarnation in Zeit und Geschichte die Frage nach Individualität, Kollektivität und Partikularität verhandelt wird.²²⁸ «Illich's emphasis on the enfleshed particularity on the Incarnation as the scandalous new possibility and condition for inclusion into a new, unrestricted *«we»*.»²²⁹ Diesen Wunsch interpretiere ich nicht als Vereinnahmung, sondern als Gegenüberschaft oder, autopoietisch gesprochen, als gemeinsames Konstruieren einer geteilten, aber nicht kongruenten Welt in der Sprache (siehe 5.2 Bindungswirkung von Sprache).

Dies möchte ich vor dem Hintergrund einer apophatischen Theologie formulieren, die auf der Erfahrung des Göttlichen basiert, ohne dabei aber eine Klarheit in Anspruch zu nehmen. Gottes freie Selbstgabe an die Menschen, die Erfahrung ihrer Präsenz, ist dabei immer als unverfügbar und damit ungebunden von einer Beschränkung zu verstehen:

«There is no possibility of closing our hands around it. Consequently, once the event is *«over»*, there is nothing left of God in our hands to grasp and possess as if it was ours to wield. In the event of the self-giving of God's Word to

225 Ebd., S. 40.

226 Samuel E. Ewell: Faith seeking conviviality. Reflections on Ivan Illich, Christian Mission, and the Promise of Life Together, Eugene, Oregon: Cascade Books 2020, S. 184.

227 Vgl. ebd.

228 Vgl. ebd., S. 186.

229 Ebd., S. 185.

be «known otherwise» by the creature, it «can never in any sense be our possession,» to which we can «point *back* as to a datum.» God's Word can never, «not for a moment or in any respect,» become something we can «come *back* to,» to «cling to ...or build upon.» We always only *have* a fully human recollection.»²³⁰

Chris Boesel folgert daraus, dass die eigene Mitteilung des Glaubens unter der Bedingung der eigenen Geschöpflichkeit und gleichzeitig im Grundsatz der göttlichen Unbedingtheit, die nie an menschliches Handeln oder Glauben geknüpft ist, erfolgt. Sprachliches Mitteilen der eigenen Erkenntnis über das Göttliche ist daher als partikular zu erachten und nicht im Stile eines *Besitzes* oder *Rechts*.²³¹ Die Geschichte des Christentums und der Kirche zeugt leider auch vom Gegenteil, vom Gebrauch rhetorischer und materieller Waffen, um zu überzeugen. Das Nichtwissen von Gott, das Geheimnis Gott kann dagegen als ein Ort der Verletzlichkeit erfahren werden.

Dieser Standpunkt hält gleichzeitig an der Ablehnung irgendeines privilegierten Wissens oder Erkenntnis über das Göttliche fest, *und* aber auch an der inkarnierten Zuwendung des Göttlichen in der Schöpfung, die sich im Hier und Jetzt ereignet und damit eine Entkörperlichung für die Beziehung zwischen Gott und Mensch ablehnt.²³² Mitteilung des Glaubens ist so auch eine Verleiblichung in die Kontexte.²³³ So verstanden ist das Zeugnis des eigenen Glaubens gebunden an die Adressierung von körperlich erfahrbarer Bedingtheit von prekärem Leben und Mission in prekären Kontexten wäre demnach eine radikale Zuwendung an die Körperlichkeit, die Materialität und auch an das Leiden der Menschen.

So ergänze ich mit Illich das Konzept von *translanguaging space* für den eklesiologischen Kontext um die Dimension der Beredsamkeit des Schweigens: Diese rekurriert auf dem göttlichen *ex nihilo*, Gott im Zwischenraum, der in den Pausen und dem Abstand zwischen dem Du und dem Ich aufscheinen kann.

230 Chris Boesel: «The Apophasis of Divine Freedom. Saving «the Name» and the Neighbor from Human Mastery», in: Chris Boesel/Catherine Keller (Hg.), *Apophatic Bodies. Negative Theology, Incarnation, and Relationality*, New York: Fordham University Press 2010, S. 307–328, hier S. 319, Herv. im Original.

231 Vgl. ebd., S. 325–326

232 Ebd., S. 321, Herv. im Original.

233 Siehe auch: C. Grethlein: *Kirchentheorie*.

5.5 Fazit

Sprachliche Austauschdynamiken habe ich als internarrative und *translinguale*²³⁴ Praktiken analysiert. Im sprachlichen Austausch findet, auch auf der Ebene der Forschungsgemeinden als Kollektiv, eine Identitätsbildung statt, die gefestigt wird, die aber auch durch den Einbezug der Beteiligten und vor allem der übersetzenden Personen polyphon wird. Die Analyse mit einem Fokus auf die Kommunikation des eigenen Glaubens am Beispiel der Ökumenischen Ferienwoche des Mitenand und der NCF spiegelt die Gemeindetheologie der Forschungsgemeinden wider.

Die vielen Möglichkeiten der Partizipation in einem multilingual und internarrativ gestalteten Gottesdienst fördern das Gefühl der Verbundenheit und sind damit entscheidend für die Ekklesiologie. Sie ermöglichen es, dass Menschen ihre Lebensgeschichte und ihre Interpretation biblischer Texte miteinander teilen und Marginalisierungserfahrungen in die Theologie eingeschrieben werden. Die Begegnung mit Menschen unterschiedlicher Herkunft schärft zudem die Sensibilität der Anwesenden für die globale Kirche und für Menschen in prekären Situationen.

Durch internarrative Praktiken gibt es in den Forschungsgemeinden die Möglichkeit, dass Menschen, insbesondere auch solche, die von prekären Lebensbedingungen betroffen sind, sich in der Gemeinschaft verorten – sowohl räumlich als auch zeitlich. Internarrative Praktiken vermitteln die Möglichkeit, über Raum und Zeit hinweg eine Kohärenz im Selbst zu erwirken, und zwar durch die Verortung in einer Gruppe. Diese Form von *withness* beinhaltet dabei oft die Vorstellung von Zusammengehörigkeit mit einem Bezug auf jenseitige Vorstellungen, beispielsweise im Sinne einer *imagined community* des göttlichen Familienhaushaltes. Konversions- und Transformationsgeschichten sind eine Form dieser internarrativen Praktiken. Einerseits bieten die internarrativen Praktiken in liturgischen Settings eine Möglichkeit für die «Konversion» (Freire: «Konversion der Unterdrückter») derer, die privilegiert sind. Andererseits können sie stabilisierend auf Menschen in vulnerablen Situationen oder Krisenmomenten wirken. Dies ist aber auch eine kritisch zu reflektierende Dimension. Missionarische Praktiken bei insbesondere bewegten Personen, die einer anderen als der christlichen Religion angehören, «profitieren»

234 Ich verwende diesen Begriff im Sinne (einer Wortschöpfung) als eine Kombination von diversen Multilingualitäts- und Übersetzungspraktiken.

von gesellschaftlichen Problemen, die durch Marginalisierung und Integrationsdruck entstehen und schreiben so die Verbindung von Mission und Kolonialismus fort.

Die Analyse von translingualen Praktiken im kirchlichen Kontext kann die Komplexität und Gegenseitigkeit sowie die Aushandlung von Zugehörigkeit und Grenzziehungspraktiken aufzeigen. Durch *translanguaging* werden marginalisierte Sprachen im Gottesdienst hörbar gemacht und Menschen erhalten die Möglichkeit, sich gemäss ihren linguistischen Kompetenzen einzubringen. Die daraus resultierende *messiness* oder auch entstandenes Unverständnis bietet das Potenzial, die theologische Flexibilität zu erweitern. Menschen beschreiben beispielsweise das Hören von Bibeltexten in verschiedenen Sprachen als die Förderung eines Bewusstseins für die Verbundenheit mit der weltweiten Kirche oder das Singen von Liedern in Sprachen, die sie nicht beherrschen, als Gelegenheit, die eigene Glaubenspraxis und die eigenen Gottesvorstellungen zu erweitern. Indem sie in ihren Gottesdiensten verschiedene Sprachen integrieren, können so auch Dominanzverhältnisse aufgebrochen werden. Kirchen, die multilinguale Gottesdienste feiern, erhalten also einerseits die Möglichkeit, selbst bewegt zu werden und in Bewegung zu bleiben. Andererseits ist nicht von einer völligen Auflösung oder Überwindung der linguistischen Privilegien auszugehen. Vielmehr werden diese sich im Gottesdienst widerspiegeln und auch verletzliche Momente zeigen, weil sie die Möglichkeit des Scheiterns involvieren. Entscheidend scheint dabei, dass auf die Schaffung einer homogenen (Sprach-)Gruppe verzichtet wird und stattdessen translinguale Räume eröffnet werden. Nichtsdestotrotz – die Praxis des Übersetzens bleibt ambivalent. Übersetzen ist Grenze und Brücke zugleich. Das Bilden von Sprachgruppen ermöglicht die Übersetzung und damit die Partizipation, führt aber auch zu nationalen und ethnischen Grenzziehungen. Diese Grenzen und Paradoxien von Übersetzung und Interpretation berühren einen weiteren Punkt in der theologischen Reflexion. Die religiöse Erfahrung wird dabei symbolisch auch immer wieder dem Akt des Unverständnisses ausgeliefert und fördert so das Bewusstsein, dass Gott letztlich Geheimnis und damit unverfügbar bleibt.

6. Materiell-präsentische Austauschdynamiken

Die in diesem Kapitel behandelten Austauschprozesse sind als Zirkulation von Worten, Werten, Ideen, Zeit, Raum, Gütern, Ressourcen u. v. m. zu verstehen. Dabei ist von besonderem Interesse, wie die Formen des Austausches von materiellen als auch immateriellen Gütern zusammenhängen. Wie sich in den Gemeindebeschreibungen (siehe 3. Forschungsfeld) und dem Kapitel zur Adressierung prekärer Lebensbedingungen im Forschungsfeld (siehe 4. Prekär zusammenleben) gezeigt hat, ist die Praxis der Konvivialität in den Forschungsgemeinden u. a. geprägt von helfendem Handeln, was sich in folgenden Bereichen abspielt: Abgeben von Nahrungsmitteln in Form von Lebensmittelpaketen und in Form von geteilten Mahlzeiten, Kleiderabgabe, Schaffen von Arbeitsplätzen oder Praktikumsstellen zum Einstieg in den ersten Arbeitsmarkt (teilweise in Kooperation mit der staatlichen Sozialhilfe), kleinere Geschenke, Anbieten von Übernachtungsmöglichkeiten, Mitteilen von Alltagswissen und «kulturellem» Wissen, professionelle Sozialberatung, Organisation einer Ferienwoche für Menschen mit geringem Einkommen.¹ Auch wenn hier also materielle Güter kursieren, ist diese Praxis des Austausches nicht mit dem Tauschhandel des Marktes zu verwechseln, sondern soll hier in seiner eigenen Dynamik beschrieben werden.

6.1 Austausch und Gegenseitigkeit

Bei diesen Austauschprozessen handelt es sich häufig um asymmetrische Beziehungen, bei denen einige stärker zu Gebenden und andere zu Nehmenden

1 Diese Zusammenfassung ergibt sich aufgrund des Kategoriensystems aus dem Kodierverfahren.

werden. Daraus ergeben sich sensible Themen; beispielsweise die Frage, inwiefern ein an Individuen orientiertes helfendes Handeln zur Selbstermächtigung beitragen kann oder eher strukturelle Ungleichheit festigt. Diese Debatte ist an eine Einschätzung der Gegenseitigkeit gekoppelt, also daran, ob das Geben an eine Bedingung geknüpft wird. Dabei gibt es sowohl Argumente dafür, die Gegenseitigkeit als zwingend notwendig zu erachten, als auch dafür, diese als unethisch einzuordnen. Diese Fragen thematisiere ich in Ausrichtung an den Forschungsfragen mit Blick auf theologische Deutungsmuster als auch Praktiken im Rahmen des kirchlichen Handelns.

Dieser Hauptteil gliedert sich wie folgt: Zunächst wird das Thema des gebenden und nehmenden Austausches mittels einer kurzen autoethnografischen Reflexion (siehe 2.4.1 Die beobachtende Teilnahme) eingeführt, anschliessend wird es theoretisch in drei verschiedenen Diskursen verortet: Prekarität, Konvivialitätsforschung und Theologie. Anschliessend werden anhand der Datenanalyse vier Formen des Gebens und Nehmens charakterisiert. Dabei sind für die Rekonstruktion sowohl die Praktiken als auch Deutungen in ihrer wechselseitigen Durchdringung von Bedeutung. Unter dem Stichwort der *Ästhetik des Gebens* werden die bisherigen Erkenntnisse nochmals auf die Frage der Gegenseitigkeit und Bedingtheit im Gebeprozess hin beleuchtet, und zwar vor dem Hintergrund von diakonischen und liturgischen Elementen im kirchlichen Leben der Forschungsgemeinden.

6.1.1 Autoethnografische Reflexion

In den beiden Forschungsgemeinden stellte ich teilweise eine Art Störfall dar, ein *Krisenexperiment*. Denn ich liess mich nicht in die Gemeindestruktur einordnen: Ich war weder Mitarbeiterin noch Adressatin, weder Gastgeberin noch Gast. Ich hatte keine Aufgabe, war aber auch keine Aufgabe. Daher ist zunächst die *diakonische Dichotomie* von Helfenden und Hilfeempfangenden, von Gebenden und Nehmenden misslungen. Es ergaben sich immer wieder Interaktionen, bei denen die Forschungspartner:innen und ich gemeinsam aushandeln mussten, welche Rolle ich einnehme. An den Reflexionen dieser Erfahrungen zeigt sich, inwiefern ich selbst im Zuge der Feldforschung in das Thema, das in diesem Kapitel verhandelt wird, involviert worden bin. Mit meinem Auftreten als «Fremdkörper», der zu keiner vorgeprägten Gruppierung in den Forschungsgemeinden gehörte, zeigte sich zunächst eine Verunsicherung, die ich an meinen Forschungspartner:innen wahrgenommen habe, die aber auch von mir Besitz ergriffen hat. Die Momente, in denen ich selbst zur

Geberin oder Nehmerin wurde, wurden produktiv für meine Erkenntnis. Im Folgenden schildere ich exemplarisch zwei Situationen:

Mit einer Gruppe von knapp 40 Personen aus dem Mitenand fuhr ich im Jahr 2021 für eine Woche in die Berge in ein Gruppenhaus. In diesem Jahr musste die Ökumenische Ferienwoche aufgrund gesetzlicher Massnahmen im Kontext der Covid-19-Pandemie abgesagt werden. Alternativ wurde diese Woche für alle organisiert, die zur Vorbereitungsgruppe der Ferienwoche zählen, inklusive ihren Angehörigen. Ich gehörte nicht zu dieser Gruppe, erhielt aber die Möglichkeit, für meine Teilnehmende Beobachtung mitzufahren. Ich wurde ausdrücklich aufgefordert, meine Kinder mitzubringen. So nahm ich an dieser Woche in einer besonderen Rolle teil: als Feldforscherin, aber auch als Mutter mit meinen drei Töchtern im Alter von zwei, vier und sechs Jahren. Die Woche wurde gestaltet durch einerseits geistliche Elemente wie Gebete und Abendmahl bzw. Eucharistie, durch Ausflüge wie kleine Wanderungen, durch Spieleabende, organisatorische Sitzungen und gemeinsame Mahlzeiten. Wie die anderen Teilnehmenden beteiligte ich mich an der Zubereitung von Mahlzeiten sowie an der spontanen, gegenseitigen Betreuung der Kinderschar durch die anwesenden Eltern. Im Verlaufe der Woche veränderte sich meine Rolle im Mitenand und ich vertiefte meine Kenntnis der Forschungsgemeinde. Ich notierte in einem Memo:

«Ich habe mich gewissermassen selbst in eine ‹prekäre› Lage gebracht – ich bin mit allen drei Kindern alleine in die Team-Ferienwoche mitgefahren. Die anderen Familien waren jeweils mit beiden Elternteilen vertreten, hatten sowieso auch ältere oder weniger Kinder dabei. Ich war also irgendwie in einer herausragenden Stellung und wurde darauf auch öfters (bewundernd) angesprochen. Ich war immer mal wieder auf eine zusätzliche Hand angewiesen: Beim Wandern ein Kind an die Hand – oder auf die Schultern! – nehmen, beim Sessellift konnte ich auch unmöglich drei Kinder alleine sichern, auch während meines Küchendienstes musste ich mal die Aufsicht abgeben ... Interessant, wie sich dadurch die Beziehungen zu den Menschen im Feld verändert haben (auch wenn natürlich die gemeinsam verbrachte Zeit ebenso ausschlaggebend dafür ist ...). Sie haben mich und die Kinder quasi in die Gemeinschaft adoptiert.» (Mitenand > freies Memo, Oktober 2021)

Aufgrund dieser Erfahrung, in der ich mit meiner Selbstständigkeit teilweise an meine Grenzen stiess und auf Gegenseitigkeit angewiesen war, wurde es für die Forschungspartner:innen einfacher, mich zu integrieren. Sie konnten mich unterstützen und gleichzeitig konnte ich meinen Teil zur Gestaltung

der Woche beitragen. Bei dieser Erfahrung vertiefte sich für mich die Wahrnehmung davon, wie wichtig das Geben und Annehmen von Zeit, Hilfe und Aufmerksamkeit in dieser Gruppe ist.

In der NCF machte ich ebenfalls verschiedene Erfahrungen, wovon ich eine hervorheben möchte. Eine Person, die seit vielen Jahren als Sans-Papiers unter schwierigsten Bedingungen in der Schweiz lebt und mit der ich ein Interview führen durfte, sprach mich viele Monate danach nach einem Gottesdienstbesuch an. Sie erkundigte sich nach dem Stand «meines Buches» und bekundete ihr Interesse, später ein Exemplar zu bekommen. Und sie erkundigte sich daraufhin, ob ich einen «Sponsor» für sie kenne. Sie brauche dringend 200 oder 300 Franken, um den Prozess in Bezug auf ihre Aufenthaltsbewilligung voranzutreiben. Ich fasste ihre Ausführungen in einem Protokoll zusammen:

«Ob ich einen Sponsor hätte, ich hätte ja ein bisschen Geld von der Uni. Sie suche einen Sponsor für 200 oder 300 Franken wegen Dokumenten. Vielleicht wisse ich was. Niemand wolle oder könne ihr helfen. Es folgt ein langer Monolog. Ich verstehe nicht, worum es wirklich geht. Zum Anwalt will sie nicht, er würde vielleicht ihr Gesuch riskieren, wenn er mit der Staatsanwaltschaft spricht. Sie glaubt, dass die Stadt zwei Schecks eingezogen habe. Sie wisse nicht, mit wem sie sprechen könne und wer dann mit anderen darüber kommuniziere. Sie sagt mehrfach, wenn ich etwas wisse, solle ich sie informieren und sagt auch mehrmals, Gott tue ein Wunder. Ob ich das Werkzeug dieses Wunders sein soll? Sie spricht mir, als ich mich langsam rauslöse, einen Segen zu für mein Buch und dass sie auch Segen davon bekomme, weil sie mir ja geholfen habe. Ich spüre im ganzen Gespräch, dass sie will, dass ich helfe. Ich bin überfordert damit. Ich schlage ihr ein paar Institutionen, Anlaufstellen vor. Aber das möchte sie nicht oder sagt teilweise auch, dass sie schon Anfragen gemacht habe. Zum Schluss fragt sie nochmals, ob ich ihre Telefonnummer hätte, damit ich sie gegebenenfalls kontaktieren könne und sagt nochmals, sie wolle dann ein Buch. Ich bin mittendrin im Spiel des Gebens und Nehmens.» (NCF > Protokoll 19, Riehener Allianz Gottesdienst)

In dieser für mich schmerzlichen Begegnung erfahre ich etwas von den Herausforderungen, mit denen die Forschungsgemeinden konfrontiert sind. Die Person ist schon seit vielen Jahren Mitglied bei der NCF. Ihre Lage ist schwierig und letztlich wahrscheinlich aussichtslos mit Blick auf die Aufenthaltsbewilligung. Durch ihre Anfrage bin ich unmittelbar involviert in das spannungsvolle Verhältnis des Gebens und Nehmens: Unter welchen Umständen ist es richtig, Geld zu geben? Wem? Zu welchen Bedingungen? Bei jeder Bitte? Bringt eine Geldspende eine Beziehung in eine Schiefelage? Ich fühle mich einerseits

aufgerufen, dieser Person Unterstützung zu gewähren, andererseits empfinde ich Wut auf ein System, das Menschen, die mit ihren Familien seit über einem Jahrzehnt in der Schweiz leben, keine Aufenthaltsbewilligung gibt. Abgesehen davon stellen sich auch forschungsethische Fragen: Zu Recht betont sie, dass sie mir mit dem Interview, das wir geführt haben, etwas gegeben hat. Was kann ich dafür zurückgeben? Schliesslich hebt sie selbst die Spannung in einem grösseren Zusammenhang auf, indem sie von einer Art Kreislauf des Segens spricht, der uns auf eine eigentümliche Weise gleichzeitig *verbindet* und *entbindet*.²

6.2 Das Paradigma der Gabe als «Scharnier» zwischen Konvivialität, Prekarität und Theologie

In diesem Abschnitt wird die Gabe als theoretischer Rahmen für die Analysen eingeführt und im Kontext der Forschungsfrage und des Forschungsfeldes verortet.

6.2.1 Der Gabendiskurs und Prekarität: Helfen in der Krise

Prekarität wurde im Kapitel 4 als ein Aspekt des Lebens definiert, der sich zwischen kontingent und konstitutiv bewegt. Einerseits kann jedes Wesen aufgrund von Geburtlichkeit und Sterblichkeit des Lebens als gefährdet und damit prekär beschrieben werden. Andererseits gibt es soziale Faktoren (Ort der Geburt, Religionszugehörigkeit, Geschlecht, Bildung etc.), die einige Menschen grösseren Risiken aussetzen als andere. Dabei ist Prekarität nicht nur im Zusammenhang mit ökonomischen Ressourcen, sondern im ganzen Lebenszusammenhang zu erfassen. Die «Risikofaktoren» sind gesellschaftlich geprägt und damit wandelbar, schreiben sich aber in die Körper ein. Prekarität wird diskursiv verhandelt und dies kann zu ihrer Idealisierung führen. Das betrifft auch den religiösen Kontext (siehe 4.1.2 Repräsentationen von Prekarität und 4.2.4 Religiöse Deutung von Prekarität). Prekarität verstehe ich im Rahmen

2 Zalewski widmet sich der Frage des Gebens und Nehmens in den Beziehungen mit Forschungspartner:innen. Siehe: Ingmar Zalewski: «Asymmetrien aushandeln. Von der (De-)Thematisierung des Gebens und Nehmens in ethnografischen Beziehungen an einem Beispiel der Fluchtforschung». *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research* 23/1 (2022) S. 1–21.

der Konvivialitätsforschung in erster Linie als Kategorie von sozialer Ungleichheit.

In Bezug auf das Forschungsfeld und die Forschungsfrage ist die Verbindung zwischen Austauschprozessen und Prekarität vor allem im Bereich der Diakonie und des helfenden Handelns zu verorten. Zunächst erscheint die Diakonie bedeutsam in Bezug auf ihre positive Auswirkung auf die gesellschaftliche Relevanz von Kirche. Denn sie bildet eine Basis für gesellschaftliche Anerkennung der Volkskirche oder allgemein von religiösen Gemeinschaften.³ Spätestens seit Émile Durkheim gibt es in der Soziologie die vielfach thematisierte und u. a. von den Kirchen in Studien gerne «verifizierte» Grundthese,⁴ dass Religion eine integrative Wirkung für die Gesellschaft habe und das friedliche Zusammenleben fördere.⁵ Und andererseits würden sich gegenseitig unterstützende soziale Kontakte in Kirchen das Vertrauen erhöhen und somit auch über die Gruppe hinaus Sozialkapital generieren.⁶ Für die Schweiz hat Anastas Odermatt jüngst in einer Studie aufgezeigt, dass Religiosität und freiwilliges Engagement zwar positiv korrelieren, dabei aber die Ausrichtung der Religiosität entscheidend dafür ist, ob dies auch eine positive Wirkung auf das soziale Vertrauen über die *in-group* hinaus entfaltet. Fundamentalistische Formen der Religiosität können gemäss Odermatts Schlussfolgerung eher

-
- 3 Dieser Aspekt wurde von Albert in Bezug auf die institutionalisierte Diakonie in der Evangelischen Kirche Deutschlands untersucht. Vgl. Anika C. Albert: Helfen als Gabe und Gegenseitigkeit. Perspektiven einer Theologie des Helfens im interdisziplinären Diskurs (= Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg, Band 42), Heidelberg: Winter 2010, S. 28–60.
 - 4 So hat zum Beispiel eine im Jahr 2023 veröffentlichte Studie im Auftrag der Universität Zürich im Zusammenhang mit den Kostenbeiträgen an die kantonalen kirchlichen Körperschaften eine systematische Analyse der kirchlichen Tätigkeiten der beiden Landeskirchen im Kanton Zürich vorgelegt. Darin steht unter anderem auch die Bewertung und Einschätzung dieser Tätigkeiten für die Gesellschaft im Fokus. Vgl. Thomas Widmer/Gabriel Hofmann/Patrice Sager: Kirchliche Tätigkeiten mit gesamtgesellschaftlicher Bedeutung im Kanton Zürich: Schlussbericht, Zürich 2023.
 - 5 Vgl. Anastas Odermatt: Religion und Sozialkapital in der Schweiz. Zum eigenwilligen Zusammenhang zwischen Religiosität, Engagement und Vertrauen (= Politik und Religion), Wiesbaden: Springer Nature 2023, S. 242–244. Siehe auch das Vorwort von Jörg Stolz, wonach säkulare Gesellschaften andere Wege der gesellschaftlichen Integration gefunden haben. Vgl. A. Odermatt: Religion und Sozialkapital, S. 8.
 - 6 Zum Beispiel formuliert in: Robert D. Putnam/David E. Campbell: American Grace. How Religion Divides and Unites us, New York, London, Toronto, Sydney: Simon & Schuster 2010.

exkludierend wirken und das gesellschaftliche Vertrauen schwächen.⁷ Das theologische Glaubenssystem ist also für solche Fragestellungen differenziert zu betrachten.

Wird der Blick noch einmal auf helfende Beziehungen gerichtet, sind auch hier in den letzten Jahrzehnten nicht mehr ausschliesslich positive Stimmen zu hören, sodass sogar von einer «Legitimitätskrise des Helfens»⁸ die Rede sein kann. Generell steht helfendes Handeln, das nicht auch politisch wirksam wird, in der Kritik.⁹ Es wird gefragt, inwiefern helfendes Handeln lediglich individuelle Problemlagen, nicht aber gesellschaftliche Schieflagen adressiert und so strukturelle Ungleichheit kaschiert. Es geht dabei um die Frage, wie helfende Beziehungen so gestaltet werden können, dass sie ein transformatives Potenzial entwickeln.¹⁰ Eine häufige Antwort auf diese Frage lautet, dass sie auf Reziprozität beruhen sollen. Denn Machtasymmetrien werden verstärkt, wenn Menschen aufgrund ihrer Ressourcen etwas Empfangenes nicht erwidern können. Adloff spricht von «paternalistischen Gaben», wenn Menschen nur mit Dankbarkeit und folglich Anerkennung und einer Verfestigung der bestehenden Hierarchien auf eine Gabe reagieren können.¹¹ Allerdings gibt es auch Formen der Hilfe, bei welchen die Erwartung von Gegenseitigkeit unethisch wäre, zum Beispiel da, wo lebensbedrohliche Situationen vor Augen stehen. Die Frage nach dem gesamtgesellschaftlichen Nutzen der Diakonie wird an dieser Stelle nicht weiter vertieft, dagegen werde ich mich im Folgenden auf die Frage der Gegenseitigkeit im Geben bzw. Helfen fokussieren, da sich dies in der Datenanalyse als Thema gezeigt hat.

Der Diskurs der Hilfe lässt sich unter den Stichworten *Wohltätigkeit* und *Solidarität* entfalten. Die beiden Begriffe verfügen jeweils über eine reiche soziale und religiöse Wirkungsgeschichte. In den letzten Jahrzehnten sind die

7 Vgl. A. Odermatt: Religion und Sozialkapital, S. 242–244.

8 Albert nimmt in ihrer Studie auf diese Aussage von Gerd Theissen Bezug. Vgl. A. C. Albert: Helfen als Gabe und Gegenseitigkeit, S. 45. Bereits vor 100 Jahren wird von Mauss kritisch formuliert: «Milde Gaben verletzen den, der sie empfängt, und all unsere moralischen Bemühungen zielen darauf ab, die unbewusste schimpfliche Gönnerhaftigkeit des reichen «Almosengebers» zu vermeiden.» Marcel Mauss: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Band 743), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990, S. 157.

9 Vgl. Greta Wagner: «Helfen und Kritik. Das Verhältnis von Solidarität und Wohltätigkeit in der Hilfe für Geflüchtete», in: WSI-Mitteilungen 73 (2020), S. 356–361.

10 Vgl. ebd., 356; 361.

11 Vgl. F. Adloff: Politik der Gabe, S. 57.

Kritik gegenüber dem wohlthätigen Helfen und die Forderung nach solidarischem Helfen insbesondere mit der zunehmend freiwilligen und u. a. kirchlich organisierten Hilfe in Zusammenhang mit dem Anstieg von Mobilität rund um das Jahr 2015 laut geworden.¹² Ein wesentlicher Unterschied zwischen der solidarischen und der wohlthätigen Form des Helfens liegt im «Moment der Wechselseitigkeit»¹³, der beim solidarischen Helfen im Gegensatz zum wohlthätigen Helfen gegeben ist. Eine kritische Frage an das wohlthätige Helfen bezieht sich auch auf dessen Richtung von oben nach unten, welche Abhängigkeiten bestehen lässt oder sogar verstärken kann.¹⁴ Die Gabe ohne Möglichkeit oder Aufforderung zur Gegengabe wird in diesem Sinne kritisiert:

«Doch gerade weil Empfängern von Wohltätigkeit nur symbolische Formen von Reziprozität offenstehen, ist wohlthätiges Helfen in seinem normativen Gehalt umstritten. Eine Gabe ohne die Erwartung einer Gegengabe gilt aus reziprozitätstheoretischer Perspektive als problematisch, weil Gaben, die nicht erwidert werden (können), das soziale Ansehen des Gabenempfängers schädigen.»¹⁵

Die Frage, ob es eine Reinform des wohlthätigen Gebens überhaupt gibt, bleibt fraglich. In der Regel wird zumindest eine symbolische Vergeltung insbesondere in Form von Dankbarkeit erwartet.

12 Wagner verweist auf: Ulrike Hamann/Serhat Karakayali: «Practicing Willkommenskultur: Migration and Solidarity in Germany», in: *Intersections* 2 (2016), S. 69–86; Didier Fassin: *Humanitarian reason. A moral history of the present times*, Berkeley: University of California Press 2012; Larissa Fleischmann/Elias Steinhilper: «The Myth of Apolitical Volunteering for Refugees: German Welcome Culture and a New Dispositif of Helping», in: *Social Inclusion* 5 (2017), S. 17–27; Silke van Dyk/Laura Boemke/Tine Haubner: «Solidarität mit Geflüchteten und Fallstricke des Helfens», in: *Berliner Journal für Soziologie* 31 (2021), S. 445–473.

13 Wagner vergleicht diese beiden Formen der Hilfe in Bezug auf einerseits aktivistische Gruppen in urbanen Gebieten, die «den Begriff der Solidarität ins Zentrum ihres Engagements» stellen mit dem Ziel, das «europäische Grenzregime zu kritisieren», und andererseits Ehrenamtliche in ländlichen Gegenden, die aus «einem humanitären oder christlichen Ideal, einem Affekt des Mitleids oder einem Verantwortungsgefühl gegenüber der dörflichen Gemeinschaft» geflüchteten Menschen helfen und versuchen, diese in die dortige Gesellschaft und das Zusammenleben zu integrieren. Vgl. G. Wagner: *Helfen und Kritik*, S. 356.

14 Vgl. ebd.

15 Ebd., S. 357.

Das soziale Ansehen einer Person, das durch die Möglichkeit zur Gegengabe gewahrt oder gestärkt wird, beschreibt Jim anhand des Bildes von «Eltern und Kindern». Er beschreibt, wie das Mitenand sich partizipativer ausrichtete aufgrund eines Generationenwechsels, bei dem sich die Gründerfiguren und Leitungspersonen Lina und Peter («Papa und Mama») zurückzogen:

«Damals war Papa und Mama, und versucht man wie ein Kind, Probleme zu lösen. Und auch sie kochen und, und, und füttern und (..) als wir das 2001 übernommen haben, wir haben gesagt: <Nein, das ist nicht, was wir wollen, sondern wir möchten Menschen (..) unabhängig sein, selbst, im Glauben oder auch im Leben.» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Jim)

So sind heute viele Menschen im Mitenand in eine Form der Mitarbeit involviert; die Reziprozität scheint eine Art Grundprinzip im Mitenand zu sein. Dies wird vom Mitenand als eine Art Empowerment verstanden. Wie Jim es schildert, hat sich also aus einer wohltätig ausgerichteten Form des Gebens eine eher solidarische herausgebildet, bei der die Gegenseitigkeit stärker betont wird. Die weiteren Ausführungen von Jim lassen aber erahnen, dass die benannte Unabhängigkeit im Rahmen einer Art Hilfe zur Selbsthilfe in den asymmetrischen Strukturen verhaftet bleiben kann. Es scheint sich um Suchbewegungen zu handeln:

«Wie können wir Menschen helfen, dass sie in ihrem Glauben (..) erwachsen werden (..) können und auch in ihrem Alltagsleben, dass sie (..) selber leben und ihre, ihre, ja eigene Verantwortung übernehmen kann?» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Jim)

Besonders wenn Begegnungen flüchtig sind, scheint eine Gegenseitigkeit fraglich zu sein. In den Forschungsgemeinden wird von Beziehungen gesprochen, die aufgrund von Limbo-Situationen nicht auf Gegenseitigkeit beruhen können:

«Aber das (..) Abschiednehmen ist manchmal schon schwierig, oder, das Nicht-Abschiednehmen finde ich manchmal schwierig, ja, ganz allgemein. Mir hat dann einmal das Bild geholfen, so von der Intensivstation, da kommen einfach schwere Fälle rein, sobald es dann besser geht, werden sie verlegt. (..) [laute Sirenen im Hintergrund] Und dann habe ich gedacht, ja es ist vielleicht ein bisschen so, weisst halt nicht wie es weitergeht mit diesen Leuten, ja.» (NCF > Interview von Claudia Hoffmann mit Michelle)

Das Bild der Intensivstation, welches die Pastorin hier verwendet, wird von grosser Abhängigkeit und Einseitigkeit bestimmt. Dabei bleibt offen, wie diese «schweren Fälle» zu verstehen sind. Aufgrund der von ihr narrativ-biografisch skizzierten Fallbeispiele ist dies im gesamten Lebenszusammenhang zu verorten. Auch Georges, ein langjähriges aktives Mitglied im Mitenand, verweist auf dessen Charakter als Durchgangsstation:

«Du weisst ja nicht, weshalb sie in die Schweiz kommen, (...) es ist eine grosse Bewegung, Wanderungsbewegung und das war schon immer so. Man ist schon immer umgezogen, die Schweiz ist ja ein Land, das von Chiasso nach Basel einen Weg über den Gotthard hat und eigentlich ein Durchgangsland ist von Norden nach Süden, oder von, von Holland nach Venedig, Flandern nach Venedig und, und da sind halt viele Leute unterwegs oder und man muss halt dem Rechnung tragen, dass man halt ein Gastgeber ist auch und nett sein möchte und man kann nicht jeden nach seinen Gründen fragen: «Wieso bist du so wie du bist und was machst du?»» (Mitenand > Interview mit Georges)

Mitglieder aus beiden Forschungsgemeinden beschreiben also Beziehungen, die geprägt sind von kürzeren oder längeren Begegnungen und von helfendem Handeln, das oft nicht in Gegenseitigkeit führen kann. Ähnliches zeigt auch Greta Wagner im Rahmen ihrer Studie von unterschiedlichen Initiativen im Zusammenhang mit Hilfen für Geflüchtete auf. Ihre Fallbeispiele deuten darauf hin, dass egalitäre Hilfebeziehungen, die auf Solidarität abzielen, dem Ideal der Gegenseitigkeit oft nur schwer standhalten können. So hatte beispielsweise eine Gruppe, die auf Lesbos humanitäre Hilfe für Menschen auf der Flucht leistet, eine Art «*gift taboo*» verhängt. Dies bedeutete, dass keinerlei materielle Güter und keinerlei Geschenke verteilt wurden, da dies die Gegenseitigkeit unterwandert und damit eine Beziehung von «Gleichen» verhindert hätte. Wagner formuliert folgende Probleme im Zusammenhang mit einer starken Solidaritätsnorm in asymmetrischen Beziehungen:

*«Egalitäre Gabenbeziehungen mit Helfenden dürften für die Flüchtenden, die in der Regel möglichst schnell weiterreisen wollen, einen sehr viel geringeren Stellenwert gehabt haben als für die Freiwilligen und ihr Selbstverständnis. Das *gift taboo*, das der Gruppe ursprünglich noch so wichtig war, erwies sich als weder der Dringlichkeit der Situation fliehender Familien noch der zeitlichen Dauer ihres geplanten Aufenthalts angemessen. Die Aktivist*innen verweigerten zunächst einseitige Hilfe, um der Gefahr symbolischer Ungleichheit zu entgehen, und gaben damit der Illusion symbolisch gleicher*

Beziehungen den Vorrang vor der Befriedigung materieller Bedürfnisse. Vor allem aber schlossen sie die Flüchtenden nicht in ihre Entscheidung über ihren Umgang mit Ungleichheit ein. Die Entscheidungsfindung war gerade keine solidarische, wurde sie doch gruppenintern getroffen – ohne Flüchtlinge also.»¹⁶

Wagner beschreibt weiter, dass, als aufgrund der Austeritätspolitik auch die griechische Mittelschicht in Not geriet und auf Spenden angewiesen war, ein Wandel eintrat: Es ergab sich daraufhin die Vorstellung einer generalisierten Reziprozität. Damit ist gemeint, dass die Wechselseitigkeit nicht in einer dyadischen Beziehung oder einer Gruppe gegeben sein muss, sondern universell gedacht ist.¹⁷ Alle werden als Bedürftige wahrgenommen; sind Teil des Austauschprozesses und finden sich einmal eher auf der einen oder auf der anderen Seite wieder. Dass die Bedürftigkeit auch im Sinne einer *conditio humana* ein zentraler Punkt der Reziprozität ist, zeigt sich bei Wagners Fallbeispiel der Seenotrettung im Mittelmeer. Hier ist Gegenseitigkeit weder intendiert noch möglich. Da aber generalisierte Reziprozitätsnormen impliziert sind, kann dennoch von einer solidarischen Praxis des Helfens gesprochen werden, die sich darüber hinaus auch als Kritik an der europäischen Grenzpolitik versteht. Damit zeigt Wagner, dass Solidarität nicht zwingend mit «Egalität» oder Gegenseitigkeit verbunden sein muss. Solidarität kann auch in Beziehungen, die von Asymmetrien und Ungleichheit geprägt sind, etabliert werden, wenn die eigene zwar nicht präsent, aber imaginierte Bedürftigkeit betont wird.¹⁸ Im Kontext der Forschungsgemeinden sind solche imaginierten Formen der Bedürftigkeit nicht wie in Wagners Fallbeispiel zukünftig verortet, sondern religiös begründet, und zwar im Sinne einer egalitären Positionierung des Menschen gegenüber dem Heiligen (siehe 6.4 Die Ästhetik des Gebens).

Zunächst stellt sich aber eine weitere Frage: Gebendes Helfen, welches eine Gegenleistung fordert, kann zwar einerseits Partnerschaftlichkeit herstellen, andererseits aber ebenso kritisch gesehen werden. Hilfe soll eine Antwort auf Bedürftigkeit sein, und zwar unabhängig von der Erwartung einer Gegenleistung. Insbesondere in der Reflexion von diakonischer Hilfe ist der Anspruch der Bedingungslosigkeit von langer Tradition und verbindet

16 Ebd., S. 358.

17 Vgl. ebd. Den Begriff der Reziprozitätsnorm prägte auch Gouldner. Siehe: Alvin W. Gouldner: «The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement», in: *American Sociological Review* 25 (1960), S. 161–178.

18 Vgl. G. Wagner: Helfen und Kritik, S. 359.

sich in Bezug auf die christliche Tradition vor allem mit dem Gebot der Nächstenliebe und der Barmherzigkeit. Anika Albert fasst exemplarisch Gerhard Uhlhorns Konzept aus dem 19. Jahrhundert über die sogenannten «Fehlformen der Hilfe» zusammen. Dieser subsummierte darunter Hilfeformen, die am Gebenden statt am Empfangenden ausgerichtet sind, zum Beispiel um die eigene Ehre zu mehren oder zum eigenen religiösen Vorteil (z. B. als Form der Busse oder Rettung der eigenen Seele), zum Zweck einer eigenen Therapie im Sinne einer Ablenkung von eigenen Problemlagen oder um der Selbstverwirklichung willen. In dieser Logik stellt Dankbarkeit gegenüber Gott die einzig zulässige Motivation für helfendes Handeln dar.¹⁹ Im Gegensatz zu dieser Logik der inneren Mission des 19. Jahrhunderts wird ein Engagement heute häufig nicht mehr mit einer bestimmten Glaubensentscheidung begründet, «sondern verbindet persönliche Sinnerfüllung und positive Sozialbezüge»²⁰. Diakonisches Helfen entspringt oft dem Bedürfnis, etwas «Sinnvolles» zu tun, oder dem Wunsch nach dem Gefühl, gebraucht zu werden; dies hat auch den wesentlichen Aspekt des gemeinsamen Erlebens. Es ergibt sich daraus oft eine Form von Zugehörigkeit und hat damit eine Relevanz für ekklesiologische Fragen. Die Frage nach eigenem Interesse oder altruistischer Motivation im helfenden Handeln bleibt aber unbestimmt.

So scheinen im Zusammenhang mit prekären Lebensbedingungen die Aspekte der Gegenseitigkeit von besonderer Bedeutung zu sein. Diese können im tatsächlichen Austausch verortet oder im Sinne einer generalisierten Reziprozität umgedeutet werden. Dabei spielt insbesondere die Bezugnahme auf die Transzendenz als Figur des Dritten eine Rolle (siehe 5.2.3 Internarrativität Praktiken als *doing conviviality*), wenn Gott als Geber:in oder Empfänger:in gedacht ist.

6.2.2 Der Gabendiskurs und Konvivialität: Gemeinsame Bezugspunkte

Im Rahmen der Konvivialitätsforschung sind Austauschdynamiken als Geben und Nehmen von materiellen und immateriellen Gütern zur Aushandlung von Zugehörigkeit und bei Konflikten von Bedeutung. Denn Konvivialität meint einen Bereich des Zusammenlebens, der auf der Mesoebene anzusiedeln ist und sich im Alltag ereignet. Das Konzept der Konvivialität untersucht, wie

19 Vgl. A. C. Albert: Helfen als Gabe und Gegenseitigkeit, S. 50–55.

20 J. Hermelink: Engagierte Diskretion, S. 392.

Menschen dieses Zusammenleben gestalten und wie sie dabei Gemeinschaftlichkeit ohne Uniformität erreichen können – und wo dies nicht gelingt. Es stellt sich die Frage, wie Menschen sich binden, ohne vertraglich oder rechtlich gebunden zu sein. Für dieses Thema ist der Gabendiskurs relevant. Dieser kann als schillernd bezeichnet werden: Während er von manchen als «Modethema» gesehen wird, behaupten andere, dass er noch ganz am Anfang stehe.²¹ Marcel Mauss bildet mit seinem *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1925) den Ausgangspunkt dieses Diskurses und hier knüpfen auch verschiedene konvivialistische Denker:innen an. Mauss hat als Schüler und Neffe von Durkheim dessen Studien zum sozialen Zusammenhalt weitergeführt. Mauss verfolgte in seinem Umfeld und seiner Zeit vielfältige politische und gesellschaftliche, v. a. sozialistisch geprägte Anliegen und stand mit seiner Soziologie auch für einen politischen Aktivismus. So war er Teil von vielen Netzwerken und Kooperativen; das gemeinschaftliche Arbeiten war ein Charakteristikum seiner wissenschaftlichen Tätigkeit.²² Insbesondere engagierte er sich für Gewerkschaften und Genossenschaften und setzte sich für die Etablierung von Sozialversicherungen ein.²³ Somit richtet sich sein Denken vor allem auf die Bereiche des menschlichen Zusammenlebens, die sich unter dem Konzept der Konvivialität betrachten lassen, also auf Gruppen und Gemeinschaften, die mehr oder weniger strukturiert sind und kurz- oder langfristig ihr Zusammenleben selbstorganisiert gestalten. Ausgangspunkt für Mauss ist, dass Markt und Staat allein nicht ausreichen,

21 Vgl. Veronika Hoffmann: «Einleitung», in: Veronika Hoffmann (Hg.), *Die Gabe. Ein «Urwort» der Theologie?*, Frankfurt am Main: Lembeck 2009, S. 7–13, hier 7–8. vgl. Hans Joas: «Einleitung. von der Ursprünglichkeit der Gabe», in: Michael Gabel/Hans Joas (Hg.), *von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*, Freiburg: Alber 2007, S. 7–14, hier S. 7. Miklautz stellt fest, dass es zwar enorm viel Literatur zur Thematik aus nahezu allen humanistischen Disziplinen gibt, der Diskurs aber in der Regel sehr verengt geführt wird mit Blick auf ebendiesen Streit um die «Reinheit» der Gabe: «Das Spektrum der Antworten fällt allerdings weniger vielfältig aus, als man angesichts der Fülle thematischer Bezugnahmen annehmen könnte. Häufig wird die Auseinandersetzung mit der Gabe eingeführt und zur Dichotomie «Fortsetzung des Tausches mit anderen Mitteln» versus «radikale Negation des Tausches» verkürzt.» Elfe Miklautz: *geschenkt. Tausch gegen Gabe – eine Kritik der symbolischen Ökonomie*, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag 2010, S. 27.

22 Auch die Konvivialist:innen begreifen *shared knowledge production* und vor allem einen nicht kommerzialisierten Zugang zu Wissen als Bestandteil ihres Programms.

23 Vgl. M. L. Frettlöh: *Der Charme der gerechten Gabe*, S. 109.

um das Zusammenleben zu organisieren. Es brauche noch Zwischenstrukturen, also Momente der Selbstorganisation und kollektive Besitzrechte, mit welchen Menschen gemeinsam und sozial orientiert Ressourcen verwalten können. Adloff übersetzt Mauss' Anliegen für die heutige Zeit als die «Vision eines zivilgesellschaftlichen, radikaldemokratischen und kooperativen Sozialismus»²⁴.

Obwohl Mauss gewissermassen die Durkheim-Schule weiterführte, wurde er innerhalb der Soziologie kaum als deren Vertreter beachtet, sondern eher als Ethnologe. Jedoch wurde er in der Ethnologie nicht als solcher anerkannt.²⁵ Mauss hat nie Feldforschung betrieben, sondern am Schreibtisch mit Rückgriff auf die ethnologische Literatur seiner Zeit eine Synthese über die Struktur der Gabe erstellt und damit ein Thema herausgearbeitet, das er – und seit ihm viele andere – als die Basis des menschlichen Zusammenlebens erachtete.²⁶ Denn er verstand die Gabe nicht als Phänomen, das auf gewisse Kulturen oder Regionen beschränkt ist, sondern als Grundform des menschlichen Lebens.²⁷ «Der erklärte Zweck des Essays über *Die Gabe* ist, eine Art Archäologie des Tauschs und des Vertrags vorzunehmen.»²⁸ Mauss formulierte diese Theorie der Gabe jedoch implizit anhand empirischer Beobachtungen anderer und nicht in einer abstrakten Theorie.²⁹ Seine Schlussfolgerung: Die Grundlage von Gesellschaften bilden nicht der Markt oder Verträge, auch keine Gesellschaftsverträge, sondern Gaben. Er spricht von einem «System totaler Leistungen»³⁰. Die Totalität der Gabe ist darin begründet, dass alle Lebensbereiche davon be-

24 F. Adloff: Politik der Gabe, S. 136.

25 Vgl. ebd., S. 16.

26 Alain Caillé: Das Paradigma der Gabe. Eine sozialtheoretische Ausweitung (= Sozialtheorie), Bielefeld: transcript Verlag 2022, S. 65–66.

27 Vgl. M. Mauss: Die Gabe. Form und Funktion, S. 157–159. Im Anschluss an Mauss wird die Gabe teilweise als gewissermassen versteckte anthropologische Grundlage der Gesellschaft verstanden, vgl. F. Adloff: Practices of Conviviality, S. 5. Vgl. auch A. Caillé: Das Paradigma der Gabe, S. 65–66.

28 A. Caillé: Das Paradigma der Gabe, S. 69–70. Es gibt auch eine Tradition, die statt vom Gabentausch von Quasi-Verträgen spricht.

29 «Beziehungsweise, und hier liegt die paradoxe Schwierigkeit dieses Textes, die von seiner scheinbaren Einfachheit und Leichtigkeit her rührt: Mauss sagt so ziemlich alles, was es zu dem riesigen Thema, das ihn beschäftigt, zu sagen gibt, aber er sagt nicht, dass er es sagt. Erst wenn man es an seiner Stelle sagt, merkt man, dass er es schon geschrieben hat!» Vgl. ebd., S. 69

30 M. Mauss: Die Gabe. Form und Funktion, S. 22.

troffen sind und alles zur Gabe werden kann.³¹ Diese Gaben sind freiwillig, haben aber dennoch einen verpflichtenden Charakter. Mauss spricht auch von Tausch und Gabe oder Gabentausch (*don* bzw. *échange*).

Etwas irreführend ist, dass Mauss sich in seinem Essay, obwohl er eine Grundlage zum Verständnis des menschlichen Zusammenlebens verfassen wollte, fast nur noch den agonistischen Gabenverhältnissen widmete.³² Anhand dieses äusseren Falles der Konfliktlösung bei verfeindeten Gruppen soll gezeigt werden, wie ein Zusammenleben ohne gegenseitige Vernichtung gelingen kann.³³ In diesen Praktiken (bspw. im *Potlatch*³⁴) zeigen die Gebenden, dass sie in der Lage sind, mehr zu geben; sie übertrumpfen die andere Gruppe, indem sie eine fast grenzenlose Grosszügigkeit demonstrieren.³⁵ Dies reicht bis zur völligen Vernichtung der Gabe, die danach für die Verlierenden nicht mehr zur Verfügung steht. Die Gabe zeigt sich hier also in der Zerstörung als gefährlich. Geben mit dem Ziel des Statusgewinns kann gewaltförmig sein.³⁶ Gemäss Mauss vernichtet «die Gabe, die nicht (im Übermaß) erwidert werden kann, [...] denjenigen, der sie empfangen hat. Sie schafft einerseits Herren und andererseits Sklaven»³⁷. Trotz dieser Fokussierung auf die kriegerischen Auseinandersetzungen sah Mauss den Gabentausch als «Typus, auf den wir unsere eigenen Gesellschaften – nach ihren eigenen Verhältnissen – gerne würden zusteuern sehen»³⁸. Aus Perspektive der Konvivialist:innen liefert Mauss die Grundlage für eine Anthropologie des «*homo donator*»³⁹ (siehe 1.3.4.2 Die Unbedingtheit der Konvivialität). Dies verstehen sie im Sinne eines Gegennarrativs und Korrektivs zur Idee des *homo oeconomicus*, die eine gewisse Universalität entwickelt habe. Im Modus der Sozialisation und der

31 Vgl. ebd., S. 39.

32 Im Essay will er aber zeigen, wie stark und schwach agonistische Gaben «eine intermediäre Position zwischen nicht-agonistischen Gaben und heutigen individualistischen und juristischen Verträgen einnehmen». F. Adloff: Politik der Gabe, S. 58.

33 Vgl. M. Mauss: Die Gabe. Form und Funktion, S. 181–182.

34 Auf den *Potlatch* oder andere «agonistische Gaben» werde ich nicht detailliert eingehen. Vgl. u. a. ebd., S. 20–26.

35 Vgl. A. Caillé: Das Paradigma der Gabe, S. 70.

36 Vgl. Bo K. Holm: «Der fröhliche Verkehr. Rechtfertigungslehre als Gabe-Theologie», in: Veronika Hoffmann (Hg.), Die Gabe. Ein «Urwort» der Theologie?, Frankfurt am Main: Lembeck 2009, S. 33–53, hier S. 34.

37 A. Caillé: Das Paradigma der Gabe, S. 71.

38 M. Mauss: Die Gabe. Form und Funktion, S. 164.

39 F. Adloff: Politik der Gabe, S. 19–20, Herv. im Original.

Einschreibung in Institutionen und gesellschaftliche Zusammenhänge hat diese Idee einen performativen Charakter entwickelt, indem sie sich selbst hervorbringt.⁴⁰ Mit seinem Essay über die Gabe hat Mauss also auch einen kollektiven *Traum* befördert, ein Gesellschaftsbild, das auf der Idee des *homo donator* statt des *homo oeconomicus*⁴¹ basiert und in dem davon ausgegangen wird, dass Menschen grundsätzlich für das Wohl aller kooperieren wollen.⁴² Er bildete somit eine Grundlage und einen Kristallisationspunkt für einige Ansätze, die unter dem Dach der Konvivialität nach einer gerechten Gesellschaft oder nach einem guten Zusammenleben suchen. Hier sehe ich eine Tendenz dazu, die Gabe als *Passepartout* für die «Rätsel des menschlichen Zusammenlebens» zu sehen. Es scheint nicht nur den «Charme der Gabe»⁴³, sondern auch den *Charme der Gabentheorie* zu geben. Es gibt Gegenstimmen, die sich ebenso vernehmlich zum Geben äusserten, aber die Möglichkeit eines altruistischen Gebens bestreiten. Hier liegt der Scheideweg, das Dilemma. Hier bilden sich die Lager derer, die sagen, es kann sie nicht geben, die Gabe, die ohne Bedingung ist. Damit erklären sie jegliches Geben zu einem verdeckten Vertrag und verstehen die Gabe als «kontaminiert» von der Tauschlogik des Marktes. Die Gabe stelle eine Illusion dar und einen Selbstbetrug des Menschen, der sich gerne für frei oder altruistisch halten möchte.⁴⁴ Diese beiden Positionen werden in meinen Analysen relevant werden. Ich verstehe die Gegenpositionen aber nicht als Entweder-oder, sondern sehe darin eine fruchtbare Diskussion, die die empirische Analyse von Austauschdynamiken erhellen kann.

40 Vgl. ebd., S. 68

41 Adloff verweist auf drei Grundlagen der Sozialität: Die Sprache im Anschluss an Luhmann und Habermas, die Gabe im Anschluss an Mauss und die Affekte im Anschluss an Parsons. Vgl. ebd., S. 128–133. Mit dem *homo oeconomicus* beschreibt Adloff unter anderem das Menschenbild, wonach Menschen sich ausschliesslich für das Allgemeinwohl einsetzen, wenn sie selbst davon profitieren. Vgl. F. Adloff: Politik der Gabe, S. 35–36.

42 Vgl. F. Adloff: Politik der Gabe, S. 37–45.

43 Siehe: Theodor Ahrens: «Vom Charme der Gabe», in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 103 (2006), S. 568–594.

44 Vgl. E. Miklautz: Geschenkt, S. 18.

6.2.3 Der Gabendiskurs in der (Praktischen) Theologie: Einige Schlaglichter

Die Frage nach dem Geben und Nehmen ist reich an Implikationen für die Theologie. Häufig wurde die Gabentheorie religiös konnotiert, in die Dimension einer Transzendenz gestellt und mit entsprechenden Interpretationen verbunden.⁴⁵ Magdalene Frettlöh stellt fest, dass es erstaunlich sei, dass in der Theologie kaum Notiz von ihr genommen wurde, obwohl «die Gabe und das Geben zentrale *Theologumena* der (jüdischen und) christlichen Tradition darstellen»⁴⁶.

Der vorrangige theologische Topos der göttlichen Gabe ist die Gnade, die umsonst gegeben wird (*gratia*). Die Gabentheorie lässt sich aber darüber hinaus in fast alle theologischen Felder eintragen, zum Beispiel schöpfungstheologisch als Gabe des Lebens, soteriologisch als Rechtfertigung (durch Christus), pneumatologisch als Gabe des Geistes oder liturgisch, verkörpert in den Sakramenten. Dabei wird die Gabe Gottes in weiten Teilen der christlichen Theologie so verstanden, dass sie einer Tauschordnung radikal gegenübersteht. Das impliziert auch, dass sich «Gott als der Geber aller Gaben» auch dann nicht verausgabt, wenn er seine *charis* unaufhörlich in seine Schöpfung überströmen lässt»⁴⁷. Dieses Verständnis von Gott gründet auf der Selbstgenügsamkeit Gottes. Ein weiteres Motiv besteht darin, dass die göttliche Vorgabe zur Aufgabe wird. Die göttliche Gabe soll unter den Menschen geteilt werden, auf dass alle genug haben.⁴⁸ Hier zeigt sich ein Verpflichtungscharakter der Gabe; was der Mensch von Gott empfangen hat, verpflichtet ihn, Gutes zu tun und zu teilen, was er erhalten hat. Damit führt eine gabentheoretische Theologie in die Ethik.⁴⁹ Ein weiteres theologisches Motiv im Zusammenhang mit der Gabe stellt die Abgrenzung gegenüber dem Opfer dar, wobei versucht wird zu erörtern, welches die Vor-

45 Die theologische Deutung der Gabentheorien wird häufig auch in ökumenischen Diskursen behandelt. Vgl. bspw. Risto Saarinen: *God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving* (= Unitas Books), Collegeville, Minn.: Liturgical Press 2005.

46 M. L. Frettlöh: *Der Charme der gerechten Gabe*, S. 110, Herv. im Original.

47 Ebd., S. 157.

48 Vgl. ebd., S. 157–158; 161.

49 Vgl. B. K. Holm: *Der fröhliche Verkehr*, S. 51.

lage und welches die Kopie darstellt.⁵⁰ Aus der Fülle dieser Themen nimmt die Gabentheoretische Nuancierung der Rechtfertigungslehre eine besondere Stellung ein. Diese Fokussierung auf das Gabenverhältnis zwischen Gott und Mensch gilt insbesondere für die systematische Theologie und darin für die Lutherrezeption. Die Gabe wird dabei teilweise sogar als sein Hauptthema bezeichnet und auch für den ökumenischen Dialog fruchtbar gemacht, wie einige aktuelle Publikationen zeigen.⁵¹ Die Gabe als Rechtfertigung erhält so beispielsweise einen Vorrang gegenüber der Gabe als Vergebung, ein Thema, das insbesondere mit dem Namen Ricœurs verbunden ist. Die Rezeption der Gabentheorien in der Theologie ist damit hauptsächlich im Verhältnis oft in dessen Gott–Mensch verortet, während die Mensch–Mensch-Beziehung Schatten steht. Entsprechend wird die soziale Dynamik lediglich am Rande bedacht und in abschliessenden ethischen Bemerkungen abgehandelt.⁵²

Allerdings gibt es auch empirische Zugänge; sie finden sich vornehmlich in der Interkulturellen Theologie und in den Diakoniewissenschaften: Theodor Ahrens behandelt unter anderem Themen aus der Missionsgeschichte im Rahmen von Entscheidungsprozessen zur Verteilung von Fördermitteln; er zeigt daran, wie unter differenzierenden Vorstellungen über Korruption nachgedacht wird.⁵³ Albert erörtert den Gabendiskurs mit Blick auf diakonische, vor allem institutionalisierte diakonische Hilfebeziehungen, wobei in ihrer Studie nur ein geringer empirischer Teil eingebettet ist.⁵⁴

50 Vgl. Hans Joas: «Die Logik der Gabe und das Postulat der Menschenwürde», in: Michael Gabel/Hans Joas (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*, Freiburg: Alber 2007, S. 143–158, hier S. 149–151.

51 Vgl. Bo K. Holm: «Positive Ökonomie als Promissio», in: Veronika Hoffmann/Ulrike Link-Wieczorek/Christof Mandry (Hg.), *Die Gabe. Zum Stand der interdisziplinären Diskussion*, Baden-Baden: Verlag Karl Alber 2017, S. 141–162, hier S. 141. Eine ausführliche Betrachtung dazu bietet: Risto Saarinen: *Luther and the Gift (= Spätmittelalter, Humanismus, Reformation/Studies in the Late Middle Ages, Humanism, and the Reformation, v.100)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2020.

52 Hoffmann setzt beispielsweise miteinander eher soziologischen Perspektive über die Gabe bei Hénaff an, ordnet dies dann aber im Verhältnis Gott–Mensch ein. Vgl. Veronika Hoffmann: «Rück-Gabe? Weiter-Gabe? Gott in unseren Gabeverhältnissen. Gott in unseren Gabeverhältnissen», in: Veronika Hoffmann (Hg.), *Die Gabe. Ein «Urwort» der Theologie?*, Frankfurt am Main: Lembeck 2009, S. 145–163.

53 Theodor Ahrens: *Vom Charme der Gabe. Theologie interkulturell*, Frankfurt am Main: Lembeck 2008.

54 A. C. Albert: *Helfen als Gabe und Gegenseitigkeit*.

In der Praktischen Theologie hat Gutmann mit dem Thema gearbeitet und zieht politische Schlüsse daraus.⁵⁵ Luise Schottroff und Bieler entfalten im Anschluss an u. a. Louis-Marie Chauvet den Gabendiskurs im Rahmen der Abendmahlslehre.⁵⁶ Dabei verstehen sie das Abendmahl als Symbol für die Gabe Gottes, die liturgisch gefeiert wird, ebenfalls als Gegenstimme zur Idee des *homo oeconomicus*:

«Wir suchen nach liturgischen Traditionen, die die Logik der Ökonomie des Marktes nicht duplizieren, sondern auf die Spuren einer Ökonomie der Gnade verweisen. Wir fragen, wie diese Ökonomie der Gnade in Traditionen des Heiligen Mahles konkret wird. Wie wird einem Verständnis von Zukunft als endloser Gelegenheit ökonomischen Wachstums widersprochen? Können wir Symbolisierungen von Tauschprozessen entdecken, die die utilitaristische Kategorie von der Verwirklichung des Eigeninteresses transzendieren?»⁵⁷

Aus theologischer und konvivial(istisch)er Perspektive über das Geben und Nehmen zu reflektieren, heisst also auch, die Wahrnehmung zu schärfen für Narrative, Praktiken und zirkulierende Normativitäten, die den Gabencharakter des Lebens und damit die Gnade symbolisieren. Dies ist insbesondere zu berücksichtigen für die theologische Reflexion im Kontext prekärer Lebensbedingungen, wo Leben sich bedroht oder von Mangel Erfahrungen geprägt zeigt.

55 Hans-Martin Gutmann: «Der gute und der schlechte Tausch. Das Heilige und das Geld – gegensätzliche ökonomische Beziehungen», in: Jürgen Ebach/Hans-Martin Gutmann/Magdalene L. Frettlöh et al. (Hg.), «Leget Anmut in das Geben». Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie, Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus 2001, S. 162–225; Hans-Martin Gutmann: «Geben ist seliger denn Nehmen. Großzügigkeit als Habitus und Ressource», in: Veronika Hoffmann/Ulrike Link-Wieczorek/Christof Mandry (Hg.), Die Gabe. Zum Stand der interdisziplinären Diskussion, Baden-Baden: Verlag Karl Alber 2017, S. 165–178.

56 Andrea Bieler/Luise Schottroff: Das Abendmahl. Essen, um zu leben, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007.

57 Ebd., S. 133.

6.3 Formen des Gebens und Nehmens

Vor dem Hintergrund dieser drei Diskurse halte ich Folgendes für meine weitere Darstellung fest: Eine Analyse von Austauschprozessen des Gebens und Nehmens im Sinne von *doing conviviality* soll vor diesem Hintergrund als praktisch-theologischer, empirischer Beitrag verstanden werden. Dabei steht für meine Analysen nicht eine bestimmte religiöse Praktik, wie zum Beispiel das Abendmahl, sondern verschiedene Deutungen und Praktiken im Fokus, die sich an den Schnittstellen von Diakonie und Liturgie ergeben. In den folgenden Analysen gehe ich nicht dem Ursprung der Gabe oder der Frage nach der reinen Gabe nach, sondern im Sinne von *doing conviviality* frage ich danach, wie die Menschen sich und andere im Austausch mit dem Göttlichen als Gebende und Nehmende erleben und dies reflektieren. Daran anschliessend frage ich nach den Interdependenzen und Bindungswirkungen im Gabengeschehen.

Dieses Kapitel soll dezidiert kein neues Konzept zur *Frage der Gabe* entwerfen, geschweige denn eine Lösung für die darin verhandelte Streitfrage über die Reinheit der Gabe. Auch entwickle ich die Gabe nicht als Leitidee für ein besseres Zusammenleben. Vielmehr werden im Folgenden verschiedene Aspekte dieses reichen Diskurses mit den Daten in einen Dialog gebracht. Dabei zeigen sich anhand der Mehrstimmigkeit, die das qualitativ-empirische Datenmaterial bietet, oft auch widersprüchliche theoretische Positionen als erhellend für die Interpretation der Daten. Und obwohl die Gabenkonzepte sowohl für die Konvivialitätsforschung als auch für die Theologie bereits furchtbar gemacht wurden, sind beide noch kaum eingehender im Rahmen einer empirisch-qualitativen Studie miteinander verbunden worden.

6.3.1 Gabe als «fröhlicher Tausch» zwischen Gott und Mensch

Die in den Forschungsgemeinden zirkulierenden Normativitäten als Aspekt von *doing conviviality*⁵⁸ über die Beziehung zwischen Mensch-Mensch-Gott zeigen sich in den Prozessen des Gebens und Nehmens. In diesem Abschnitt beginne ich meine Analyse bei demjenigen Aspekt des Austauschprozesses, der als «erste Gabe», «Gebung», «reine Gabe», das «Unbedingte» oder «Gegebenheit» bezeichnet wird. Die Fülle an Begrifflichkeiten, welche zwar Nuancierungen bieten, aber in eine ähnliche Richtung deuten, verweist darauf, dass

58 Vgl. A. Bieler: *Conviviality in Contexts of Religious Plurality*, 27–28; 32. Siehe auch 1.3.2 *Doing conviviality*.

im Geben und Nehmen letztlich etwas Unergründliches zu liegen scheint. Mir geht es nun nicht darum, das «Rätsel der Gabe»⁵⁹ zu lösen, sondern ich gehe in Bezug auf den Aspekt des Heiligen in der Gabe von einem Geheimnis aus.

Die Bezugnahmen auf das Transzendente sind für die Forschungspartner:innen in ihrem Geben von grosser Wichtigkeit. Daher wähle ich diese Facette als Ausgangspunkt. In der Theologie wird mehrheitlich die Position vertreten, dass keine Gabe an Gott (zurück-)gegeben werden kann. Es wird von einer autarken Gottheit ausgegangen, die sich in sich genügt und daher frei gibt, unabhängig von vorangegangenen oder in Zukunft erwarteten (Gegen-)Gaben: «Der Mensch kann Gott nichts geben, was dessen Vollkommenheit in irgendeinem Sinne steigert»⁶⁰, lautet der Kernsatz dieser Position. Menschen können folglich *aus* Gott, aber nicht *der* Gottheit geben, sie können *der* Welt oder *für* die Welt und die Nächsten geben. Sie beziehen sich also reflexiv auf Gott, nicht kommunikativ.⁶¹ Damit ist gemeint, dass die Gaben rückbezüglich aus Gott motiviert sind, aber nicht an Gott adressiert sind.

Obwohl der Gabendiskurs auch schöpfungstheologisch von Interesse wäre, ist m. E. vor allem in der Soteriologie eine grosse Rezeptionsgeschichte zu bemerken. Referenzrahmen bildet hauptsächlich Luthers Rechtfertigungslehre, auf welche ich hier lediglich gemäss deren gabentheoretischer Interpretation bei Gutmann, Ingolf Dalferth sowie Bo Holm und Peter Widmann Bezug nehme. Unter anderem wird dabei eine Grundfrage der Soteriologie verhandelt, nämlich die der Aktivität und der Passivität des Menschen im christlichen Heilsgeschehen.

Holm und Widmann führen aus, dass ihres Erachtens in der reformatorischen Theologie die *Ökonomie der Gabe* zu eng geführt wurde, indem die Rechtfertigung lediglich als Empfangen der *reinen Gabe* verstanden wurde. Damit ist den Menschen ein passives Annehmen von göttlicher Aktivität zugeordnet, also menschliche Negativität und göttliche Positivität. Sie sehen in dieser Position eine Schwächung der göttlichen Gnade, denn:

59 Vgl. Maurice Godelier: Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte (= C. H. Beck Kulturwissenschaft), München: Verlag C. H. Beck 1999.

60 Jürgen Werbick: «Gottes-Gabe. Fundamentaltheologische Reflexionen zum Gabe-Diskurs», in: Veronika Hoffmann (Hg.), Die Gabe. Ein «Urwort» der Theologie?, Frankfurt am Main: Lembeck 2009, S. 15–32, hier S. 18.

61 Vgl. ebd.

«The reciprocity of giving and receiving is indispensable for understanding the gift, especially in cases where not only is something exchanged for something, but God and the human being themselves are given and received. This not only determines their doing, but also, in advance, determines their being.»⁶²

Sie treten in ihrem Sammelband in einen Dialog mit Dalferth, der genau in die andere Richtung weist:

«Vielleicht habe ich nicht verstanden, was da (von Holm/Widmann) gesagt wird. Aber was ich verstanden zu haben meine, halte ich theologisch für falsch – gerade weil ich ganz zustimme, dass es bei der Rechtfertigung zuerst um das Sein des Menschen vor Gott geht, und erst dann und von dort her auch um sein Tun.»⁶³

Dalferth beschreibt diese Passivität als notwendige Grundlage der Rechtfertigungstheologie Luthers. Er gibt dieser Passivität eine positive Wendung. Seine These lautet, dass die Gabe Gottes immer gut ist und bewirkt, was sie gibt, indem sie die Empfangenden durch das Empfangen zu dem macht, was sie selbst sind, nämlich gut. Das heisst weil die Gabe gut ist, werden die Empfangenden gut.⁶⁴

Die Frage nach der Reziprozität führt also zu einem wesentlichen Thema der christlichen Theologie und kann von dieser her nochmals neu beleuchtet werden. Ein wichtiges Stichwort stammt von Luther mit seiner Wendung *der fröhliche Tausch* und seinem metaphorischen Verständnis der Ehe für die Beziehung von Gott und Mensch. Luther beschreibt eine Beziehung, die dabei

62 Bo K. Holm/Peter Widmann: «Word – Gift – Being. Introduction», in: Bo K. Holm/Peter Widmann (Hg.), *Word – Gift – Being. Justification – Economy – Ontology*, Tübingen: Mohr Siebeck 2009, S. 1–16, hier S. 2.

63 Ingolf U. Dalferth: «Mere Passive. Die Passivität der Gabe bei Luther», in: Bo K. Holm/Peter Widmann (Hg.), *Word – Gift – Being. Justification – Economy – Ontology*, Tübingen: Mohr Siebeck 2009, S. 43–71, hier S. 43.

64 Ebd. Siehe auch: «Die Passivität des Menschen markiert hamartologisch den Zustand der *Sünde*, in dem der Mensch weniger ist, als er sein könnte und vor seinem Schöpfer sein sollte, und der soteriologisch erst dadurch überwunden wird, dass der Sünder durch das Zuspiel von Gottes Gabe das wird, was er von sich aus nicht hätte werden können: *gerechtfertigter Sünder*.» Ingolf U. Dalferth: *Umsonst. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011, S. 55.

keineswegs symmetrisch ist oder auf einer äquivalenten Gegenseitigkeit beruht; vielmehr stehen auf der einen Seite (Gott) Gerechtigkeit und Leben, auf der anderen Seite (Mensch) Sünde und Tod: Getauscht wird also *alles* gegen *nichts*.⁶⁵ In Luthers Worten sprechen Christus und die Seele der Gläubigen jedoch zueinander: «ich bin dein»⁶⁶. Es kann also wider Erwarten auch für diese theologische Metaphorik von einer Wechselseitigkeit die Rede sein. Die Vereinigung (mit dem Göttlichen) kann als Beziehungsgeschehen nicht unilateral sein, sondern beruht von Anfang an auf Gegenseitigkeit. Der Mensch gibt Gott, selbst wenn es das Nichts ist.

Gutmann verbindet diese Art des Gabentauschs zwischen Gott und Mensch mit der «Aufrichtung des in sich selbst gekrümmten Menschen» und mit einer Unterbrechung der Reziprozität, also auch derjenigen Form der Gegenseitigkeit, die Schlechtes heimzahlen will: Der Tausch ist fröhlich, weil nicht Gleiches mit Gleichem vergolten wird. Daraus entstehen dann (dank der Aufrichtung) Beziehungsoffenheit und Sozialität.⁶⁷ Die biblische und von Luther tradierte Ehe-Metapher für die Gott-Mensch-Beziehung lässt sich auch als Bündnis verstehen, das als wechselseitig verstanden werden kann. Es findet ein Austausch von Eigenschaften statt und damit eine Transformation (siehe 6.3.3 Gabe als Bündnis: Risiko und Vertrauen).

Die Vorstellung des *fröhlichen Tausches*, bei welchem eine Seite gibt und die andere empfängt, die aber dennoch als Beziehungsgeschehen gedacht ist und damit wechselseitig ist, bildet als Paradoxon die Grundspannung der christlichen Zugänge zur Gabentheorie. M. E. liegt dies in der Selbstgabe begründet. Die Idee, dass in jedem Gabentausch ein Aspekt des Selbst zu finden ist, wird an vielen Orten der Analyse erscheinen. So schwanken auch die Deutungen und Berichte der Forschungspartner:innen zwischen der Überzeugung, dass sie selbst aktiv in den Gabentausch mit Gott involviert sind oder aber, dass Menschen Gott nichts geben können und immer nur an Menschen weitergeben können, was sie von Gott empfangen haben. Generell gilt: Sie beschreiben sich in vielfältiger Weise als Menschen, die von Gott etwas empfangen und dadurch etwas zu geben haben.

65 Vgl. B. K. Holm: Der fröhliche Verkehr, S. 51.

66 Vgl. ebd., S. 50–51.

67 Vgl. H.-M. Gutmann: Geben ist seliger denn Nehmen, S. 174–178.

6.3.1.1 Die erste Gabe als ...

Es wird im Folgenden gezeigt, wie die Forschungspartner:innen Bezug auf eine göttliche Gabe nehmen, die sie in irgendeiner Weise erfahren haben und als Liebe beschreiben, als Lebensgabe oder als Vergebung. Diese Erfahrung wird für sie zum Ausgangspunkt für eine eigene Aktivität – sowohl für Kollektive als auch für Individuen.

Die Unterscheidung dieser beiden Formen des Gebens, die Vorgabe, die transzendent gedeutet werden kann, und die zwischenmenschliche oder soziale Gabe, scheint Common Sense zu sein. Während Frettlöh mit Bezug auf das neutestamentliche *charis* beide unter einem Begriff versammelt,⁶⁸ wählen andere wie etwa Jacques Derrida oder Alain Caillé verschiedene Begriffe und sprechen von der *Gebung* als der *unbedingten Vorgabe*. Im Anschluss an Mauss spreche ich von der *ersten Gabe* oder der *Gebung*.⁶⁹ Die Forschungspartner:innen beziehen sich auf diese *erste Gabe* als Vergebung, als Gabe des Lebens und der Liebe – als eine Eröffnung, auf die sie wiederum aktiv reagieren. Dabei wird auch das Bild der Schale aufgerufen, die aus der eigenen Fülle überfließt (vgl. Mitenand > Protokoll, ÖkFeWo).

... Vorbild des Lebens

Die *imitatio Christi* als zentrales Motiv in der christlichen Tradition wird von den Forschungspartner:innen häufig aufgerufen. Yel beschreibt diese Imitation als mehrstufigen Prozess. Zunächst beschreibt er Jesus als «human, like somebody» und darin als Vorbild:

«He [Jesus, Anm. RS] becomes like like like human, like somebody, like he sits in the s/ in the ground and the s/ and the stone (.) and the desert, he became (unv.) simple (.) to be, to be, to be together, to live together, we need to be simple.» (NCF > Interview mit Yel)

68 «Den unauflöslichen Zusammenhang von göttlicher Gerechtigkeit, der Rechtfertigung sola gratia und dem gerechten Tun des Menschen bringt Paulus in 2Kor 8–9 unüberbietbar dadurch zum Ausdruck, dass er göttliche und menschliche Gaben, göttliches Geben und Nehmen und menschliches Nehmen und Geben auf ein und denselben Begriff bringt: *charis*.» M. L. Frettlöh: Der Charme der gerechten Gabe, S. 141. Die umgestellte Reihenfolge der Verben bei Mensch und Gott meint bei Frettlöh, dass der Mensch Gott etwas zu geben hat, aber immer zuvor von ihr erhalten wurde.

69 M. Mauss: Die Gabe. Form und Funktion.

Yel geht es scheinbar darum, zu beschreiben, wie Jesus mit den Menschen lebte. Er leitet davon ab, dass er wie Jesus ein gebendes Leben führen soll. Anschließend beschreibt Yel, wie diese Orientierung an Jesu Vorbild sich in der Gemeinde ereignet, und zwar am Lernen von anderen Personen: «I'm Yel (.). I cannot be somebody (.), but I can be like you.» (NCF > Interview mit Yel) Die *imitatio Christi* geschieht für Yel innerhalb der Gemeinschaft und der Orientierung an anderen Menschen bzw. anderen Christ:innen. Die *imitatio* wird also zu einem Weg in der Gemeinschaft. Dabei scheinen die Pastorin und der Pastor für ihn herausragend zu sein:

«And (.). just here (.). Bert is engineer, Michelle is a very good cook as a professional (.). Just simple. The two pastors are (.), they they cut themselves. Michelle playing [the piano, Anm. RS], she go to the kitchen, she cooks this I saw it six years, always (.), always. (.). Bert the same. He he work his job twentyfour, the whole night, the whole day, he coming in this (.). He don't live for, for himself (.). So, they cut him/ so they they they they give, they share themselves (...). And (.). he stay true to everybody (.). and I touched it by this soft, like if you see the the napkins, if you see hand, hand (.). napkins, every, I mean (.), I can't put like that but they are being being like for everybody.» (NCF > Interview mit Yel)

Diese Beschreibung schliesst unmittelbar an seine Orientierung am Vorbild von Jesus als «simple» und «human» an und macht deutlich, dass die *imitatio Christi* auch als Lernen am Vorbild in der Gemeinschaft gedacht sein kann. Er beschreibt konkrete Tätigkeiten und wie diese für ihn inspirierend sind. Schlüsselbegriff ist hier «share themeselves», was als Umschreibung der Selbstgabe zu verstehen ist. Etwas früher im Interview beschreibt Yel, worin er seinen Beitrag in der Gemeinde sieht. Er äussert ein starkes Bedürfnis, den Menschen, die die Gottesdienste besuchen, etwas zu geben. Manchmal leidet er darunter, nicht zu spüren, ob seine Gabe angekommen ist:

«And I felt like he hasn't, I don't know what he received. He just received like faith (.). gesture (.), like an action and sing song and activity of the church (.), but I wish if if we keep contact with him (.), keep having him (.). and (.). I must encourage him (.), I wish to have this in the church, that's what (.).» (NCF > Interview mit Yel)

Dieses starke Bedürfnis, seinen Glauben und seine Liebe weiterzugeben, verbindet er vor allem mit seiner eigenen Biografie und dem Wunsch, anderen Menschen in dieser vulnerablen Situation zu helfen:

«But I I feel like I have to talk to them (.), I feel like I have to just show my (.), my faith (.), show my feelings (.) that I loved him, that I liked him (.), that I am k/I kind to them (.), because God is kind to him, to us, to you, to you, to everybody (.). So (.) I remember many stories of people here, they're refugee, I am refugee (.). I was so touched, I was so like down and I lifted up (.), so I feel like (.) just to know them, to get closer (.) and just to talk to them.» (NCF > Interview mit Yel)

Sein Hauptanliegen liege darin, den Menschen aufgrund seiner eigenen Erfahrungen ein Gefühl der Zuversicht zu vermitteln. Diese Zuversicht verbindet er mit dem Vertrauen auf göttliches Wirken. Die unterschiedlichen Formulierungen, um diese Aktivität zu umschreiben («get close, talk to them, show my feelings»), weisen darauf hin, dass er sich als eine Art Träger der (göttlichen) Liebe sieht. Diese Interpretation wird auch dadurch gestützt, dass er seine Ausführungen beginnt mit «I don't want to be proud». Er möchte sich offensichtlich dahinter zurückziehen, sucht und ringt nach Worten, um auszudrücken, wie er seine Rolle in der Zirkulation der göttlichen und menschlichen Gaben sieht. Yel beschreibt die *imitatio Christi* als einen fragilen Weg, als Weg, den er auch im Zweifel geht, der vor allem tentativ gestaltet ist und der sich in der Orientierung an anderen Menschen ereignet.

Auch Nina beschreibt, wie sie göttliches Wirken und menschliches Tun verbindet. Sie schildert zum Beispiel, wie sie erlebt, dass sie durch andere Menschen göttliche Gaben erfahren kann, und zwar bezeichnet sie diese als geistliche Worte (Ermahnung, Ermutigung) und materielle Hilfe bei einem Fest:

«[I]ch denke, wenn man als Gemeinde zusammenkommt, sei es am Sonntag, aber vielleicht auch mehr unter der Woche, wo Gott (..) wo Gott Gemeinschaft braucht, oder wo Gott immer andere braucht, um auch wieder zu ermutigen, innerlich (.) voranzugehen, wo man Worte kriegt von der, von der Ermahnung, Ermutigung, oder (.) einfach wieder aufgebaut wird, oder (..) auch praktisch, wo man einfach: «Hey, kannst du mir da helfen oder da helfen?» Oder, bei unserer Hochzeit haben sich jetzt mega viele einfach investiert, haben gratis mitgeholfen, Essen gebracht gratis alles, weisst du so.» (NCF > Interview mit Nina)

Für Nina steht die Formulierung *Gott gebraucht Menschen* im Zentrum. In ihrer Vorstellung von Gemeinde wird göttliches Wirken durch Menschen vermittelt. Mit den «Worte[n] [...] der Ermutigung, Ermahnung» schliesst sie auch den Bereich ein, der mit dem Begriff der Charismen oder Geistesgaben gemeint ist. Diesen lässt sie aber auf einer gleichen Ebene stattfinden wie das praktische Helfen. Das Beispiel ihrer Hochzeit mit den vielen Helfer:innen scheint einen

Hinweis darauf zu geben, dass hier verschiedene Formen des Einander-Helfens verschwimmen. Für sie steht aber die Rückführung auf Gott im Zentrum:

«Ich sage jetzt mal, wenn man merkt: «Ah doch, da bin ich jetzt genau zur richtigen Zeit für die richtige Person da gewesen, es ist von Gott gefügt gewesen und Gott hat mich gebraucht für diese Situation.» Und dann erfüllt es einen wieder mit Freude. [...] Also (...) letztlich gibt, gibt Gott natürlich, aber man ist so der, wie soll, wie soll ich sagen, (...) man hört sich an, was die Menschen für Probleme haben, je nachdem mal mehr und mal weniger. [...] Man geht auf die Leute ein, versucht, herauszufinden, (unv.) ist es ein Problem oder einfach einen Segen weiterzugeben, oder, Gott darum zu bitten, um den Segen, letztlich gibt es ja Gott aber du bist die bittende oder fürbittende Person.» (NCF > Interview mit Nina)

Hier bezieht Nina noch eine weitere Ebene mit ein, nämlich die des Gebets. Sie führt das Bild eines Dreiecks ein, bei welchem sie zunächst die Anliegen und Bedürfnisse der Menschen erfragt, dann für diese betet oder einen Segen spricht, wobei Gott die gebende Instanz ist. Damit ist für sie die Gottesgabe in menschlichem Handeln zu vermitteln.⁷⁰ Entscheidend ist hier, dass durch die Bitte als Fürbitte, die an Gott gerichtet wird, gewissermassen eine Einklammerung stattfindet.⁷¹ In ihrer Schilderung zeichnet sich zunächst eine klare Rollenverteilung ab: Die einen bitten um Gebet und die anderen vollziehen das Gebet. Hier werden zwei verwandte Begriffe, die Bittenden und die Betenden, genannt, die unterschiedliche Assoziationen hervorrufen. Diese Rollenzuteilung wird von Nina aufgeweicht, indem sie als Beterin Gott gegenüber zur bittenden Person wird und Gott die Geberin ist.

Auf die Frage, wie die verschiedenen Menschen sich im Miteinander als verbunden erfahren, antwortet Jim:

«Der Glaube, Gottes Liebe ist, was uns bindet. Gottes Liebe ist so breit. Es ist so, ich denke das ist nicht so du musst, sondern, die grosse Liebe Gottes. Das jeden Menschen liebt. Ich finde, wenn wir – dass diese, das Bild Gottes Liebe an alle Menschen schauen, egal wer sie sind. Klein, gross, schwarz, weiss. Gott liebt alle Menschen.

70 Vgl. auch Milan: «Gott hat auch zu mein Herz geredet» (NCF > Interview mit Milan). Er fühlte sich dadurch veranlasst, Menschen in einer Notlage mit Lebensmitteleinkäufen zu unterstützen.

71 «Die Gabe wird aus der sozialen Interaktion herausgenommen. Geber und Empfänger werden sozusagen eingeklammert.» T. Ahrens: Vom Charme der Gabe, S. 578, Herv. im Original.

Und, und, das ist – das sind wir alle.» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Jim)

Jim knüpft die diakonische Ausrichtung der Gemeinde an die Erfahrung von «Gottes Liebe». In den weiteren Ausführungen erläutert er, dass diese tätige Liebe etwas Universales haben und im gemeinsamen Kochen und Essen spürbar sein soll sowie in schwierigen Situationen und bei Herausforderungen, in welchen die Geduld abhandenkommt (vgl. Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Jim). Jims Reflexionen über die universale Liebe, die in den Beziehungen aktiviert werden muss, lässt sich einordnen in die Verhältnisbestimmung von Gesinnung und Gabe. Damit ist gemeint, dass die gute Tat zwar vergänglich und begrenzt ist, die Gesinnung dahinter aber unvergänglich. Eine Gabe ist Ausdruck einer Gesinnung, für welche sie zum Zeichen wird. Die Gabe selbst, also der materielle Gehalt, ist nach diesem Verständnis weniger wichtig als die Tätigkeit des Gebens bzw. die damit verbundene Gesinnung.⁷²

Die Verhältnisbestimmung von Gebung und menschlichem Geben wirft ein erhellendes Licht auf einen zentralen Punkt im Gabendiskurs: die Frage nach der reinen Gabe. Eine Art «Verwechslung» der ersten Gabe – im christlichen Kontext als göttliche Gabe verstanden – mit abgeleiteten menschlichen Gaben ist gemäss Caillé die Ursache für den «Streit» um die reine Gabe, den er auf ihre jüdische bzw. jüdisch-christliche Interpretation bei beispielsweise Pierre Bourdieu und Derrida zurückführt⁷³ (siehe 6.3.2 Gabe als Präsenz: Zeit geben): Gemessen an einer als göttlich verstandenen Gabe könne eine menschliche Gabe immer nur als «unrein» und damit scheinbar minderwertig erscheinen, weil die Interessenslage bei Menschen komplex sei und sich in einem Spannungsfeld bewege. Caillé bezieht sich nicht auf eine transzendente oder religiöse Dimension,⁷⁴ benennt aber, darin Derrida folgend, die Gebung (fr. *donation*) als das Unbedingte. Diese stehe der sozialen Gabe der Menschen gegenüber, die sich immer im Spannungsfeld von verschiedenen Interessen

72 Vgl. B. K. Holm: Der fröhliche Verkehr, S. 38.

73 Für ein Verständnis dieser beiden Denker im Kontext ihrer politischen Situation siehe: Onur Erdur: Schule des Südens. Die kolonialen Wurzeln der französischen Theorie, Berlin: Matthes & Seitz Berlin 2024.

74 Er lässt aber durchaus Raum für religiöse Deutungen.

bewege.⁷⁵ Caillé unterscheidet also die soziale Gabe und die Gebung, denkt beide aber zusammen:

«Nur die Gebung, nur das Leben, gibt und kann ohne Ursache geben, ohne Grund und ohne Kalkül. Die von den Menschen bereiteten Gaben hingegen, wenn sie danach streben, die Bewegung des Lebens selbst zu reproduzieren und sie in Gang zu setzen (wie die Initiationsriten die Geburt imitieren), gelangen zu dieser Reproduktion nur durch die Imitation der Gebung.»⁷⁶

Im Unterschied zu anderen Konzeptionen wie etwa bei Bourdieu bringt Caillé eine Ebene ins Spiel, die das zwischenmenschliche und das auf Konventionen beruhende Geben übersteigt; er kann es damit auch vom Tausch unterscheiden und somit das Problem der Unmöglichkeit der reinen Gabe umgehen.⁷⁷ Die Verschränkung und gleichzeitige Unterscheidung der beiden Gabenformen wird von den Forschungspartner:innen differenziert beschrieben. Dabei gibt es verschiedene Formen der Bezugnahmen, in welchen eine göttliche unbedingte Liebe als Bezugspunkt und Vorbild verstanden wird.

... Vergebung

An folgendem Beispiel wird deutlich, wie Menschen ihr Leben als wechselseitiges Beziehungsgeschehen mit Gott deuten. Hier spielt der Aspekt der Vergebung eine wichtige Rolle. Die Nähe von Vergebung und Gabe hat u. a. Ricœur differenziert ausgeführt.⁷⁸ Diese vermutete Verwandtschaft hat auch Eingang

75 Vgl. Alain Caillé/Frank Adloff: *Anthropologie der Gabe* (= Theorie und Gesellschaft, Band 65), Frankfurt am Main: Campus-Verl. 2008, S. 28–30; Alain Caillé: «Die doppelte Unbegreiflichkeit der reinen Gabe», in: Frank Adloff/Steffen Mau (Hg.), *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität*, Frankfurt, New York: Campus Verlag 2005, S. 157–184, hier S. 182; F. Adloff: *Politik der Gabe*, S. 30.

76 A. Caillé: *Die doppelte Unbegreiflichkeit der reinen Gabe*, S. 181.

77 Vgl. A. C. Albert: *Helfen als Gabe und Gegenseitigkeit*, S. 222–225.

78 Er bezog dies sowohl auf private als auch auf politische Bereiche. Bei den Ausführungen in diesem Abschnitt geht es allerdings eher um private Bereiche. «Die Logik des Überflusses der Gabe drückt sich für Ricœur (1995) am klarsten im christlichen Gebot der Feindesliebe aus.» F. Adloff: *Politik der Gabe*, S. 63. Ricœur unterscheidet zwischen *réciprocité* (Gegenseitigkeit) und *mutualité* (Wechselseitigkeit). In Letzterem findet er zwei Bewegungen, die beide auf ein Empfangen hinauslaufen, nämlich als ein Empfangen der ersten und ein Empfangen der zweiten Gabe. Ich werde auf dieses Begriffspaar nicht weiter eingehen. Siehe: F. Adloff: *Politik der Gabe*, S. 63–65.

in diverse Sprachen gefunden (z. B. it. *perdono*, fr. *pardon*, dt. vergeben, eng. *forgive*).

Wichtig ist dieser Punkt deshalb, weil in der evangelikal-freikirchlich geprägten Theologie die Bekehrung das Hauptmerkmal darstellt (siehe 3.4 New Covenant Fellowship). Die Bekehrung wird verstanden als «Gott das eigene Leben schenken» oder «Gott das Leben übergeben».⁷⁹ Das sind üblicherweise Umschreibungen und Metaphern, die auch auf die Totalität dieser Praxis hinweisen. Diese totale Lebensübergabe wird wiederum mit einer göttlichen Gabe besiegelt, der Gabe des Heiligen Geistes. Die Bekehrung kann dann je nach Theologie auch als «Ordnung in das Leben bringen» verstanden werden, also als Übernahme von mit der Bibel begründeten Geboten.⁸⁰ Dies wiederum wird von Gabriela im Folgenden so ausgeführt: Das eigene Ordnung-Machen mündet in einer Gegengabe: in einem Ordnung-Machen von Gott her, welches sie aufgrund einer verbesserten Lebensqualität erahnt.

Gabriela erläutert den für sie geltenden Zusammenhang zwischen Rechtfertigung, göttlichem und menschlichem Geben, wie im Folgenden deutlich wird:

«C'est parce que c'est important. (...) uuh si ça serai pour pardonner le péché mais normalement si nous avons en (unv.) on doit penser que Dieu va nous pardonner, et que nous nous allons nous approcher de Seigneur par le batême, mais mois j'ai j'ai déjà entré trois fois et y (...) ç'a beaucoup changé vraiment. (...) ça a beaucoup changé mais cela ne veut pas dit que je ne pêche pas, on est pêcheur. Mais [avant, Anm. RS] ma vie allait vraiment très, très mal.» (NCF > Interview Gabriela)

Sie beschreibt die Beziehung zwischen sich und Gott als Wechselspiel von Vergabung, Taufe und damit verbundener Annäherung. Dabei betont sie, dass die «sündige» Natur bestehen bleibe. In ihren Schilderungen führt die «Annäherung» an Gott dazu, dass sie verbesserte Lebensumstände für sich und ihren Sohn erhalten hat:

«Dans le sens de s'approcher plus de Dieu, même dans la vie privée il avait beaucoup des choses. (...) Dieu a, Dieu nous a béni moi et mon fils. Lucas a a reçu beaucoup des choses qu'il ne recevait pas avant (...).» (NCF > Interview Gabriela)

79 Vgl. O. Favre: «Wiedergeboren werden», S. 61; 64.

80 Vgl. ebd., S. 72.

Diese Dinge («beaucoup des choses») habe sie durch das Gebet bekommen. Sie stellt hier die Bitte an Gott («prier») und das Empfangen («recevoir des choses») in einen direkten Zusammenhang. Aus dem Zusammenhang des gesamten Interviews und den vielen längeren narrativen Passagen wird auch deutlich, wie sich dieses Erhalten gezeigt hat: Es handelt sich um materielle Güter als auch um Unterstützung im Alltag. Die Gebete bezeichnet sie als «Gott, mach einmal Ordnung in meine Leben, Ordnung für meine Sohn!» (NCF > Interview Gabriela). Bei dieser Aussage klopft sie energisch auf den Tisch und bringt wiederum zum Ausdruck, dass die Gottesgabe für sie ein Beziehungsgeschehen darstellt, bei welchem sie Einsatz zeigt. Gabriela beschreibt zudem die Gabe Gottes als Vergebung («pardonner»). Bei ihr steht weniger die Gabe des Lebens im Zentrum von Gottes gebendem Handeln (wie zum Beispiel bei Deborah, s. u.) als die Vergebung, die sie aufgrund ihrer Beziehung zu Gott erhalten hat. Das Resultat daraus war für sie, dass sie in ihrem Leben Ordnung herstellen konnte. Sie berichtete mir von den zahlreichen Problemen, die sie als Sans-Papiers und alleinerziehende Mutter hatte. Die Art und Weise, wie «Ordnung» in ihr Leben kam, knüpft sie einerseits an ihr Gebet, ihre Hinwendung zu Gott und die Taufe. Andererseits berichtet sie, wie Menschen ihr Hilfe gewährten, z. B. Nonnen, die ihren Sohn unterrichteten, eine «Dame», die sie bei sich wohnen liess und sie gewissermassen als Gesellschafterin anstellte (vgl. u. a. NCF > Interview Gabriela), und die verschiedenen christlichen Gemeinden, in denen sie Obdach und soziale Zugehörigkeit fand. So ordnet sie die Vergebung («pardonne») Gott zu, während die «Ordnung», die auf ihre Bitte hin in ihr Leben kam, durch Menschen vermittelt wurde. An dieser Stelle wird deutlich, dass Gabriela sich zwar als «Sünderin» («on est pécheur»), aber nicht als passive Empfängerin versteht, vielmehr hat sie ihrem Gegenüber – «Dieu» – den Segen gewissermassen abgerungen.⁸¹ Der wechselseitige Gabe-Prozess geht weiter in eine missionarische Bestrebung, die für diese Tradition integraler Bestandteil und Pflicht des christlichen Lebens darstellt,⁸² denn die göttliche Gabe muss weitergegeben werden. Ein auf Bekehrung gegründetes Glaubenssystem ist oft auch von der Vorstellung geprägt, dass Bekehrun-

81 Vgl. das Bild des Ringens um die Gabe des Segens von Jakob am Jabboq in: Jürgen Ebach: «Der Kampf am Jabboq. Genesis 32,23-33. Eine Geschichte voller Verdrehungen», in: Jürgen Ebach/Hans-Martin Gutmann/Magdalene L. Frettlöh et al. (Hg.), «Leget Anmut in das Geben». Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie, Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus 2001, S. 13–43, hier S. 18–21.

82 Vgl. J. Stolz: Hoffnung weitergeben, S. 216.

gen durch eine Drittperson angebahnt werden, woraus die Notwendigkeit zur Mission entsteht, gegebenenfalls als Art «Schuld» gegenüber Gott.

Vor dem Hintergrund seiner befreiungstheologischen Prägung formuliert Thomas eine Schuldigkeit gegenüber dem Gekreuzigten:

«Und seine Wunden sind offen, solange es noch ganze Völker gibt, die gekreuzigt werden. (Unv.) (Schluchzt auf) der sozialpolitische Sprengstoff, den eigentlich eine Basisgemeinde oder eine Kirche leben muss. (4 Sek.) Jesus wird heute gekreuzigt mit jedem Menschen, der nicht als Mensch in seiner Würde behandelt wird. (4 Sek.) Und wenn wir nicht dagegen sind, mit einer faulen Neutralität, dann sind wir Komplizen der Täter. (...) Und das ist der Anspruch, den eben keine Gemeinde wirklich einholen kann.» (Mitenand > Interview mit Thomas)

Auch wenn Gabriela und Thomas sehr unterschiedliche theologische Konzepte formulieren, äussern beide: Die «Unbedingtheit» der göttlichen Gabe wird nicht in Frage gestellt. Dabei spüren sie eine starke Verpflichtung, sich – prozesstheologisch gesprochen – am gebenden Gott zu beteiligen, in Bezug auf die eigene Lebenspraxis oder auf die (Praxis) anderer Menschen.

... Leben

Die Erfahrung, das Leben erhalten zu haben, ohne dafür etwas geleistet zu haben, stellt eine grundlegende menschliche Erfahrung dar. Weber beschreibt dies so: «Die Gabe ist somit das fundamentale Wunder, die elementare Erfahrung, gewollt zu sein *wegen nichts*.»⁸³ Diese Erfahrung kann den Wunsch hervorrufen, ebenfalls zu geben. Was Weber in einem kosmischen Sinn formuliert, wird auch in der Tradition des christlichen Glaubens beschrieben. Deborah spricht über die Radikalität und absolute Abhängigkeit von Gottes Gabe:

«But it is what God gives for free. (...) God gives it for free, because him that is mating like this, when God said (macht ein Hauch-Geräusch) is finished. The man becomes even the shit he is giving to people, is, the shit is better. You understand me? (lacht, dann lachen beide).» (Mitenand > Interview mit Deborah)

Sie beschreibt, dass das die zwingende Grundlage ist, um selbst etwas zu geben zu haben. Zunächst erklärt sie mir, dass die Gabe des Lebens von Gott an die Menschen Grundlage für alles ist.

83 A. Weber: Indigenialität, S. 82, Herv. Im Original.

«So the first thing in life that God give you that is precious, is the life. So if human being all in this world, they love you, but they take away the life of you. They don't love you. But if God loves you, he gives you that life. Yeah. (.) Life is the first my dear, in the world life is the first.» (Mitenand > Interview mit Deborah)

In diesem Teil des Interviews spricht mich Deborah, wie auch schon zuvor, sehr gezielt an. Sie schaut mich direkt an und fragt mich:

«What YOU have dear in your life, (.) what is important in your life?» (Mitenand > Interview mit Deborah)

Meine spontane Antwort – «my children» – lässt sie nicht gelten und erklärt mir stattdessen:

«When you don't have life, you cannot give life to you children. (.) When you are happy, you have life, you can give life to you children. But when God take away the life you have, what can you give your children? (..) Nothing!» (Mitenand > Interview mit Deborah)

Sie knüpft diese Lebensgabe direkt an Gott, formuliert es aber viel universeller, sodass das Leben als Grundlage von allem anzusehen ist. Sie hebt diese göttliche Lebensgabe sehr deutlich ab von den menschlichen Gaben, die sie in ihrer ganzen Breite als Liebes- und Lebensgabe an die eigenen Kinder, aber auch als Unterdrückung und in vielerlei Hinsicht als Nehmen bezeichnet, als pure Umkehrung der göttlichen Lebensgabe, als Lebensnahme: «They want to kill, they want to shit in people's mouth, because they have money» (Mitenand > Interview mit Deborah). Diese Argumentation führt sie immer wieder darauf zurück, dass die Gabe Gottes an die Menschen vor allem steht, zur Grundbedingung wird und alles andere übersteigt, denn: «God gives for free».

Deborah knüpft diese göttliche Gabe auch an ein Versorgt-Werden und an Hilfe im Alltag. Sie spricht mich nochmals persönlich an und teilt mir ihre Einschätzung von mir mit: «You, you were born here, you don't know what is suffering» (Mitenand > Interview mit Deborah)⁸⁴. Sie begründet:

84 An anderer Stelle: «You have never seen but/ because you grew up here, you don't know the other side of world, the other side of world is bitter, yeah, and I've seen the both sides.» (Mitenand > Interview mit Deborah)

«Because in this life, when your stomach is full, you can sleep well so at least you will thank God, because your stomach is full. When you stomach is empty, that is when you look for war, 'cause you don't understand, you are empty (lacht leicht) but when you stomach is full, you only sit down and say: «Thank you God.» Even people say to you (eat!) because you are full, you are happy (.) but when you are not, when you are hang/ hungry, you can do anything. Because sometimes, when people are hungry, (..) you never know.» (Mitenand > Interview mit Deborah)

Hier wird deutlich, dass die Reflexionen über das Geben und Nehmen für meine Forschungspartner:innen keine verklärend-romantischen Angelegenheiten sind. Wie schon Mauss in seiner Behandlung der Gabe in agonistischen Auseinandersetzungen darstellte, beschreiben sie, dass sich das Geben und Nehmen in einem riskanten Bereich abspielt. Bei Mauss führt die Gabe als Grundlage eines Bündnisses zu der Möglichkeit, der gegenseitigen Vernichtung zu entgehen (siehe 6.2 Das Paradigma der Gabe als «Scharnier» zwischen Konvivialität, Prekarität und Theologie). Deborah verweist noch auf eine andere Dimension (siehe 5.4.2.4 Übersetzer:innen als Grenzgänger:innen). Hier geht es um ein «Genug», das zur Grundlage von friedlichem Zusammenleben wird.⁸⁵ Aber die Erfahrung des Genug bindet sie an ein soziales Erleben. Die Erfahrung des «vollen Bauches» knüpft sie unmittelbar an die im Mitenand gemachte Erfahrung. Sie nimmt Bezug auf die Lebensmittelpäckchen, die im Mitenand immer sorgfältig vorbereitet und nach dem Gottesdienst verteilt werden. Die Lebensgabe Gottes zeigt sich für sie in den menschlichen Gaben; die Gaben werden dadurch zu einer Friedensstifterin. Gleichzeitig sind diese für sie keine Gabe an Gott, sondern Gaben an die Menschen und vor allem auch an sie selbst, in eigenem Interesse:

«And people who do bad things, talking, this is why the Bible says, when God says: «Leave, don't be wicked, do good things.» Is not for God, yeah this is what I come to learn now (that:) When you are good fo/ to people, when you love people, is not for God, is for you.» (Mitenand > Interview mit Deborah)

Das Genug-Haben, um davon ausgehend das Zusammenleben zu gestalten, ist von grosser Wichtigkeit. Es ordnet sich ein in die Mitte zwischen die Erfahrung des Mangels («empty stomach», siehe auch 4.2 Prekarität im Kontext des Forschungsfeldes), der Gier und der Suche nach Überfülle, die mit Ausbeutung

85 Vgl. A. Bieler/L. Schottroff: Das Abendmahl, S. 122.

verbunden werden kann. «Es hat genug für alle», so lautet die Einladung, mit der sowohl im Mitenand als auch in der NCF bei zahlreichen Gelegenheiten zu gemeinsamen Mahlzeiten eingeladen wird. Diese Mahlzeiten deute ich als *Agape*-Mahl, sie werden zum Symbol der göttlichen Gabe in der menschlichen Gabe (siehe 6.4 Die Ästhetik des Gebens).

6.3.1.2 Gottesgabe und Menschengaben

Wie die rekonstruierten Deutungsmuster gezeigt haben, wird die Gegenseitigkeit der Gabe unterschiedlich verstanden:

Gottesgabe als Vergebung und menschliche Gabe als antwortende Bekehrung im Sinne einer Lebenshingabe an Gott. Die Vergebung wird mit der Christuswirksamkeit von Kreuzigung und Auferstehung begründet und durch die bewusste Hingabe an Gott personal realisiert in der religiösen Praxis. Oder: Die Gottesgabe als Vorbild für die Liebe oder Quellort des Lebens wird zur Voraussetzung, Motivation und Verpflichtung für eine Weitergabe an Dritte.

Beide Verständnisse sind in der Regel miteinander verbunden und werden vermischt. Dabei zeigt sich, dass das unbedingte Geben, also ein absichtsloses Geben, im Raum des Göttlichen verortet ist, die Menschen aber daran partizipieren können. Gleichzeitig ist in der Alltagserfahrung oft eine Durchdringung von Beziehungsgeflechten und damit auch von Interessen zu finden. Dieser Aspekt der Bedingungshaftigkeit wird im Folgenden vertieft.

6.3.2 Gabe als Präsenz: Zeit geben

Die Frage nach der Präsenz der Geberin und des Gebers in der Austauschdynamik ist von entscheidender Wichtigkeit und zentraler Punkt im Gabendiskurs.⁸⁶ Dabei wähle ich als Ausgangspunkt, wenn auch unter anderen Vorzei-

86 Mauss hat den Begriff der reinen Gabe von Malinowski übernommen. Vgl. E. Miklautz: Geschenkt, S. 30–38. Die Frage, die sich damit verband, war, ob ein bedingungsloses Geben existieren kann. Mauss bestritt diese «reine Gabe» tendenziell, da er von der Trias «geben, empfangen, erwidern», also von einem reziproken Verhältnis und von einer Verpflichtung zu Gegengabe ausging. Seine Begründung für die Pflicht zur Gegenleistung lässt sich an seiner Analyse rund um den Begriff *hau* aufzeigen, einem Begriff aus der Sprache der Maori. Demnach sind gewisse Gegenstände eng mit der Person oder einem Kollektiv verbunden. «[S]ie sind die Träger ihres *mana*, ihrer magischen, religiösen und geistigen Kraft.» M. Mauss: Die Gabe. Form und Funktion, S. 31, Herv. im Original. Die Gegenstände haben einen Geist oder eine Seele – *hau* – und dieser

chen, Derridas «*faire présent*». Im Gegensatz zu ihm möchte ich behaupten, dass die Gabe zur Gabe wird, wo die Menschen in ihr präsent sind. Das Selbst, das sich in der Gabe zeigt, löst diese nicht auf. Die Gabe ist damit nicht umsonst, die:der Geber:in investiert sich selbst (siehe 6.3.3 Gabe als Bündnis: Risiko und Vertrauen). Das sinnige Wortspiel von *Présent* und *Präsenz*, das gemäss Derrida aber mehr als blosser Zufall ist (s. u.), begegnete mir im Mitenand gleich doppelt. Im Rahmen einer Teamsitzung wird Severine gebeten, einen vorbereiteten Impuls zu teilen, welchen sie gemäss meinen Notizen folgendermassen gestaltet:

«Sie zeigt uns zuerst ein Töpfl (Plastikgefäss mit buntem Papier beklebt), auf dem <the present> steht, und legt dann mehrere Zettel, handbeschrieben schwarz auf weiss, mit dem Vers <Seid stille und erkennet, dass ich Gott bin> auf das Gras. Sie erzählt von der Vereinfachung des Lebens im Lockdown, von der Erfahrung als stillende Mutter und der Meditationserfahrung im Alltag und führt uns dann in eine kurze Meditationsphase und schenkt zum Schluss <the present> einer anwesenden Person als verspätetes Geburtstagsgeschenk mit dem Spruch: <Yesterday is history, tomorrow is a mystery, today is God's gift, that's why we call it the present>. Sie fragt dann, ob alle Englisch können und die Mehrdeutigkeit verstanden haben.» (Mitenand > Protokoll 12, Teamsitzung)

Zu einer anderen Gelegenheit, im Rahmen einer Weihnachtsfeier, ist Thomas eingeladen, vor der Austeilung der Geschenke an die Kinder noch einige Worte an sie zu richten (siehe 6.4.3 Die Gabe im Symbol). Er tut dies, indem er das schweizerische *Präsentli* (Geschenk) erklärt und es vom Französischen *présent* ableitet. Er bringt es in Verbindung mit der Gegenwart und meint damit die Gegenwart aller Anwesenden, den Moment des Zusammenseins und der Feier der Gemeinschaft im Weihnachtsfest, welche das eigentliche Geschenk, das Gott uns mache, darstelle.⁸⁷

Diese nicht nur sprachliche, sondern auch inhaltliche Nähe von *Präsenz* und *Présent*, die hier von den Forschungspartner:innen in Anspruch genommen wird, ist andernorts genau zum Anstoss geworden: Eine m. E. inspirierende, aber zuweilen in ihrer radikalen Dekonstruktion auch irritierende Position findet sich bei Derrida. Er hat sich in zahlreichen seiner

Geist veranlasst den:die Empfänger:in, das Empfangene weiterzugeben oder zurückzugeben, denn das *hau* möchte zum Ursprung zurückkehren. Vgl. M. Mauss: Die Gabe. Form und Funktion, S. 33.

87 Dieser Anlass wurde anhand der Erinnerung wiedergegeben.

Schriften umfassend mit der Frage des Gebens beschäftigt und sie wurde zu einem Dreh- und Angelpunkt in seinem Denken. Er schreibt: «[S]ie alle [Derridas spätere Texte, Anm. RS] waren, wenn man so sagen darf, der Frage nach der Gabe gewidmet»⁸⁸. Im Rahmen meiner Analyse strebe ich nicht an, auch nur annähernd die Fülle seines diesbezüglichen Werkes zu verarbeiten. Ich beziehe mich lediglich in Ansätzen auf einige Aspekte, die für die Auswertung meiner Daten relevant sind. Stichwortgeber war für Derrida wie für so viel andere Mauss und seine Worte: «Letztlich ist es immer die Gesellschaft, die sich selbst mit dem Falschgeld ihres Traums bezahlt.»⁸⁹ Derrida und beispielsweise auch Bourdieu⁹⁰ beziehen sich auf dieses Motiv des Falschgeldes, verstehen die Gabe als Illusion oder Lüge und damit als Verschleierung von eigennützigen Interessen. Auch wenn sie eine sehr unterschiedliche Richtung einschlagen, ist der verbindende Punkt, dass beide den Eigennutz hinter der Gabe zum Ausgangspunkt ihrer kritischen Reflexion machen.⁹¹ Derrida wollte die Gabe der *Ökonomie des Tausches* entreissen. Dabei dekonstruiert er sie so lange, bis es sie letztlich nicht mehr geben kann. Denn gemäss Derrida kann es die Gabe nur geben, wo es keine Reziprozität gibt, keinen Tausch, keine Gegengabe und keine Schuld, nur da, wo jede Zirkulation unterbrochen ist. Welche Alltagsinteraktion könnte da noch standhalten?

Ein wesentliches Argument ist dabei, dass die Gabe nicht präsent sein darf im Geschehen, auch nicht der:die Geber:in oder der:die Empfänger:in. Alle drei müssen abwesend sein. Das ist gemäss Derrida die einzige Möglichkeit, dass die Gabe nicht zum Tausch wird.⁹² Sobald wir der Gabe gewahr werden, entweder in der Gabe selbst oder in der gebenden oder empfangenden Person, verschwindet sie quasi und wird zum Tauschobjekt. Damit beschreibt er die

88 Jacques Derrida: Falschgeld. Zeit geben I, München: Fink 1993, S. 8

89 Zit u. a. in: A. Caillé: Das Paradigma der Gabe, S. 81. Bourdieu und Derrida beziehen sich auf da Motiv des Falschgeldes. Derrida schrieb zwei Bände dazu, «Donner le temps» und den Untertitel «Fausse monnaie». In der deutschen Fassung sind Untertitel und Titel umgedreht.

90 Vgl. Pierre Bourdieu: Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns (= Edition Suhrkamp, 1985 = N.F., 985), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.

91 F. Adloff: Politik der Gabe, S. 66–67.

92 Vgl. Josef Wohlmuth: «Impulse für eine künftige Theologie der Gabe bei Jean-Luc Marion», in: Michael Gabel/Hans Joas (Hg.), Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion, Freiburg: Alber 2007, S. 252–272, hier S. 259–260.

Gabe als eine Unmöglichkeit und denkt somit in seiner Konzeption etwas, wovon er denkt, dass es das in dieser Konzeption nicht geben kann:

«Car voici l'impossible qui semble ici se donner à penser. C'est que ces conditions de possibilité du don (que quelqu' «un» donne quelque «chose» à quelqu' «un d'autre») désignent simultanément les conditions de l'impossibilité du don. Et nous pourrions d'avance traduire autrement: ces conditions de possibilité définissent ou produisent l'annulation, l'annihilation, la destruction du don.»⁹³

Oder wie Frettlöh treffend zusammenfasst: «Das *Présent* darf nicht als solches *présent* sein.»⁹⁴ Der Begriff *présent* (präsent) und *faire présent* im Sinne von sowohl «ein Geschenk machen» als auch «präsent machen» sind Schlüsselbegriffe in Derridas Gabenkonzept. Für Derrida ist das aber nicht einfach nur ein Wortspiel, sondern es zeigt sich für ihn darin eine inhärente Verbindung:

«Qu'on appelle un don un présent, que «donner» se dise aussi «faire présent», «donner un présent» (aussi bien en français qu'en anglais, par exemple), cela ne sera pas seulement pour nous un indice verbal, une chance ou un aléa linguistique.»⁹⁵

Die Präsenz wird auch in meinen Analysen zu einem Prisma, das die Praxis des Gebens in verschiedene Spektren auffächert. Zunächst möchte ich festhalten, dass bei vielen meiner folgenden Rekonstruktionen von Austauschprozessen in den Forschungsgemeinden die Präsenz der Gebenden und Empfangenden im Austauschprozess genau der Aspekt ist, der den Vorgang eben nicht zum «Quasi-Vertrag» macht, sondern gerade derjenige Aspekt ist, der das Wesen

93 Jacques Derrida: *Donner le temps. La fausse monnaie*, Paris 1991, S. 24. «Denn darin liegt das Unmögliche, das sich hier zu denken geben scheint. Diese Bedingung der Möglichkeit der Gabe nämlich (daß irgend «einer» irgend «etwas» irgend «einem anderen» gibt) bezeichnet gleichzeitig die Bedingungen der Unmöglichkeit der Gabe. Und das könnten wir von vornherein auch anders wiedergeben [traduire]: diese Bedingungen der Möglichkeit ergeben [produire] oder definieren die Annullierung, die Vernichtung, die Zerstörung der Gabe.» J. Derrida: *Falschgeld*, S. 22.

94 M. L. Frettlöh: *Der Charme der gerechten Gabe*, S. 125, Herv. im Original.

95 J. Derrida: *Donner le temps*, S. 21–22. «Daß man eine Gabe ein *Présent* nennt und daß man statt «geben» auch sagen kann «präsent machen», «ein *Présent* machen» (im Französischen oder im Englischen etwa), wird für uns nicht bloß ein verbales Indiz sein, ein Glücksfall oder sprachlicher Zufallstreffer.» J. Derrida: *Falschgeld*, S. 20.

der Gabe ausmacht. Allerdings bricht sich im Sinne Derridas diese Präsenz auch immer wieder, sie ist flüchtig, sie wird gedeutet, vor allem auch liturgisch und gemeinschaftlich. Schlussendlich hält auch Derrida die Möglichkeit für die Gabe offen, indem er rät:

«[S]ache encore ce que donner veut dire, *sache donner*, sache ce que tu veux et veux dire quand tu donnes, sache ce que tu as l'intention de donner, sache comment le don s'annule, engage-toi, même si l'engagement est destruction du don par le don, donne, toi, à l'économie sa chance.»⁹⁶

An dieser Stelle sei eine Gegenposition zu Derrida benannt; diese findet sich bei Jean-Luc Marion. Obwohl sich beide so offensichtlich widersprechen, gibt es auch Parallelen. Beide verhandeln die Gabe phänomenologisch:

«Das Resultat ist eine *radikale Phänomenologie*, die nicht mehr das *Wesen* der Gabe unter Ausblendung ihres *Daseins* zu fassen sucht, sondern gerade im *Dasein* der Gabe ihr *Wesen* sieht: *Gaben sind Phänomene, weil Phänomene Gaben sind*. Doch was wäre, wenn das falsch wäre und Phänomene *keine* Gaben wären? Alles hängt hier daran, ob man *«Phänomene sind Gaben»* oder *«Gaben sind Phänomene»* für die grundlegendere Auskunft hält.»⁹⁷

Während bei Derrida die Gabe die Unmöglichkeit darstellt, also etwas, was es faktisch nicht gibt, ist für Marion alles, was es gibt, Gabe. Hans Joas verortet Marions Gabenkonzept in dessen theologischer Reflexion, und zwar als Beschäftigung «mit der Erfahrung des Lebens als Gabe»⁹⁸. Eines seiner bekanntesten Werke ist «Dieu sans l'être». Darin entwirft er eine Gotteslehre, in welcher die Gottesliebe als frei und gebunden zugleich gedacht wird.⁹⁹ Damit scheint also in Marions Erörterung diese paradoxe Verbindung von Freiheit und Gebundenheit auf, die im weiteren Verlauf meiner Analysen zum Geben

96 J. Derrida: Donner le temps, S. 47, Herv. im Original. «So wisse denn auch noch, was geben *sagen will*, wisse *zu geben*, wisse, was du willst und sagen willst, wenn du gibst, wisse, was du zu geben intendierst, wisse, wie die Gabe sich annulliert, laß dich ein, selbst wenn dieses Sicheinlassen [engagement] eine Zerstörung der Gabe durch die Gabe ist, gib du der Ökonomie ihre Chance.» J. Derrida: Falschgeld, S. 45, Herv. im Original.

97 I. U. Dalferth: Umsonst, S. 104–105, Herv. im Original. Dalferth legt dann den Fokus auf das Empfangen und das Bekommen, also die Passivität. Vgl. I. U. Dalferth: Umsonst, S. 110–111.

98 H. Joas: Einleitung. Ursprünglichkeit Gabe, S. 10.

99 Vgl. ebd., S. 8.

und Nehmen von Bedeutung sein werden. Dieses Paradoxon ist ein wichtiges Element der Gabentheorie. Der Aspekt der Erfahrung ist für meine weitere Analyse ebenfalls von Bedeutung. Marions Auseinandersetzung mit der Gabe als Phänomen und davon ausgehend das Verhältnis zwischen Religion und Phänomenologie und seine Schlussfolgerung, dass alle Phänomene als Gegebenheiten Gaben (alles, wovon gilt: «es gibt») sind,¹⁰⁰ stellt den Gabendiskurs auch in einen theologischen Kontext, in dem die Erfahrung des Heiligen im Leben selbst situiert ist.¹⁰¹ In diesem Zusammenhang verhandelt Marion auch die Frage des Warums:

«Die Frage, die fragt *curexistat?*, darf als Antwort keine andere *ratio* noch eine andere *causa* erhalten als: *Es gibt das, was sich gibt*, also es gibt das, was es gibt. Jedes Phänomen – und nicht nur die Rose – ist ohne warum, da jedes Phänomen ist, wie es sich gibt.»¹⁰²

Gemäss Marion ist also alles, was gegeben ist, ein Phänomen, auch ohne Wirkursächlichkeit, ohne Vernunft, ohne Grund: Was sich gibt, was es gibt, ist ein Phänomen und damit Gabe.¹⁰³

Die phänomenologischen Zugänge zur Gabe von Derrida und Marion sind besonders im Bereich der Theologie gerne als Prämisse gewählt worden. Sie sind für meine Analyse vor allem da von Relevanz, wo sie sich in einen lebens-

100 Vgl. Jean-Luc Marion: «Aspekte der Religionsphänomenologie. Grund, Horizont und Offenbarung», in: Michael Gabel/Hans Joas (Hg.), Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion, Freiburg: Alber 2007, S. 15–36. Die darin anschliessende Frage, ob die Religion ein Phänomen ist und darüber aus phänomenologischer Perspektive eine Aussage gemacht werden kann und welche Rolle die Offenbarung dabei spielt, werde ich nicht eingehender thematisieren. Für Marion bedeutete die Gabe ursprünglich, d. h. in seinen ersten Schriften, die Hingebung in der Eucharistie oder im Christusgeschehen. Für den weiteren Diskurs siehe: Thomas Alferi: «Von der Offenbarungsfrage zu Marions Phänomenologie der Gabe», in: Michael Gabel/Hans Joas (Hg.), Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion, Freiburg: Alber 2007, S. 210–233.

101 Vgl. H. Joas: Einleitung. Ursprünglichkeit Gabe, S. 10; I. U. Dalfert: Umsonst, S. 106.

102 J.-L. Marion: Aspekte der Religionsphänomenologie, S. 20–21, Herv. im Original. Zum Beispiel kommt Marion aber zum Schluss, dass *présence* nicht die geeignete Übersetzung von *Gegebenheit* bei Husserl ist. Es geht um die Frage der Gegenwart als etwas, das es an sich gibt, ohne gegeben zu sein.

103 Vgl. ebd.

weltlichen Diskurs übersetzen lassen.¹⁰⁴ Die Gabe muss auch als solche verstanden werden, damit Menschen sie in Interaktionen deuten können. Daher spielen die Setzungen der Menschen eine wesentliche Rolle, die von Marions bis zu Derridas Position reichen können.

Adloff verweist auf das eingeschränkte Potenzial der phänomenologischen Diskussion über die Gabe für eine empirische, soziologische Forschung:

«Diese Analyse lässt den Soziologen etwas ratlos zurück. Denn worin der Übergang von einer phänomenologischen Analyse von Gebung und Gegebenheit zu einer Analyse des sozialen Phänomens der Gabe bestehen könnte, bleibt völlig unklar.»¹⁰⁵

In einer empirischen Studie mit theologischem Rahmen ist dann ein Übertrag m. E. insofern möglich, als dass Menschen in ihrem Handeln auf diese Gebung Bezug nehmen.¹⁰⁶ Darum sind Gaben für die meine Erörterungen nicht phänomenologisch, sondern hermeneutisch zu denken. Das heisst, ich versuche nicht im Sinne einer Reduktion zur grundlegenden Wesensstruktur der Gabe vorzudringen, sondern ich interpretiere die Beobachtungen und Aussagen, die mit Geben und Nehmen in Bezug stehen und zeichne Verbindungen nach. Der Gewinn der «hermeneutischen Methode» besteht darin,

«Phänomene in Lebensprozessen in ihren sich verändernden Gestaltungen und Verständnisweisen gegen den Hintergrund unausgeschöpfter Möglichkeiten zu thematisieren und sie so gegen isolierende Missverständnisse aus ihren konkreten Kontexten und wechselnden Situationen und deren Möglichkeitshorizonten heraus zu verstehen.»¹⁰⁷

Bei dieser Herangehensweise ist die Frage, ob alles oder nichts Gabe ist, wenig entscheidend. Vielmehr wird die Gabe «in Interaktions- und Kommunikati-

104 «Eine Phänomenologie der Gabe muss daher zu einer *hermeneutischen Lebensweltphänomenologie* werden. [...] Nicht alles, was es gibt, ist daher Gabe. Bloß Mögliches wäre keine Gabe, bloß Wirkliches aber auch nicht, denn was nur da, aber nicht *für mich* da ist, ist keine Gabe *für mich*, und was ich nicht als *für mich* gegeben *verstehen* kann, ist für mich *keine Gabe*.» I. U. Dalferth: Umsonst, S. 104–105, Herv. im Original.

105 F. Adloff: Politik der Gabe, S. 62.

106 *Gebung* wird aus dem Französischen *donation* übernommen. *Donation* meint in manchen Deutungen so viel wie *die erste Gabe*, die dem Menschen im Leben selbst entgegenkommt. Davon abgrenzen lassen sich «soziale», also menschliche Gaben.

107 I. U. Dalferth: Umsonst, S. 106.

onsprozessen einer sozialen Praxis»¹⁰⁸ verstanden und dargestellt. Als Hermeneutik der Gabe gilt, dass Gabe das ist, was als Gabe erfahren wird. Es ist also weder alles Gabe, noch ist nichts Gabe. Noch entscheidet eine Definition, was Gabe ist. Ich gebe der Gabe «eine Chance» (Derrida), indem ich sie in den geduteten Praktiken der Forschungspartner:innen rekonstruiere. Dabei haben diese Praktiken sowohl die Form von ephemeren Begegnungen, die sich in der Flüchtigkeit des Augenblicks ergeben und Mit-Sein oder *with-ness* entstehen lassen, als auch von ritualisierten Interaktionen.¹⁰⁹ In diesem Sinne führt die Betrachtung der Gottesgabe, die Severine und Thomas als *présent/present* bezeichnet haben, in die Gemeinschaft. Die Gabe als Selbstgabe ist ein bekanntes Motiv: «*Gibstu mir dich nicht selbst, so hastu nichts gegeben.*», bittet der Wandersmann zu Gott.»¹¹⁰ So führen also die Betrachtungen darüber, dass es die Gabe an Gott scheinbar nicht geben kann, zu der Idee der Selbstgabe, die die Wechselseitigkeit oder Reziprozität im Prozess des Gebens und Nehmens bedingen.

Dass materielle Güter als Gaben in einem Bezug zu den Personen stehen, resoniert auch mit dem Konzept der *cosmovivencia*, dem gemäss das Zusammenleben als ein Austauschen von Energien zu verstehen ist (siehe 1.3.4.1 Konvivialität und Interdependenz). Dies zeigt sich auch daran, dass sich die Menschen, obschon sie beispielsweise «lediglich» gespendete Artikel weitergeben, selbst als Teil der Gabe sehen. Tina betreut in der NCF die Kleiderkammer. Als ich sie an einem Sonntag dabei begleite, ergeben sich einige schwierige Situationen. An diesem Sonntag sind sehr viele Menschen anwesend, die Kleidung möchten. Es ist November und ausserordentlich kalt für diese Jahreszeit. Einige junge Männer sind da, die keine Schuhe oder nur Sandalen tragen, obwohl die Temperaturen teilweise unter dem Gefrierpunkt liegen. Es ergibt sich ein Streit um einen Sack mit soeben gespendeten Schuhen, die sie den Männern hatte geben wollen, die aber von einer anderen Person an sich genommen werden. Tina spricht darüber:

«Mir erzählt sie dann später, dass es sehr schwierig sei. Es gäbe Menschen, die alles an sich reissen. Diese Frau hätte einmal ein Paar sehr gute und schöne Hosen mitgenommen. Als sie die Woche darauf wieder die alten Trainer-Hosen getragen habe, habe Tina sie gefragt, wo die neue Hose sei. Die Frau habe geantwortet, dass

108 Ebd., S. 107.

109 Vgl. A. Bieler: Conviviality in Contexts of Religious Plurality, 23–24; 29–32. Siehe auch 1.3.2 *Doing conviviality*.

110 Zit. in: J. Wohlmuth: Impulse für eine künftige Theologie, S. 271–272, Herv. im Original.

die Hose schmutzig geworden sei und sie sie habe wegwerfen müssen. Tina sagt: «Nur nehmen nehmen nehmen! Ich unterscheide schon zwischen Nächstenliebe und Mitleid. Ich möchte ja schon alles freimütig geben. Aber ich bin auch nicht blöd.» (NCF > Protokoll 23)

Hier zeigt sich, wie sehr aus der Verteilung von gespendeten Kleidern eine spannungsvolle Beziehung entstehen kann: Tina verbindet ihre eigene Person damit und wie sie sich im Umgang mit den Menschen erlebt. Die Entscheidungen, die sie trifft, werden zum Ausdruck ihrer Überzeugung: «Ich möchte ja schon alles freimütig geben.» Sie bezieht sich auf den Wert der Nächstenliebe. Gleichzeitig erlebt sie die Reaktionen der Menschen als Einschätzung ihrer Person, von der sie sich abgrenzen möchte: «Ich bin auch nicht blöd.» Dass jede Gabe auch die Präsenz des eigenen Selbst involviert, zeigt die Verletzlichkeit des Prozesses. Die Gebenden und die Nehmenden werden darin «prekär» und deswegen entfaltet sich auch hier eine besondere Dynamik, die fragile Beziehungsräume eröffnet (siehe 6.3.3 Gabe als Bündnis: Risiko und Vertrauen).

Eine besondere Betrachtung der Gabe als Präsenz verdient die Praxis des Gebets. Hier verbinden sich für die Forschungspartner:innen menschliche und göttliche Präsenz, wie beispielsweise Stefan formuliert:

«Eine (...) es ist auch eine Gebetsgemeinschaft, die auch auf das Wirken Gottes vertraut, habe ich das Gefühl. Also es ist, man merkt das wirklich auch, dass es in diesen Treffen immer wieder auch einen Gebetsmoment gibt, denke ich. (...) Sei es auch vor dem Gottesdienst, das(s) Gebet gepflegt wird, das ist ein (...) ja, (...) ja eine Präsentische (lacht).» (Mitenand > Interview mit Stefan)

Stefan beschreibt hier besondere Momente der Begegnung, in denen Menschen im Vertrauen auf göttliches Wirken im «Jetzt» eine Gemeinschaft formen. Lisa beschreibt in Bezug auf Menschen, die schon viele Jahre lose mit dem Mitenand verbunden sind, aber selbst nicht aktiv mitwirken oder regelmässig teilnehmen:

«Aber so zu mir und will auch – was mir einfach auffällt bei diesen Leuten, diese Leute, die wollen, dass man für sie betet aber sie sind nicht selbst mit aktiv. Aber, eben. Ich glaube für Esme ist es einfach wichtig, dass es uns gibt. Sie weiss jederzeit sie kann zu uns kommen». (Mitenand > Interview von Claudia Hofmann mit Lisa)

Hier besteht die Gabe darin, «präsent zu sein». Dies äussert sich durch das Gebet für andere Menschen. Es ist eine Form der Gabe, die nur in Präsenz besteht. Das, was gegeben wird, ist die Anwesenheit. Auch Yel aus der NCF beschreibt, wie er für die Menschen da sein möchte, indem er für sie betet und dies auch während der Woche alleine zuhause tut (NCF > Interview Yel). Im Kontakt mit Menschen vor Ort in der Gemeinde beschreibt er auch ein Zusammensein, das vor allem auf Da-Sein beruht:

«So, I feel question like this (...). Also when I come to Switzerland I feel like this question not to ask but to encourage (...) and maybe people are (...), many refugees, the new refugees who are at the camp, who are not permitted to stay in Switzerland (...), so (...) I mean for for me (...) just (...) open my heart, I'm not a hypergiver but I'm just encouraging them (...). I'm not starting to get a paper, I don't know how to get the paper (...), but just (...) I feel like the same as I s/ I standing (...), I stand in their foot but I was.» (NCF > Interview Yel)

Yel beschreibt hier auch Ohnmachtsgefühle. Angesichts seiner eigenen Biografie und der langen Verfahrensdauer seines Asylprozesses versteht er die Gefühlslage vieler Asylsuchender («I stand in their foot»); gleichzeitig kann er ihnen das Erwünschte, «the papers», nicht geben. Es scheint, dass er seine eigenen Möglichkeiten als beschränkt wahrnimmt, wenn er sagt, «I'm not a hypergiver». Aber er möchte geben, was er kann, «just open my heart». Dies verknüpft er mit der Gebetsgabe, die er auch im «stillen Kämmerlein» pflegt.

Auch Samir spricht von dem Gebet, das Menschen über den Sonntag hinaus verbindet. Im Mitenand gibt es ein Fürbittenbuch und eine Schale, in welchem Gebetsanliegen deponiert werden können. Gemäss Samir schafft das Wissen darum, dass andere Menschen ihre Bitten gegenüber Gott formulieren, eine Zugehörigkeit:

« [T]here is, there is a box where people would write prayers and put it inside and then these prayers I think also Jim or whoever also take it and put it on the altar while the prayers are there or take it and pray for the people that try things inside or so on, and that I find very beautiful because they are (...) still part of the Gottesdienst, they are still part of this community because it's build also on this prayer.» (Mitenand > Interview mit Leonie und Samir, hier Samir)

Die gesammelten Bitten werden teilweise auf dem Abendmahlstisch deponiert und so physisch im Raum der Gemeinschaft und des Heiligen präsent gehalten (Mitenand > Interview mit Leonie und Samir). Zeit geben, präsent sein kann

als eine wichtige Grundlage des Gebens erachtet werden. In den christlichen Theologien und Praktiken ist dies wesentlich im Gebet begründet. Hier entfallen andere Formen der Gabe und es geht um die «Präsenz» an sich. Diese Gebetsgabe wirkt sich auf einer «horizontalen Ebene» aus, indem Menschen sich als verbunden erleben. Gleichzeitig beschreiben Forschungspartner:innen eine «senkrechte Ebene», die Erfahrung von Gottespräsenz:

«Ja, ja, ja, mhm. (...) Ich, wenn ich von mir aus rede, (...) ich hö/ ich höre sehr gerne zu von Leuten. Das ist eine. In ihren Leiden, ihren Sorgen, ihrem Alltag, was – wo, wo sie stehen. (...) Und gleichzeitig ich bete gerne für sie, ich gebe gerne den Segen. Und im Gebet kommt das einfach wirklich, wie Gott den Menschen liebt. Wie wichtig ist, vor Gottes Augen. Wie Jesus sie (...) liebt und auch gerettet hat oder auch erlöst, als unser Erlöser. Und das, das – die Reaktion ist so herzlich und so schön. Ich finde, da, da kommt man das wirklich da in diesem Zuhören von ihnen und auch beten. (...) Es ist (...) eine Art kein Dialog, sondern ich rede, ich segne – ich gebe den Segen, ich bete und im Gebet kommt das viele Botschaft. (...) Dank (...) auch über (...) über Gott und, und, und wirklich da/ das, das ist eine, was die Menschen schätzen.» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Jim)

Diese Praxis der Fürbitte ist oft in andere Kontexte eingebettet und erwächst aus einer Vertrauensbeziehung. Jim beschreibt, wie zwei Frauen, die als freiwillige Mitarbeiterinnen im Sonntagszimmer mitwirken, aber nicht den Gottesdienst besuchen, während des gemeinsamen Arbeitens in der Küche mit ihm viele Gespräche über persönliche prekäre Lebensumstände geführt haben. Nach längerer Zeit hat die Frau ihn aufgefordert zu beten und hat dann auch weitere Frauen eingeladen, für die gebetet werden sollte. So hat hier die gemeinsam verbrachte Zeit zum Gebet geführt (vgl. Interview von Claudia Hoffmann mit Jim). Auch in der Teilnehmenden Beobachtung in den Gottesdiensten der NCF zeigt sich, dass die Gebete ein Beziehungsgeschehen sind. So suchen Menschen gezielt aus, wer für sie beten soll, oder Menschen wünschen ein Gebet, obwohl sie sich als areligiös bezeichnen. Die Gründe hierfür können vielfältig sein, es scheint aber auch eine starke affektive Dimension zu haben (vgl. NCF > Interview Yel; NCF > Memo zu Protokoll 7). Dies zeigte sich in Situationen, in denen mich Menschen gezielt ansprachen und für mich beten wollten, wodurch sich teilweise Nähe aufbaute (vgl. NCF > Protokoll 20), oder in Bezug auf die Gruppe, wenn sich durch die Gebetszeit am Ende eines Gottesdienstes die Stimmung und Atmosphäre merklich veränderte. Eine Zunahme an sozialen Interaktionen, an Emotionalität und Gelöstheit wurde im Verlauf

des Gebetes spürbar (vgl. NCF > Protokoll 18). Dieses Ritual ist aber auch geprägt von einem temporalen Charakter und wird manchmal nach einigen Augenblicken wieder aufgelöst¹¹¹ (siehe 4.2.4 Religiöse Deutung von Prekarität).

6.3.3 Gabe als Bündnis: Risiko und Vertrauen

Die Gabe als Bündnis verstehe ich im Rahmen von *doing conviviality* als zeitlich-räumliche Konstellation und als Anhaftung an Orten im Wechselspiel mit affektiver Zugehörigkeit.¹¹² Die Überlegungen lassen sich unter der von Mauss geprägten Wendung einführen: «Wenn Brüder Geschenke machen, dann machen Geschenke Brüder.»¹¹³ Gaben haben eine kreatorische Wirkung und stellen eine Beziehungsdynamik her. Die Abhängigkeit in dem von Mauss formulierten Bedingungssatz deutet bereits den Balanceakt zwischen Freiwilligkeit und Verpflichtung im Prozess des Gebens und Nehmens an, der einen Schwerpunkt in diesem Abschnitt darstellt.

Inwiefern diese Beziehung spannungsvoll und voller ambivalenter Gefühle sein kann, zeige ich zunächst anhand von Beritans Ausführungen. Beritan beschreibt im Rahmen eines Interviews eine Widersprüchlichkeit: Sie erlebt die Gemeinschaft als sehr offen und freigiebig; dennoch hat sie auch Gefühle des Zwanges. Beritan berichtet dies vor dem Horizont ihrer vorherigen Erfahrungen: Sie hatte schon zahlreiche Kirchen (eine aramäische Gemeinde, ein katholisches Kloster, diverse Freikirchen) besucht. Neben Gefühlen der Zugehörigkeit und Kongruenz sind auch Situationen der Irritation und Konfliktpotenzial entstanden. In vielen Kirchen fühlte sie sich nur teilweise aufgehoben, weil ihr manche Ansichten zu konservativ und moralische Regeln zu einengend waren. Unter diesem Vorbehalt hatte sie dann das Mitenand kennengelernt:

«Ich werde bestimmt wieder eh in eine Schranke gewiesen. Ich hatte wie auch keine Lust, dass mir irgendwer sagt, was ich tun soll, gell, also (.), ich mein wenn du so jung bist has/ hast nicht so Lust drauf, dass dir jemand sagt was du machen sollst und, und auch was Gott für mich denkt und was nicht, das machen Christen halt noch schon noch gern.» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Beritan)

111 Vgl. R. Jelinek-Menke: Dis/abling Religion, S. 315–316.

112 Vgl. A. Bieler: Conviviality in Contexts of Religious Plurality, S. 37–41. Siehe auch 1.3.2 *Doing conviviality*.

113 M. Mauss: Die Gabe. Form und Funktion, S. 75.

Zu ihrem Erstaunen machte sie im Mitenand eine neue Erfahrung. Aufgrund der ökumenischen Offenheit und der Inklusion von Menschen, die sich in sehr unterschiedlichen Lebensbedingungen befinden, wie ökonomisch knappe Verhältnisse oder psychische Erkrankungen, fand sie eine Gemeinschaft, die von Offenheit und Freiheit geprägt war. Aber es stellte sich ein anderes Gefühl von Enge oder Zwang ein, was sie mit dem Wort *Abhängigkeit* beschreibt:

«Ich muss sagen (.), das hat sich dann so entwickelt, aber auch wiederum habe ich gemerkt auch innerhalb, und da ist Mitenand merke ich (.) an sich im Christentum merke ich sehr stark, dass dass man a/ auch eine Abhängigkeit (.), das ist wahrscheinlich in jeder Religion so, aber jetzt reden wir jetzt über das Christentum oder dass man denkt, schon eine Abhängigkeit der Kirchen (..) einfach sich sich herauskristallisiert oder irgendwie, und das finde ich schade, das dürfte es nicht, weil ich finde auch im Mitenand hatte ich wie das Gefühl, ich bin verpflichtet wenn ich jetzt gekommen bin, muss ich wieder kommen und ich muss, wenn ich was annehme, muss ich wieder was geben, und und ich weiss nicht ob das von den Menschen her ausgeht, weil ich v/ habe nicht das Gefühl, dass es von Gott ist aber irgendwie habe ich ein bisschen das Gefühl, dass es jetzt auch, irgendwie spür ich, und eigentlich möchte ich diese Abhängigkeit nicht haben (.) genau (..). So (lacht).» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Beritan)

In dieser beschriebenen «Abhängigkeit» steckt die Verpflichtung, wenn etwas angenommen wurde, auch etwas zurückzugeben. Beritan lässt offen, woher das Gefühl kommt. Sie möchte es weder Gott noch den gebenden Menschen zuordnen, es scheint in der Natur des Vorgangs – nicht aber in der Natur der Sache – zu liegen. Damit beschreibt sie, was Mauss unter dem Begriff *hau* erörtert hat (siehe 6.4. Die Ästhetik des Gebens).

Wie sich im Folgenden zeigen wird, sind die materiellen Gaben oder das Teilen von Ressourcen in den beiden Forschungsgemeinden nicht losgelöst von Bedingungen. Häufig sind – bewusst oder unbewusst, verbalisiert oder nicht verbalisiert – Erwartungen damit verbunden.

6.3.3.1 «Skin in the Game»¹¹⁴

Eine Möglichkeit, die Bindungswirkung des Gebens zu erklären, liegt in dem «Risiko», das durch die Freiheit des/der Anderen begründet ist. Da die Gabe kein direkter Tausch und kein Vertrag ist, sind keine festgelegten Gegenwerte definiert; gesellschaftlich können diese aber durchaus geregelt sein. Während bei der Gabe also unklar ist, wann, was und ob überhaupt etwas zurückgegeben wird, ist dies beim Tausch klar definiert. Der/die Empfangende kann diese Erwartungen ablehnen oder annehmen (siehe 6.3.4 Gabe als Antwort: Weg in die Gemeinschaft). Ein entscheidender Faktor dabei ist die zeitliche Verzögerung zwischen dem Geben und der darauffolgenden Reaktion. Ein Geschenk, das sofort erwidert wird, kann brüskierend wirken. In der Regel wird eine Gabe erst nach einiger Zeit erwidert.¹¹⁵ Auf den zeitlichen Faktor hat massgeblich Bourdieu hingewiesen:

«Ich selber habe darauf hingewiesen, daß in beiden Analysen [in denjenigen von Mauss und Lévi-Strauss, Anm. RS] etwas fehlt, nämlich die entscheidende Rolle des zeitlichen Intervalls zwischen Gabe und Gegengabe, daß in praktisch allen Gesellschaften stillschweigend davon ausgegangen wird, daß man die erhaltene Gabe nicht auf der Stelle erwidert – was einer Zurückweisung gleichkäme»¹¹⁶.

Bourdieu fragt nach dem Sinn des zeitlichen Intervalls und kommt zu dem Schluss, dass die beiden Gaben, die erste Gabe und die Gegengabe, dadurch als zwei voneinander getrennte Handlungen erscheinen sollen. Die Ungewissheit darüber, ob die Gabe erwidert wird, mag diese noch so klein und der konventionelle Zwang sie zu erwidern noch so gross sein, sei trotzdem Ausdruck der Freiheit. Für Bourdieu ist aber diese Unterscheidung des Gabentausches vom *do ut des* durch das zeitliche Intervall nur ein «als ob», nur ein Schein.¹¹⁷ Bourdieu bezeichnet die Initialgabe als Eingriff in die Freiheit, welcher eine Dro-

114 Diese Wendung meint so viel wie *sich selbst investieren*. Siehe: Nassim N. Taleb: *Skin in the game. Hidden asymmetries in daily life* (= Penguin philosophy), London: Penguin Books 2019. Taleb bezieht sich aber hauptsächlich auf die Wirtschaftswelt und die Bedeutung von persönlicher Involvierung in unternehmerischen Entscheidungen. Mauss würde vielleicht widersprechen: Für ihn gibt es im Geben kein Risiko. Vgl. M. Mauss: *Die Gabe. Form und Funktion*, S. 165.

115 Vgl. E. Miklautz: *Geschenkt*, S. 103–104.

116 P. Bourdieu: *Praktische Vernunft*, S. 163.

117 Vgl. ebd.

hung darstellt und die andere Person an sich bindet. Diese objektive Wahrheit werde aber verdrängt von den beteiligten Individuen und kollektiv verschleiert: «Das Schweigen über die Wahrheit des Tauschs ist ein geteiltes Schweigen.»¹¹⁸ Wer den Preis, also die Erwartung der Gegengabe offenlege, zerstöre die Gabe.¹¹⁹ So ist mit Bourdieu gesprochen im zeitlichen Intervall nicht Freiheit gegeben, sondern lediglich der Zwang verhüllt.¹²⁰ Da aber m. E. die Abwesenheit der Verpflichtung nicht zum Kriterium und Hauptthema der (sozialen) Gabe gemacht werden muss,¹²¹ kann das zeitliche Intervall auch anders gedeutet werden. Ich folge der Spur von Elfie Miklautz, die zeigt, dass die Freiheit vielmehr in der Art und Weise besteht, wie die Gabe erwidert wird, in einer Art freiem Spiel. Wie viel Zeit lässt die Person verstreichen? Wie wird die Gabe erwidert? Wird sie gar zurückgewiesen? Erfolgt die Gegengabe voller Dankbarkeit oder unfreiwillig? Grosszügig oder knausrig? In welchem Setting: formell oder ungezwungen? In der gesamten Bandbreite, wie sie hier im zeitlichen Intervall ermöglicht wird, ergibt sich ein spannungsvolles Verhältnis. Es zeigt sich eine Dynamik, die zum Ort der Beziehungsgestaltung wird.¹²² Viele dieser Aspekte sind durch gesellschaftliche Normen vorbestimmt, lassen sich aber auch dehnen und spiegeln damit die Beziehung der Involvierten. Die Erkenntnisse, die sich mit dem Einbezug der zeitlichen Abfolge ergeben, liegen für mich also nicht in der Frage nach der «reinen Gabe» (so es sie überhaupt

118 Ebd., S. 167.

119 Vgl. ebd., S. 163–164.

120 Bourdieu ordnet die Gabe der symbolischen Ökonomie zu und verhandelt diese auch im Rahmen seiner Habitus-Theorie, zum Beispiel in Form von Uneigennützigkeit, die zum Freisein von Interesse führe, was wiederum ein Interesse darstelle, das die Akkumulation von symbolischen Gütern erstrebe. Schlussendlich verfolgt er ein politisches Ziel damit, ein Verständnis, «mit [dessen] Hilfe Welten geschaffen werden können, in denen – wie in den Ökonomien der Gabe – Akteure und Gruppen Interesse an dauerhafte Disposition zur Achtung vor diesen universell geachteten Formen der Achtung des Universellen erwerben können.» Pierre Bourdieu, *Meditationen*. Zur Kritik der scholastischen Vernunft, S. 247, zit. in: E. Miklautz: *Geschenkt*, S. 109. Miklautz' Kritik an Bourdieu lautet, dass sein Konzept zu kurz greife aufgrund eines «letztlich gegen seine Intention gerichteten ökonomistischen Reduktionismus». E. Miklautz: *Geschenkt*, S. 102.

121 Ich schliesse mich hier unter anderem Caillé an, der als Kritiker und gleichzeitig Gesprächspartner von Bourdieu verstanden werden kann. Vgl. A. Caillé: *Das Paradigma der Gabe*. Auch Miklautz, die intensiv mit Bourdieus These arbeitet, deutet dies so. Vgl. E. Miklautz: *Geschenkt*.

122 Vgl. E. Miklautz: *Geschenkt*, S. 103–104.

gibt), sondern darin, im Sinne von *doing conviviality* die Dynamiken von Geben und Nehmen zu betrachten. Das Moment der Unsicherheit und des Risikos macht Vertrauen nötig.¹²³ Es kommt zu einer Pause, einer Verzögerung, die als Latenzphase bezeichnet wird; in dieser Zeit intensiviert sich die Beziehung, weil sie Vertrauen braucht. Sofern sich die empfangende Person an die unausgesprochene Regel hält und etwas erwidert, kann der Person vertraut werden, dann ist die Beziehung nachher gefestigt, denn es ist Verlass auf sie. Und mit diesem Vertrauen wiederum kann sich ein Raum für die Beziehung auf tun.

Die folgenden Ausführungen von Alexander spiegeln diesen Aspekt des Gebens und Nehmens wider. Alexander hatte im Interview mir gegenüber die Bibel erwähnt, worauf ich ihn nach Geschichten fragte, die ihm besonders wichtig sind oder besonders gut gefallen. Er antwortete dann anhand eines Vergleichs zwischen Jesus und Abraham (NCF> Interview mit Alexander). Zunächst beschreibt Alexander, wieso Jesus für ihn besonders bedeutsam ist:

«Aber Jesus sagt: «Nein, das ist egal. Wir müssen Hilfe nicht nur – wer hat keine Sünden, beginne bitte.» [Das heisst «werfe den ersten Stein», Anm. RS.] Niemand. Darum ist alle Leute so wie wir. Jesus sehr interessant Figur, sehr interessant Figur. [...] Pontie Pilat hat zwei Persone verhaftet und Jesus. Und Pontie Pilat dreimal fragt: «Was du willst Leute?» «Ich kann – oder Jesus?» Alle Leute sagt: «(Unv.) bitte, release. Release (unv.) bitte.» Aber niemand kommen für Jesus sagt. (.) Niemand. Warum Bibel nie gelesen? Oder really niemand kommen. Ich möchte – wann Personen sagt: «Nein, bitte Jesus release.» Jesus viele Leute hilfe aber zurück niemand hilfe, das ist sehr interessant.» (NCF> Interview mit Alexander)

Alexander thematisiert nun den biblischen Bericht der Kreuzigung Jesu und äussert sich dazu, wieso gemäss diesem Bericht «niemand» um Jesu Freilassung und Rettung gekämpft habe, obwohl dieser zuvor vielen Menschen geholfen habe. Er greift dieses Beispiel auf, um zu erklären, dass er sogar aus Russland zurückkehren würde, um seinen Gastgebenden, Michelle und Bert, zu helfen, wenn sie in einer vergleichbaren Situation wären:

«Da/ich denken, dass es (.) Leute. Wenn jemand hilfe mich, okay Michelle hilfe mich, Bert hilfe mich. Zehn Jahre später, eine Präsident Schweiz möchte tot Bert oder andere Mann. Ich speziell kommen und sage: «Bert, bitte release.» Speziell kommen. (.) Und vielleicht gehe ich nach Russland aber ich weiss diese Situation, ich kaufe Billett und speziell kommen und sagen: «Nein.» Darum ist Bert hier für mir. Ich muss

123 Vgl. F. Adloff: Politik der Gabe, S. 65–66.

Respekt zurück. (.) Wenn Leute nicht kommen von Jesus gesagt, dass es denken, ich denken, (.) kaputt. Aber ich denken, Jesus weiss diese Leu/ Leute nicht kommen, aber Jesus egal <ich helfe.>» (NCF > Interview mit Alexander)

Alexander kombiniert hier mehrere Themen, aber beschreibt Jesus als für ihn wichtige Person, da er vielen Menschen geholfen habe, während er selbst von einer Mehrheit keine Unterstützung erfahren habe. In seinen Ausführungen wird auch deutlich, dass Jesus für ihn diese besondere Position einnimmt, weil er («Jesus weiss diese Leu/ Leute nicht kommen») wusste, dass seine Hilfe nicht erwidert werden würde und trotzdem geholfen habe. Damit formuliert er einen ähnlichen Gedanken wie Yel (siehe 6.3.1.1 Die erste Gabe als ...), nämlich dass Jesus seine Hinwendung den Menschen bedingungslos geschenkt habe und dadurch (s)ein Vorbild ist. Alexander zeigt, wie er durch die Unterstützung, die er in der NCF erfahren hat, seine Verpflichtung ableitet, etwas zu erwidern. Diese Verpflichtung benennt er mit «Respekt» und sie kann über längere temporale und geografische Distanz bewahrt bleiben. Alexander ist gegenüber der Forschungsgemeinde, die ihn schon seit längerer Zeit immer wieder bei sich wohnen lässt, in einem Verhältnis, das von Abhängigkeit geprägt ist (siehe 6.1 Austausch und Gegenseitigkeit). Alexander hat ein Bild auf einer Leinwand gemalt. Michelle zeigt es einmal einer Gruppe Menschen und sagt, dass es ein Geschenk von Alexander an die Gemeinde sei. Zudem hat er mehrere Wandgemälde geschaffen: Es werden biblische Szenen dargestellt oder Blumenornamente. Er zeigt mir mit Stolz und Freude die verschiedenen Motive. Er hat nicht nur den Raum, sondern auch die Gemeinschaft mitgestaltet und erlebt dadurch ein Gefühl der Zugehörigkeit; dies ist hier deutlich zu spüren, wenn er mir seine Werke zeigt und dabei betont, dass er dies als Maler gelernt hat (NCF > Protokoll 9). Denn während er mir die Bilder zeigt, erklärt mir Alexander gleichzeitig, dass er immer von Freitag bis Sonntag in den Räumlichkeiten der Gemeinde übernachtet, weil er sich da wohler fühlt als in der Asylunterkunft (NCF > Protokoll 9). Es scheint, als sei die Gestaltung der Räume, in denen er sich aufgenommen und wohl fühlt, seine Form der «Gegengabe». Darüber hinaus entsteht für ihn aus der ihm gewährten Hilfe eine Verpflichtung zur Gegenseitigkeit, die sich nicht im Moment auflöst, sondern über längere Zeit bestehen bleibt. So deute ich den von ihm beschriebenen «Respekt».

In beiden Forschungsgemeinden erfahre ich auch Geschichten des Scheiterns, in denen aus der Situation des Gebens keine Beziehung entsteht. Jim beschreibt solche Situationen und es zeigt sich, dass er die verschiedenen Formen der Beziehungsgestaltung miteinander vergleicht. Zunächst beschreibt

er eine in seinen Augen «gelungene Beziehung». Mit einem Mann hat er im Rahmen des Mitenand-Gottesdienstes Bekanntschaft gemacht. Der Mann wollte gerne in Kontakt bleiben und ein Lied zum Gottesdienst beitragen. Jim erklärt:

«Und jetzt werde ich irgendeine Gelegenheit such, dass er noch seine – irgendetwas zeigen kann. Das heisst, er fühlt sich wohl. Nächster Schritt ist, wie kann man ihn irgendwie eine Plattform geben oder auch, dass, dass er auch mehr wohlfühlt.» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Jim)

Dies kann so verstanden werden, dass das Beitragen eines Liedes ein Ausdruck von Vertrauen ist und dass Jim diese Beziehung vertiefen möchte, indem er ihm den Raum gibt, etwas zu teilen. Er stellt diese Begebenheit anderen Kontakten im Rahmen des Gottesdienstes gegenüber, in welchen Menschen darum bitten, eine schriftliche Bestätigung für die Teilnahme am Gottesdienst zu bekommen, um diese im Asylverfahren zu verwenden.¹²⁴ Jim bezeichnet dies als «Missbrauch von Kirchenbesuch» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Jim) und spricht davon, dass er in diesen Fällen sehr vorsichtig sei. Trotz der erwähnten Vorsicht scheint es aber nicht der Fall zu sein, dass die Bereitschaft, solche Erfahrungen in Kauf zu nehmen, ganz abgebaut wird:

«Aber ich denke (.) so, weisst du, wie auch immer die Leute kommen, da, da versuchen wir, versuchen wir wirklich ein – auch mit offenen mit denen zu, zu, zu, zu kommunizieren und zu begennen.» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Jim)

Hier zeigt sich eine Gleichzeitigkeit von Bedingtheit und Unbedingtheit. Die Forschungsgemeinden sehen sich in einer ständigen Aushandlung, wie sie Menschen offen begegnen und dabei mit Erwartungen umgehen für Leistungen, die sie nicht erbringen können oder wollen.

124 «Manchmal gibt es zum Beispiel von, von anderen Ländern, die kommen und sagen: ›Ja, ich würde gerne da sein. Dann können sie nachher ein Papier schreiben, dann kann ich für mein Asylantrag zeichnen.‹ (.)» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Jim).

6.3.3.2 Bedingte Unbedingtheit der Gabe

Der Bindungscharakter der Gabe ist auch im Rahmen von *belonging* und *boundary-work* zu diskutieren.¹²⁵ Es geht hier um die Aushandlung von Zugehörigkeit, aber es zeigen sich auch Grenzziehungspraktiken. Obwohl die beziehungsstiftende Dimension des Gebens oft aufgerufen wird, gibt es wenig Forschung, die diese eingehender thematisiert. In der Regel bilden die ethnografischen Beschreibungen von Bronislaw Malinowski den empirischen Bezugsrahmen, auf den sich Mauss bezogen hat (z. B. der Kula-Ring). Caillé begründet «dieses permanente Übersehen» damit, dass handlungstheoretisch nicht unterschieden wurde zwischen einem «Interesse an» und einem «Interesse für»; Letzteres nennt er auch Freundschaft (*aimance*)¹²⁶ oder Vergnügen. Das Interesse an etwas ist das absichtsvolle Interesse, das sich auf einen Gegenstand oder Wert richtet. Das Interesse für etwas ist eher als Selbstzweck zu verstehen, bei dem das Vergnügen oder die Zuneigung im Zentrum steht.¹²⁷ Damit sei aber nicht gesagt, dass nicht auch eine absichtslose Form des Gebens existiert. Für eine empirische Analyse von Beziehungsdynamiken in den Forschungsgemeinden erweist sich aber das von Caillé mit Bezug auf Mauss formulierte Zusammenspiel von Verpflichtung und Freiheit, Interesse und Uneigennützigkeit als hilfreich:

«Gaben, Reziprozität und Vertrauen sind mithin fundamental bedeutsam für die Kooperation von Handelnden und die Herstellung von sozialer Ordnung überhaupt, und sie können es nur deshalb sein, da sie paradoxerweise obligatorisch und frei, eigennützig und uneigennützig sind. Gaben stellen für Caillé eine Hilfe ohne Erwartung einer bestimmten Erwidern dar, aber mit der Absicht, eine soziale Beziehung aufzubauen. Gaben sind in diesem Sinne Zeichen und Manifestationen des Verlangens nach Bindung als Selbstzweck.»¹²⁸

125 Vgl. A. Bieler: *Conviviality in Contexts of Religious Plurality*, S. 33–37. Siehe 1.3.2 *Doing conviviality*.

126 A. Caillé/F. Adloff: *Anthropologie der Gabe*, S. 75. A. Caillé: Die doppelte Unbegreiflichkeit der reinen Gabe, S. 176–179. Er bezieht sich bei der Verwechslung vor allem auf Derrida und Bourdieu: «Diese ganze derridaischbourdieusche Scholastik der radikalen Uneigennützigkeit beruht auf einer Verwechslung von Interesse und Eigennutz oder, entsprechend, von Desinteresse und Uneigennützigkeit.» A. Caillé: *Das Paradigma der Gabe*, S. 85.

127 Vgl. F. Adloff: *Politik der Gabe*, S. 66–67.

128 Ebd., S. 67.

Adloff und Caillé sprechen deswegen auch von der «politischen Natur» der Gabe und begründen diese damit, dass Menschen nicht (nur) geben, um eine Gegenleistung zu erhalten, die möglicherweise das Gegebene übersteigt und so Gewinn verspricht, sondern um Bündnisse zu ermöglichen und letztlich Freund:innen zu finden.¹²⁹ Menschliche Beziehungen sind darauf angewiesen, dass nicht nur getan wird, wovon angenommen werden kann, das andere das Gleiche tun. Sie leben von einer vertrauensvollen Vorgabe. Gleichzeitig wird kaum ein Mitglied in einer Gruppe davon ausgehen, dass die anderen alles völlig frei von Bedingungen oder Erwartungen tun. Dieses Paradoxon bezeichnet Caillé als *bedingte Unbedingtheit*.¹³⁰ Die Konzeption von der bedingten Unbedingtheit beschreibt, dass Geben nie bedingungslos ist, weil eine Absicht dahintersteckt, nämlich der Aufbau einer Beziehung oder eines friedlichen Zusammenlebens. Gleichzeitig hat das Geben einen Moment des Unbedingten, weil die Gabe gegeben wird im Unklaren darüber,¹³¹ ob die Beziehung gelingt. Daher kann gesagt werden, dass sich in jeder sozialen Gabe die Gebung spiegelt. Dieses Bezogensein von unbedingter Gebung und bedingter menschlicher Gabe, also das Moment des Heiligen oder Göttlichen im menschlichen Geben schreibt Alexander Jesus zu und Jim spricht davon, wenn er im Sinne der *imitatio* beschreibt, dass er immer wieder versucht allen Menschen offen zu begegnen, auch wenn das Risiko einer Enttäuschung ihm sehr wohl bewusst ist. Jim beschreibt diese Offenheit auch in anderen Zusammenhängen und führt dies in einer Art von bedingter Unbedingtheit aus:

«Dass diese beiden ergänzen, sich ergänzen und Menschen finden auch wirklich Gott, die, sag ich mal, die kommen zum Essen, weil sie Hunger haben oder weil man zum Essen eingeladen ist und dann entdecken sie anderes. Die seelische Nahrung. (.) Und das ist, das ist auch so schön. Und diese beide, manchmal habe ich beko/und, und unser Bruder, der ist schon gestorben, der sagte mir: Jim, (..) du musst nur Leute zulassen, Leute, die zum Gottesdienst kommen. Das geht nicht, sie nutzen

129 Vgl. A. Caillé: Das Paradigma der Gabe, S. 90–91.

130 Er unterscheidet zwischen konditionalistischem Denken, das die Unbedingtheit unter die Bedingtheit ordnet, und dem antiutilitaristischen Denken, das nicht das eine dem anderen unterordnet, sondern «beiden Momenten seine eigene, nicht auf die des anderen reduzierbaren Kohärenz» einräumt. A. Caillé/F. Adloff: Anthropologie der Gabe, S. 106.

131 Zentral für diese Idee des Entweder-oder ist das sogenannte Gefangenendilemma. Vgl. ebd., S. 109.

aus.» Nein, sie dürfen kommen. Sie sind willkommen. Vielleicht kommen sie später zum Gottesdienst. Was wir tun, ist n/ nicht limitiert. Nicht (...) – ohne Grenzen. Das heisst, sie dürfen kommen.» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Jim)

Hier wird eine voraussetzungslose Einladung (Unbedingtheit) erwähnt. Gleichzeitig ist mit der Einladung eine Hoffnung verbunden: «vielleicht kommen sie später zum Gottesdienst» (Bedingtheit).

Als symbolische Selbstgabe ist eine Gabe auch ein Suchen nach Anerkennung, Angenommensein oder Aufgenommensein sowie Kontaktaufnahme. Damit ist das Geben auch immer eine soziale Interaktion, die beidseitig ist. Veronika Hoffmann beschreibt es so:

«Denn die Gabe führt nicht aus Verpflichtungen heraus, sondern letztlich tiefer in sie hinein. Es entsteht ein Netz gegenseitiger Bindungen, das der erste Geber mit seiner Gabe zu knüpfen begonnen hat. Eine Beziehung ist angebahnt oder etabliert zwischen den beiden.»¹³²

In der der Regel wird diese Beziehung mit weiteren Gaben stabilisiert. Gebende und Nehmende werden in das Netz verwickelt. Die Antwort auf das Geben stellt nicht eine Beendigung der Beziehung dar wie bei einem Kauf oder einem Tausch, sondern im Sinne der Vertiefung der Beziehung kann das Netz verdichtet und neue Fäden hineingewoben werden, was zu mehr Tragfähigkeit führt. Andererseits kann diese Verwicklung auch gewaltförmig sein und Abhängigkeiten verstärken. Die Gabe, in diesem Sinne verstanden, trägt den zerstörerischen Aspekt von Gift/*gift*; die gemeinsame Wurzel von Gift und Gabe (engl. *gift*) verweist auf das Gegebene als auch auf das zum Schaden Gegebene.¹³³ Hoffmann erwähnt mit Bezug auf diese Netzmetapher lediglich die Gefahr der Verweigerung oder Nichtanerkennung der Beziehung auf Seiten der Empfangenden¹³⁴ (siehe 5.4 Translinguale Analysen der Gemeindetheologien und der Verkündigung).

132 V. Hoffmann: Rück-Gabe? Weiter-Gabe, S. 147.

133 Auf diese Wortverwandtschaft verweisen nach Mauss zahlreiche Texte, die sich mit der Gabe beschäftigen, oft allerdings nur am Rande. Vgl. J. Derrida: Falschgeld, S. 23. Vgl. M. L. Frettlöh: Der Charme der gerechten Gabe, S. 121.

134 Kurz davor verweist sie in einer Fussnote auf die Problematik von asymmetrischen Gabenbeziehungen und spricht dort von einer Demütigung und dass Verweigerung dann auch Befreiung bedeuten kann. Vgl. V. Hoffmann: Rück-Gabe? Weiter-Gabe, S. 146.

Die Erwartungen des Gebens sind aber auch verbunden mit der stabilisierenden Wirkung des Gabeprozesses. Andreas beschreibt dies so:

«Durch diese Schwierigkeiten, die ich gehabt habe früher, wegen Asylprozess und so Migrationsamt, habe ich eine Person kennengelernt, Johann ist auch manchmal unterwegs in dieser Kirche und andere Kirchen und er hat mir gesagt: <Wenn du willst neue Leute kennenlernen, wenn du willst Jesus und so folgen, wenn du willst die Gesellschaft dich integrieren lassen, dann kannst du mit diese NCF Kirche anfangen.>» (NCF > Interview mit Andreas)

Der Rat dieses Mannes bildet eine Vermischung von unterschiedlichen Anliegen ab: Er spricht von einer Jesusnachfolge, einer gesellschaftlichen Integration und der Zugehörigkeit zu einer Kirche. Damit wird das Unbedingte (Glaube) mit der Bedingtheit (Integration und Zugehörigkeit) vermischt. Dies wird eingebunden in Andreas' Streben nach *Integration*, was von vielen Bedingungen abhängt, u. a. dem Erlernen der Sprache, der Etablierung im Arbeitsmarkt und der Assimilation (siehe 4.2.2 Prekarität und *doing migration*). Andreas beschreibt den weiteren Verlauf so:

«Das bin ich hier gekommen, dann – das war vor eineinhalb Jahren, fast eineinhalb Jahre, und dann habe ich langsam, langsam mit der Familie, mit der Michelle, Bert (.) Geschwister langsam kennengelernt und dann es war damals so, dass sie waren sehr freundlich zu mir, immer noch sehr freundlich, sehr nett und wenn ich irgendwie eine Schwierigkeiten gehabt in meinem Leben, dann sie waren immer da für mich und immer bereit zu helfen. Und dann habe ich gesagt: <Ja, Das, das braucht jede Person im Leben.> Eine Person, die zu dir kommt und sagt: <Wie geht es dir?> (.) Und dann habe ich gedacht: <Ja, wieso nicht.> Und dann habe ich mich in/ eh habe ich mich entschieden (.) in dieser Gemeinde aktiv zu/ aktiv bleiben, aktiv zu arbeiten, aktiv zu helfen, einfach. Wenn ich etwas gut finde, das ist gut für mich, das muss ich auch etwas einbringen, gut sein. Dann habe ich gedacht, das ist eine Win-win-Game.> (NCF > Interview mit Andreas)

In diesem Bericht von Andreas lassen sich viele Ebenen dieser «Netzbildung» nachzeichnen. Zunächst wird deutlich, dass Andreas die NCF mit einer bestimmten Absicht besucht hat. Er wollte Freund:innen finden, er wollte sich ein Beziehungsnetz aufbauen, er wollte sich in die Gesellschaft integrieren. Er beginnt in der Gemeinde Kontakte zu schliessen und erfährt Hilfe. Auf meine Nachfrage führt er die Hilfe später im Interview mit einigen praktischen Beispielen aus: Er hatte für eine Woche keine Übernachtungsmöglichkeit und

wurde von der Gemeinde eingeladen, vor Ort zu wohnen, damit er nicht die «Notschlafstelle» aufsuchen muss. Er hebt auch besonders hervor, dass er spät abends noch bei den Menschen anrufen kann (NCF > Interview mit Andreas). Diese erfahrene Hilfe nimmt er wiederum zum Anlass, sich selbst in der Gemeinde aktiv zu beteiligen. Den ganzen Prozess bezeichnet er als «Win-win-Game».

Er beschreibt damit das, was Nagel als häufigen Fall für kirchliche Hilfe im Migrationsbereich («faith-based refugee support») beschreibt:

«On a more general note, the findings suggest that faith-based refugee support was often marked by an inherently *relational and personal approach*. Instead of isolated and commodified instances of assistance, refugees enter a personal relationship with their supporters, which may involve mutual obligations. Some of our interlocutors referred to a sense of gratitude or indebtedness vis-à-vis the «host society» as a whole or towards specific supporters.»¹³⁵

Aus der Unterstützung, die kirchliche Gruppen «refugees» gegenüber anbieten, entstehen wechselseitige Verpflichtungen und daraus wiederum Bindungen und Beziehungen. Andreas und neben ihm andere Forschungspartner:innen beschreiben, dass sie dieses Gefühl der Verpflichtung auch gegenüber der Aufnahmegesellschaft verspüren.

Von Rainer wird das, was ich mit Hoffmann als Netz bezeichne, unter dem Begriff der Familie beschrieben und folgt einem ähnlichen Phänomen. Ausgangslage waren das «offene Pfarrhaus» und daraus entstehende Kontakte und später der «Support», den Menschen erhalten haben, um einer Erwerbstätigkeit in der Lederwerkstatt Rehovot nachzugehen:

«Wenn sie gemerkt haben, sie können etwas beitragen. Also wir konsumieren hier nicht nur, sondern (.) wir können etwas beitragen (...). Sei es praktisch, sei es aber auch im Gottesdienst (...). Das hat viel dazu beigetragen, dass die Leute nachher sich (.), ja, so eine Art Familie gefühlt haben (4 Sek.).» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Rainer)

Weiter beschreibt er, dass diese Familie auch eine Verpflichtung bedeutet:

135 A.-K. Nagel: I Was a Stranger, S. 20, Herv. im Original.

«Wenn ich jetzt das Bild der Familie benutze (.), dann (...) dann im S/ ich habe das Gefühl, dass das enorm viel dazu beiträgt im Moment, wenn Leute das Gefühl haben: <Ich habe eine Rolle in dieser Familie.> (...) Also nicht nur: <Ich bin einfach Teil von dieser Familie.> [...] Konnte mich jetzt gerade an eine/ an einer Frau erinnern (.), eine obdachlose Frau, die lange Zeit immer am Sonntag (.) den Tisch dekoriert hat. [...] Also, dass Leute etwas beitragen können und dass sie gesehen werden (...). Ja. Einfach um mal das/ [...] //Familienbild// ein bisschen zu schärfen, oder. Es ist nicht einfach nur so Wohlfühlfamilie, ja (.) über Weihnachten mal nach Hause und das Mutti kocht für uns. Sondern es ist alles <Aahh!>. Sondern (.) nein, du wirst dann gefragt, dass du die Kartoffeln/ oder dass du am Tisch etwas machst, oder dass du dort etwas machst oder so.» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Rainer)

Die Ebene der Verpflichtung, die Rainer hier anhand der Metapher der Familie einführt, ist in den Forschungsgemeinden immer wieder spürbar. Das lässt sich zum Beispiel anhand der zahlreichen Begegnungen mit Roma in der NCF zeigen. Während der eisigen Wintermonate in den Jahren 2020/2021/2022 kamen viele Roma nach Basel und lebten teilweise auf der Strasse. Einige von ihnen suchten die NCF auf. Diese organisierte für sie Räumlichkeiten zur Übernachtung, sodass während einiger Monate etwa 20 bis 30 Roma die Versammlungen der NCF besuchten. Im Gegenzug wurde erwartet, dass sie teilweise an den Gottesdiensten und Bibelkreisen teilnehmen und sich an der Reinigung der von ihnen genutzten Räume beteiligen, um nicht nur ein kostenloser Übernachtungs- und Dienstleistungsort zu sein. Diese Bedingung wurde auch während den Gottesdiensten mehrfach ausgehandelt, da immer wieder Übernachtende die Gottesdienste verlassen haben (vgl. Z.B. NCF > Protokoll 9; NCF > Protokoll 7). Milan, der als Übersetzer für die Roma in der NCF im Einsatz ist, beschreibt, dass die Roma die städtischen Übernachtungsmöglichkeiten nicht gerne nutzen, nicht nur, weil sie sich dort registrieren lassen müssten, was wiederum dazu führt, dass sie dann nach Ablauf des Visums das Land verlassen müssen. Er führt einen weiteren Grund an:

«Ich glaube dort ist – sie haben sehr Angst eine vor andere. Sie haben nicht getraut fremde Menschen, sind viele fremde Menschen, die dort zusammen in selbe (Haus?). Und hier sie sind kleine Gruppe. Sie kennen, sie sind Bekannte, sind auch Verwandte. Ich glaube darum. Sie fühlen sich wohler.» (NCF > Interview mit Milan)

Weiter beschreibt er, dass die Beteiligung an den Gottesdiensten nicht bei allen gleich motiviert sei. Einige seien sehr interessiert, andere würden eher aus

Pflichtgefühl an den Gottesdiensten teilnehmen. Sie fürchten, sie könnten die Übernachtungsmöglichkeit verlieren, wenn sie kein Interesse für die Gemeinde zeigen (NCF > Interview mit Milan).

Das «Win-win-Game» (NCF > Interview mit Andreas) ist teilweise ein schwieriges «Spiel», bei dem die unterschiedlichen involvierten Personen stets aufs Neue aushandeln, wie die Beziehung gestaltet wird. Es ist ein diffuser Rahmen, bei dem die Erwartungen und Bedingungen teilweise geklärt sind, aber auch in der Beziehung ausgehandelt werden müssen und dabei oft unklar bleiben. Diese Unklarheit, dieses Risiko, scheint Teil der Freiwilligkeit der Beziehung zu sein, da es sich sonst um einen vertraglichen Tausch handeln würde. Die persönlichen Gestaltungsmöglichkeiten werden dabei unterschiedlich wahrgenommen.

6.3.4 Gabe als Antwort: Weg in die Gemeinschaft

Wie sich im Vorangehenden gezeigt hat, ist die Beziehung,¹³⁶ die sich in der Austauschdynamik ergibt, gerade auch in ihrer Ambivalenz von besonderem Interesse. Dementsprechend kann, mit einem Fokus nicht nur auf die Zweierbeziehung, sondern auch auf die Gemeinschaft, die «Gegengabe» als Partizipation in der Gemeinschaft verstanden werden, wie ich im Folgenden darlegen möchte.

Diese Form der Gegenseitigkeit basiert auf einer Form der Zugehörigkeit, die einen Beitrag von allen erwartet. Verpflichtung und Freiwilligkeit werden darin ausgehandelt. Frettlöh versteht Bernhard Waldenfels' Perspektive auf den Diskurs der Gabe und Gegengabe als vermittelnde Position zwischen Mauss und Derrida. Denn Waldenfels geht von einem Antwortgeschehen aus:¹³⁷

«Vielfältige Phänomene des Gebens und Nehmens werden unter den *Dimensionen* der Antwort eingetragen. Es ist die beschriebene *Antwortlogik*, die bei dieser Registrierung ein einheitliches Gabe-System, etwa in Gestalt einer geschlossenen Tauschordnung der Gabe, unmöglich macht. Wo das Geben vom Antwortgeben her und damit selbst als Antwort auf fremde Ansprüche verstanden wird, ist immer eine irgendwie geartete Vorgabe im Spiel: «Ant-wort

136 M. L. Frettlöh: Der Charme der gerechten Gabe, S. 116.

137 Vgl. auch: «Mit dieser Einsicht, die in eine Unterscheidung zwischen einem «normalen Geben» und einem anormalen Geben einmündet, gibt Waldenfels M. Mauss und J. Derrida zugleich recht.» ebd., S. 131.

als ein Wort, das anderswo beginnt, ist ohne ein Moment der Vor-gabe nicht zu denken».»¹³⁸

In Frettlöhs Gabenkonzeption, die weiter unten (siehe 6.4. Die Ästhetik des Gebens) nochmals genauer in den Blick kommen wird, ist eine Durchbrechung der Ordnung einer Notwendigkeit, um aus dem Tausch eine Gabe zu machen. Mit Waldenfels betont sie den verbalen statt des nominalen Gebrauchs, also das Geben statt der Gabe. Dies fügt sich ein in mein Verständnis des Gebens im Rahmen einer praxeologischen Analyse von Konvivialität.¹³⁹ Dementsprechend muss die Gabe nicht «*als Austausch*, aber *im Austausch* begegnen»¹⁴⁰. Das antwortende Geben – im Gegensatz zum tauschenden Geben – reagiert auf eine Anfrage von aussen, die nie vollständig geklärt ist. Der Fokus liegt also nicht auf etwas Vorhandenem, das gegeben werden kann, sondern auf der Antwort und auf dem Geben als Ereignis. Beim tauschenden Geben ist die zu erbringende Gegenleistung klar definiert, während beim antwortenden Geben eine Reaktion auf eine von aussen kommende Einflussnahme erfolgt, die sich der eigenen Kontrolle entzieht.¹⁴¹

«So kommt es zu einer Verdoppelung von Geben und Nehmen, zu einem nehmenden Geben und einem gebenden Nehmen: das antwortende Geben und einem gebenden Nehmen: Das antwortende Geben, das einen Anspruch vernimmt, kommt von einem Nehmenden her. [...] Wer antwortend gibt, ist *eingenommen* vom fremden Anspruch.»¹⁴²

Das gebende Nehmen und das nehmende Geben zeigen sich m. E. im Rahmen von Gemeinschaften, bei welchen die Beziehung im Vordergrund des Prozesses des Gebens steht, vor allem durch das Teilnehmen, wie im Folgenden gezeigt wird.

138 Ebd., S. 128–129, Herv. im Original.

139 Vgl. A. Bieler: Conviviality in Contexts of Religious Plurality, S. 27–29. Siehe auch 1.3.2 *Doing conviviality*.

140 M. L. Frettlöh: Der Charme der gerechten Gabe, S. 131, Herv. im Original, zit. Waldenfels, Antwortregister, S. 596.

141 Ebd., S. 130–132; 134–135.

142 Ebd., S. 134.

6.3.5 Teilgeben und teilnehmen

Die von Mauss eingebrachte Trias *geben, nehmen, erwidern* wurde vielfach umgedeutet und erweitert.¹⁴³ Ich möchte die Variante vorschlagen, die m. E. noch nicht im Blick ist: *geben, nehmen, teilnehmen*. Dieser Gedanke schliesst an Konzeptionen an, die die Gemeinschaft als notwendigen Ort des Gebeprozesses aufzeigen. Da Gaben einen Verpflichtungscharakter haben, werden aus ihnen auch «Aufgaben», die sich wiederum nur in einer Wechselseitigkeit, im «für jemand anderen» und damit in einer Gemeinschaft praktizieren lassen.¹⁴⁴ Die Aufgaben und Verpflichtungen sind aber nicht als Schuld zu verstehen, wie etwa bei einem Kaufvertrag. Die Verpflichtungen, die entstehen, stehen im Raum der Beziehung:

«Eine Gabe zur Freundschaft lässt sich nicht solitär pflegen. Sie verpflichtet zur Gemeinschaft mit anderen. [...] Gaben verpflichten, weil man oft das, wozu sie einen machen, nicht anders leben kann als gemeinsam mit anderen.»¹⁴⁵

Dieser Aspekt des Gebens verweist auch auf einen Aspekt von Konvivialismus, der im Zusammenleben durch die Beteiligung von vielen gestaltet wird:

«Dabei muss es auch darum gehen, eine attraktive Vision des Zusammenlebens zu entwickeln, eine, die nicht abschreckt, eine, die klarmacht, dass alle von ihr profitieren könnten. Alle sind aufgerufen, sich kreativ daran zu beteiligen, mit neuen Formen der Konvivialität zu experimentieren, die Gabe zu etablieren, sichtbar zu machen und eine andere Gesellschaft aufzubauen. Das klingt sehr naiv, doch darin liegt – so hat es die italienische Philosophin und Konvivialistin Elena Pulcini vor einigen Jahren auf einer Konferenz

143 Dalferth beispielsweise betont das Empfangen: «Aber das entscheidet sich nicht am Geber, sondern daran, dass die Gabe den Adressaten zum Empfänger macht. Wer nicht nur geben, sondern *Gaben* geben will, muss für Situationen sorgen, in denen nicht er als Geber in Erscheinung tritt, sondern *das ganze Gewicht in der Gabe* liegt. Zum Geber kann man sich machen, zum Geber *von Gaben* dagegen *wird* man gemacht – durch die Empfänger; und zum Empfänger *wird* man allein *durch die Gabe*.» I. U. Dalferth: Umsonst, S. 112, Herv. im Original. Caillé und Adloff betonen dagegen das «Bitten» (siehe 6.4.2 Geben ohne Bitte?) und Waldenfels das «Antworten».

144 Vgl. ebd., S. 114

145 Ebd.

pointiert – die besondere Radikalität und Stärke des konvivialistischen Projekts.»¹⁴⁶

Dabei geht es im Sinne von *doing conviviality* darum, zu rekonstruieren, wie die Menschen diese Vision miteinander aushandeln. Dies fördert ein Sichtbarmachen gebender Menschen, die unsichtbar gemacht oder «heruntergespielt»¹⁴⁷ werden. Es betrifft im gesellschaftlichen Kontext vor allem die Arbeit, die von Menschen in diversen «unsichtbaren» (siehe 4. Prekär zusammenleben) Arbeitsbranchen, wie Produktion, Reinigung, Gebäudeunterhalt, Logistik, Gastronomie etc. geleistet wird; und es betrifft das gesamte Öko-System, das von den Menschen zum Ding und damit zur Gabe gemacht wird, statt es als Gebende und Empfangende in die Zirkularität zu integrieren.¹⁴⁸ Dieses Verständnis des Gabenzyklus, der den Menschen in seiner Mitwelt betrachtet, schliesst an das Konzept der *cosmovivencia* an (siehe 1.3.4.1 Konvivialität und Interdependenz). Für den kirchlichen Kontext, der im Fokus dieser Arbeit steht, ist aber auch eine Wertung der als Gabe verstandenen Partizipation festzustellen. Häufig ist dies gerade im kirchlichen Umfeld mit einer Zunahme von Sakralität verbunden. In den beiden Forschungsgemeinden hat sich ein breites Spektrum von Teiligungsformen gezeigt, die nun in einer kurzen Übersicht aufgezeigt werden.

6.3.5.1 Stufen der Partizipation im Forschungsfeld

In den Narrativen und Reflexionen der Forschungspartner:innen werden die verschiedenen Facetten der Partizipation sichtbar. Einerseits zeigt sich darin, dass die Forschungsgemeinden als *prekäre Gemeinschaften* aufgrund der vielen diakonischen Tätigkeiten und der knappen finanziellen Ressourcen auf eine hohe Beteiligung angewiesen sind. Dies wird zum Zuspruch und Anspruch an alle, die «die Kirche betreten» (vgl. Mitendan > Interview von Claudia Hoffmann mit Jim). Daraus ergibt sich sowohl eine grosse Freiheit als auch eine gewisse Verpflichtung. Es entsteht eine gegenläufige Bewegung: Die Formen der Partizipation werden je nach Mass an Verantwortung unterschiedlich «zugeordnet». Gleichzeitig herrscht die Überzeugung, dass alle Partizipationsgaben als gleichwertig zu betrachten sind.

146 F. Adloff: Politik der Gabe, S. 20–21.

147 Ebd.

148 Dieser letzte Aspekt wäre zu vertiefen, steht aber im Rahmen meiner Datenerhebung und im Gesamtkontext der Studie *Conviviality in Motion* nicht im Fokus.

Physische Anwesenheit

Eine sehr grundlegende Form der Partizipation ist die physische Präsenz, die auch als Mindestanforderung formuliert und gedeutet wird:

«Und diese Menschen, die den Mut haben, (...) durch die Türe, Kirchentüre kommen und auch zu uns kommen, das ist so schön, die herzlich einzuladen und auch irgendw/ ihnen herzlich zu willk/ willkommen zu heissen. [...] Wie können wir denen wohl das Willkommen-Zeichen geben? Weil manchmal entscheidende für alle (...) ist der Moment, wo man hineinkommt: «Bin ich geachtet? Hat man das gemerkt, dass ich da bin? Hat jemand mit mir geredet? Hat jemand geschätzt von meine Präsenz?»» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Jim)

Jim spricht hier, so zeigt es sich anhand des Kontextes im Interview, von Menschen, die nicht kirchlich oder christlich sozialisiert sind. Kirchenbesucher:innen werden also zunächst als Gebende verstanden. Ihre physische Anwesenheit wird als ein erstes «Ja», als eine Gabe der Präsenz im Sinne von «Ich bin da in der Kirche» verstanden. Die Beziehungseröffnung durch das Betreten der Kirche enthält gemäss Jim auch die Frage: «Bin ich wahrgenommen?»

Susanne beschreibt in Bezug auf ihren eigenen Weg im Mitenand, aber auch in Bezug auf ihre Beobachtungen, dass es keinen bestimmten Ablauf gibt, wie Menschen in das *aktive Teilnehmen* involviert werden, dass aber irgendeine Form der Anwesenheit ausschlaggebend ist:

«Es gibt da auch nicht so ein, so ein Weg (lacht eine Sek.) das ist vielleicht auch ein bisschen das, was das Mitenand ausmacht, dass wir recht chaotisch sind. Aber was sicher ist, dass wenn man in diesen Gottesdienst kommt und mehrmals kommt, dann wird man schnell mal für etwas angefragt. Am Anfang auch so kleine Sachen, wie zum Beispiel etwas vorlesen (...) in der Bibel von vorne oder. [...] Alle Aufgaben sind gar nicht so wahnsinnig anspruchsvoll. Also so, dass man relativ schnell mitmachen kann und (...) und auch wenn man Ideen hat, kann man die eigentlich umsetzen.» (Mitenand > Interview mit Susanne)

So scheint die Anwesenheit sehr schnell in die Einladung, etwas beizutragen, zu münden. Dabei führt Susanne aber auch aus, dass Ideen «gehört werden» (Mitenand > Interview mit Susanne).

Zwischen Verpflichtung und Freiwilligkeit

Auch andere Personen beschreiben in ihren Interviews, dass sie bei ihrem ersten Besuch ein «Herzlich willkommen!» und bei ihrem zweiten Besuch ein

«Kannst du mithelfen?» gehört haben (Mitenand > Interview mit Karim). In beiden Forschungsgemeinden beschreiben Mitglieder, dass sich Partizipation zwischen Verpflichtung und Freiwilligkeit bewegt. In einem Protokoll notiere ich ein Gespräch aus der NCF:

«Sie [...] erzählt mir noch ein bisschen von der Gemeinde. Dass es alles sehr verbindlich und zugleich nicht verbindlich sei. Man müsse sich nicht für eine Aufgabe oder so lange verpflichten mit Terminen und so. Man könne einfach kommen und müsse flexibel sein, es werde dann immer geschaut, wer was übernehmen kann.» (NCF > Protokoll 7)

Und aus einem Interview im Mitenand:

«Und was beim Mitenand, ich glaube was ein ganz wesentlicher Punkt ist beim Mitenand, ist (.) dass (.) zu hohe – der Versuch eine möglichst hohe Partizipation mit einer ganz hohen Freiwilligkeit zu verbinden. (.) Also es hat nie, also schon von Einzelnen, aber grundsätzlich als Mitenand, habe ich den Eindruck, haben wir nie versucht, weisst du, Bindungen zu schaffen, [...] es gibt ja solche Gemeindemodelle, die ganz stark damit arbeiten: [...] «use them oder lose them». [...] Und das Mitenand hat (.) ja immer eine grosse Freiheit gehabt.» (Mitenand > Interview mit Martin)

Martin formuliert hier den scheinbaren Gegensatz, «eine möglichst hohe Partizipation mit einer ganz hohen Freiwilligkeit zu verbinden». Gerade der Umstand, dass beides dazugehört, scheint ein wesentlicher Aspekt dieser Austauschdynamik zu sein. Interessant dabei ist, dass sich in diesem Zusammenhang die Rollen von Gebenden und Nehmenden verwischen. Partizipation erscheint als wesentliches Motiv des Mitenand und wird als Aktivsein verstanden sowie als Ausdruck des Teilseins der Gemeinschaft. Dabei spielen Aufgaben und Gaben eine wichtige Rolle. Ein weiteres Begriffsfeld tut sich auf: «Gaben sind *Begabungen* und daraus können sich *Aufgaben* ergeben.»¹⁴⁹

Aufgabe und Zugehörigkeit

Jim verknüpft die Gaben und die Aufgaben:

«Und ich denke im Grunde genommen, Mit/Mit/ Mitenand hat nicht nur, dass sie von ihrer Kultur, ihrem Glaube in die Gemeinschaft kommen, sondern auch, dass sie Teil davon sind. Teil sein, ich denke passiv und nicht (.) aktiv, Partizipation oder

149 I. U. Dalferth: Umsonst, S. 113, Herv. im Original.

Teilhaben ist wicht/so sehr ein riesen Unterschied. Und ich denke, unsere Stärke im Mitenand ist, versuchen auch ihre Gabe zu entdecken [...] . «Du gehörst dazu.» Und ich denke das, das ist unsere Stärke und auch das hilft auch Menschen da auch länger zu bleiben oder auch dass das – ihre Rolle zu finden in der Gemeinschaft.» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Jim)

Die entdeckte Gabe wird im Zuspruch «Du gehörst dazu» auch zur Aufgabe und Verpflichtung. Die Aufgaben haben eine verbindende Wirkung. Sie werden zugesprochen – im Sinne einer Begabung – oder selbst gewählt. Der Zusammenhang von Aufgabe und Zugehörigkeit wird im Mitenand reflektiert; so wird etwa im Rahmen einer Teamsitzung über diesen Aspekt nachgedacht. Die dabei anwesenden Menschen formulieren, dass es wichtig ist, Möglichkeiten für die Partizipation zu schaffen, damit sich die Menschen zugehörig fühlen können (Mitenand > Protokoll 18).

So gibt es auch fest zugeteilte kleine Aufgaben («Ämtli»), die stets von den gleichen Personen ausgeführt werden und die für diese von enormer Wichtigkeit sind, um ihren festen Platz in der Gruppe zu haben. In der NCF war zum Beispiel während meiner Forschungsphase Alexander immer für das Auschenken des Kaffees oder Tees zuständig. Bei einem meiner ersten Besuche vermerke ich in meinen Notizen:

«Ich lege meine Sachen ab, gehe im Raum umher und will mir dann ein Getränk holen, wie auch die meisten Anwesenden einen Becher in den Händen halten. Kaum habe ich nach einem Becher gegriffen, steht ein junger Mann bereit, zeigt auf die beiden Krüge und fragt: «Kaffee oder Tee?»» (NCF > Protokoll 5)

Ein paar Wochen später notiere ich wiederum:

«Ich schaue mich um. Ob ich einen Kaffee wolle, fragt Dave. Auf mein «Ja» holt er Alexander, denn: er sei der «Kaffeemeister». Er müsse ihn nicht extra holen, ich könne das Getränk auch alleine zubereiten, wende ich ein. Aber: «Nein, Alexander werde es machen», heisst es. Alexander kommt, bringt mir eine Tasse, holt Kaffeepulver und giesst Wasser und Pulver ein, fragt, ob es gut sei so, ob ich Milch brauche.» (NCF > Protokoll 7)

An dieser kurzen Begegnung wird zunächst deutlich, dass es fest zugeteilte Aufgaben in der Gemeinde gibt. Dabei kann es sich auch um Aufgaben handeln, die nicht zwingend von einer Person betreut werden müssen. Es ist aber nicht eindeutig für mich, ob Dave findet, dass Alexander das machen soll oder

ob er Alexanders Wunsch, diese Aufgabe zu haben, schützen will. Und vielleicht ist dieses Arrangement auch zwischen den beiden unausgesprochen. In den nächsten Wochen erlebe ich Alexander immer wieder beim Ausschenken von Kaffee und Tee und realisiere die Tragweite dieser Aufgabe. Mit der Zeit kennt Alexander meine Gewohnheit und es entsteht ein kleines Kaffeeritual, sodass ich auch Kaffee bei ihm bestelle, wenn ich eigentlich gar keinen möchte (vgl. z. B. NCF > Protokoll 8). Es ergibt sich dadurch eine Form der Interaktion, die ohne diese Wiederholung aufgrund unserer unterschiedlichen Sprachkompetenzen schwierig gewesen wäre; Alexander spricht Sprachen, die ich nicht kann.

Im Mitenand berichtet mir Karim in einem Interview, was seine jahrelange Aufgabe im Sonntagszimmer ist. Er betont, dass er seit zwölf Jahren jeden Sonntag vor Ort ist und sich dabei vor allem im Bereich der Mahlzeiten einbringt (Mitenand > Interview mit Karim). Dabei habe er auch einige Verbesserungen bewirkt, erklärt er mir:

«Ah zuerst (...) dieses Salatbuffet, also Buffet das nicht/ vorher nicht war hier, das ist hinterher (unv.) Und das nur zwei Tisch (unv.) wegen wenig und auch weniger auch Leute aber nachher kommt spät so viel Leute, ja so viel Leute wegen das, das meine Idee hier das diese drei Tisch, das meine Idee. [...] Das meine Idee hier wegen nachher/ nachher kommt so viel Leute und nachher warten auch lange, aber hier besser, kommt diese Reihe und kommt diese Reihe und kommt diese Reihe nachher schnell.» (Mitenand > Interview mit Karim)

Diese kleinen und teils unsichtbar gemachten Formen der Gabe, die sich im Rahmen eines Gottesdienstes abspielen, werden mit einer vertieften Analyse von Austauschdynamiken im Rahmen von Gemeinden, die diese Partizipation feiern, betont. Samir beschreibt das so:

«[W]hat I feel in Mitenand is that there is this part of ownership like (...) I feel that I own part of Mitenand and I f/ I feel that this whole participation thing like there are very small roles that are in Mitenand that people do and anyone can do but like for example taking the microphones after the the service, there is one person that does it all the time and this person is doing it voluntarily since (...) long ago and it is a role and it makes me feel that if I'm not there it will not be done so I need to go and be part of it and so on and I feel that in many small things around in Mitenand and that's, that's the kind of participation and kind of (...) what makes me feel the ownership about this place.» (Mitenand > Interview mit Leonie und Samir, hier Samir)

Auch Leonie, welche jahrelang im Sonntagszimmer als Angestellte tätig war, beschreibt, wie zentral diese *Aufgaben* für Personen sind:

«So, dass sie dir gut das Gefühl geben können (.): <Du bist gebraucht.> Und dass grade im Sonntagszimmer sind viele Leute, die auch s/ denen ist es sehr wichtig, dass sie ihren Job haben (.). <Ich schneide immer das Brot und nein, ich kann nicht den Salat waschen (.), ich schneide das Brot.> // Oder: <Ich decke immer den Tisch> // [...] Und und es gibt eine Person, die den Tisch deckt und eine Person, die die Tischdeko macht und die, die die Deko macht darf KEINEN Löffel anfassen, weil das macht die Person die den Tisch deckt und so die auch, wie irgendwie so warum stehen sie am Morgen auf? Weil im Sonntagszimmer gebraucht werden um den Tisch zu decken (.), also so für ma/ manche Leuten gibt es glaub ich so purpose, Sinn, und so wie du es grade beschrieben hast, wirkt, also war's mehr so: <Ja, wenn nicht es mache dann macht es niemand, deshalb muss ich gehen.> Also das kann auch eben ein Stück Manipulation werden oder ein Stück (.) Druck oder.» (Mitenand > Interview mit Leonie und Samir, hier Leonie)

Leonie und Samir kommen hier auf diesen doppelten Charakter zu sprechen, den bereits Martin unter den Stichwörtern *hohe Partizipation* und *hohe Freiwilligkeit* aufgezeigt hat. Denn auch wenn das Mitenand das An-sich-Binden nicht intendiert, ergeben sich dennoch Verpflichtungen. Samir erweitert, was Leonie als «Druck» bezeichnet. Die starke Gewichtung einer Aufgabe mündet in ein Gefühl der Selbstwirksamkeit. Diese wird erfahren im Gestaltungs-freiraum, die eine Aufgabe gewährt (vgl. Mitenand > Interview mit Leonie und Samir). Manchmal ist dieser Freiraum beschränkt und besteht vielleicht «nur» in der Entscheidung, ob die Gabel oder das Messer links liegt. Diese Entscheidung treffen zu dürfen, kann dann enorm wichtig sein. Im Mitenand und Sonntagszimmer spielen solche Gestaltungsräume eine grosse Rolle (vgl. Mitenand > Protokoll, ÖkFeWo).

Auch Stefan behandelt das Thema der Partizipation und Freiwilligenarbeit einerseits auf der Grundlage der knappen finanziellen Ressourcen, was wiederum eine «Chance, ein Zeichen der Zeit» birgt, und andererseits als «eine Vision von (.) ja von Kirche, die gar nicht viel Geld hat» (Mitenand > Interview mit Stefan). Das Angewiesensein auf die Beteiligung von zahlreichen Freiwilligen als Chance, wie Stefan es beschreibt, lässt sich vielleicht darin zeigen, wie Nima über seinen Weg mit dem Mitenand berichtet:

«[J]a, habe angefangen dort mehr (.) mehr und mehr Verantwortung übernehmen und (.) ja. Am Anfang [...] also kannst mit uns rüsten helfen und schneiden?» Ich

war schnell im Schneiden, schnell im Etwas-Machen. Und dann hat sie gesagt: «Ja, kannst du das machen, kannst du das machen?» Und irgendwann mal bin ich da mehr automatisch bin ich in der Küche. Also ich bin Zinal oder Maloja, automatisch bin ich in der Küche. (Beide lachen) Niemand gefragt, ich bin einfach in der Küche. (...) Und so bin mehr (...) ja, jetzt (...) jetzt leite ich den, die ganzes Zinal-Küche, ja. Und jedes Mal im Mitenand ist es einfach (...) ja. [...] Ja. (...) Und ja, Mitenand ist für mich im Herzen und wird nie weggehen und bleibe ich eigentlich verbunden mit dem.» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Nima)

Dieses Zitat bietet einen Ausschnitt aus Nimas Erzählung über seine Lebensgeschichte in Basel und welche Rolle das Mitenand dabei gespielt hat. Zu wesentlichen Teilen wird sie entlang der Dynamiken geprägt, die sich mit den Möglichkeiten von Gaben als Aufgaben ergeben.

6.3.5.2 Partizipation und Transformationserwartungen

Im Kontext der Prekarität geht mit der Teilnahme in der Gemeinde einher, dass nebst dem Armutsideal auch andere religiöse Deutungen von Prekarität ins Christentum eingeschrieben sind (siehe 4.2.4 Religiöse Deutungen von Prekarität).¹⁵⁰ Die religiöse Deutung kann mit dem Wunsch oder der Absicht verbunden sein, dass die Teilnahme in der Gemeinde zu einer Lebensverbesserung führt. Die Formen der Partizipation verdichten sich durch die Erwartung an *Transformation*. Über dieses Phänomen wird in beiden Forschungsgemeinden berichtet, wenn auch unterschiedlich. Für das Mitenand berichtet Salome so:

«Hinsicht Zuwendung oder einfach mal ein Angenommen- und Getragensein und manchmal geht es dort einfach sehr lange, bis/ bis irgendeine Entwicklung zum Positiven oder eine Öffnung, oder ein selber etwas können hinein geben, entsteht. Und dort habe ich schon das Gefühl (...), dass es auch immer wieder wie Grenzen oder Widerstände gibt (...) nicht im Sinn von «Die dürfen nicht kommen».» (Mitenand > Interview mit Salome)

150 Für eine historische Variante dieser Verbindung von sittlicher Erziehung und Diakonie und Chiliasmus im Zusammenhang mit dem Basler Pietismus vgl. Thomas K. Kuhn: «Diakonie im Schatten des Chiliasmus. Christian Heinrich Zeller (1779–1860) in Beugen», in: Thomas K. Kuhn (Hg.), *Das «Fromme Basel». Religion in einer Stadt des 19. Jahrhunderts*, Basel: Schwabe 2002, S. 93–110, hier S. 101–102.

Salome kann das Phänomen nur schwer beschreiben. Sie stockt, da es sich um ein sensibles Thema handelt: Sie beobachtet, dass Mitarbeitende des Mitenand (freiwillig oder angestellt) von Menschen, die über längere Zeit dabei sind, erwarten, dass sie auch aktiv Mittragende werden. Dort, wo dies nicht eintritt, sinken auch die Erwartungen an die Person und damit das Interesse an einer Beziehung. Weiter beschreibt sie aber, was sich verändert, wenn Personen die Erwartungen nach Transformation nicht erfüllen: «ist die Person auch ein bisschen/ wird ein bisschen abgeschrieben, unbewusst sicher» (Mitenand > Interview mit Salome). Insofern ist dann die Nicht-Erwartung an die Person das, was einen Moment des Ausschlüssens bewirken kann – aber nicht muss: Salome berichtet, dass dies unterschiedlich erlebt und wahrgenommen wird.

Michelle formuliert für die NCF zunächst einige Bedingungen für die Menschen, die vor Ort übernachten, wozu zum Beispiel zählt, dass sie an den Gottesdiensten teilnehmen, am Abend jeweils um eine gewisse Zeit vor Ort sind und «am Abend nicht zu viele Promille haben» (NCF > Interview Claudia Hoffmann mit Michelle) Daran anschliessend formuliert sie Erwartungen, die wahrscheinlich daran geknüpft sind, aber auf einer anderen Ebene liegen:

«Und was wir uns auch wünschen ist, wir haben – seit vielen Jahren kennen wir viele Leute, manchmal sagt Bert: <So, jetzt diese Person, die war lange hier und wir sehen ke/ kein Bedürfnis nach Änderung im Leben.> Dann sagt er: <Nein, jetzt (.) kannst du nicht mehr kommen.> Dafür kommen dann wieder Neue, denen man auch wieder irgendwie eine Chance gibt. (..) Also das ist schon unser – wir, ich weiss nicht, wir hatten mal ziemliche Drogensache hier vor ein paar Jahren und dann hat Bert viele rausgeworfen. Aber nicht alle, die anderen haben dann gesagt: <Wieso, wieso ich und er nicht?> Und er hat gesagt, die, die sich entschuldigt haben, wo man merkt, denen tut es leid, die möchten ändern, die hat er behalten und die, die einfach gesagt haben: <Ich bin unschuldig, nicht schlimm>, die hat er dann (.) weggeschickt.»
(NCF > Interview Claudia Hoffmann mit Michelle)

Entsprechend deutet Ruth aus der NCF dann diese Veränderung als Wirken Gottes:

«[A]nd even though if they are criminals, they are rude and they are causing much trouble to the pastor, he was really taking them in and really cleaning them up and really serving them. Not like: <Come, okay you are here, so you you do.> It was more like really serving them and they out of courtesy were were serving back. I saw that, that they were obedient, eventually if they sta/ stayed long enough, they learned God, so they were being obedient and they were beginning to clean for the place as

well, not only take. So I see people changing (.) through God.» (NCF > Interview mit Ruth)

In Erwartung der Transformation findet sich auch eine wichtige Komponente der gabentheoretischen Reflexion, die Dalferth mit folgenden Worten benennt: «Durch Gaben werden wir, wozu wir uns nicht selbst machen können: zu Empfängern.»¹⁵¹ Dabei ist das Empfangen die Tätigkeit an sich, die zu einer Transformation führen kann. Wie Dalferth ordnet auch Gutmann dies in seine Betrachtungen über die Gabentheorie im Zusammenhang mit der lutherischen Rechtfertigungstheorie ein:¹⁵²

«Eine Haltung der Dankbarkeit und Beziehungsoffenheit wird sich auch in einer Verwandlung von Lebensführungskonzepten Raum schaffen – und langfristig dazu beitragen, die Atmosphäre einer Sozialität zu verändern. Selbstbezogenheit und reziproke Verpflichtung sind nicht weiter ausschließliche Alternativen für die Haltung des Individuums sich selbst und anderen gegenüber. Sondern es wird eine Lebenshaltung lebbar, in der Liebe und Freiheit zwanglos zusammengehen können.»¹⁵³

Wenn Jelinek-Menke Inklusion als das Herstellen von Kongruenz zwischen Fähigkeiten und Erwartungen beschreibt, dann zeigt sich auch, dass dies nicht immer gelingen kann und damit keine Inklusion verwirklicht wird (siehe 4.2.4 Religiöse Deutung von Prekarität).¹⁵⁴ Es sind hierbei im Forschungsfeld besonders auch die Bruchstellen und brüchigen Momente im Blick, schmerzhaftes Konflikte und Überforderung.

6.4 Die Ästhetik des Gebens

6.4.1 Diakonie und Liturgie: eine gefährliche Liaison?

Vor dem Hintergrund der bisherigen Analyse kehre ich nochmals zur eingangs formulierten Frage der Asymmetrie in den helfenden bzw. gebenden Beziehungen zurück. In diesem Abschnitt soll der Beitrag meiner Analyse auf der

151 I. U. Dalferth: Umsonst, S. 109.

152 H.-M. Gutmann: Geben ist seliger denn Nehmen, S. 174–178.

153 Ebd., S. 178.

154 Vgl. R. Jelinek-Menke: Dis/abling Religion.

Grundlage des dreifachen Zuganges über die Frage der Prekarität, der Konvivialität und der Praktischen Theologie gebündelt werden. Dafür beginne ich bei der Frage der Bitte im Prozess des Gebens und Nehmens. Meine Beobachtung ist, dass dies zwar oft als konstituierend für den Prozess des Gebens und Nehmens erachtet wird, die besondere Relevanz für den Kontext von sozialer Ungleichheit aber noch weiter zu beachten ist. Das Moment der Bitte ist für ein Verständnis von Prekarität von entscheidender Bedeutung (siehe 4.1 *Mapping the field*). Es wurde bis hierher gezeigt, dass die gebenden und nehmenden Beziehungen sich oft aus dem Umfeld des Gottesdienstes heraus und den daran anknüpfenden Sozialformen wie Mahlzeiten, Gebets- und Bibelgruppen ergeben und gestalten. Die beiden kirchlichen Wirkungsfelder der Diakonie und Liturgie fließen hier ineinander.

Diakonie und Liturgie werden in der kirchlichen Praxis in der Regel getrennt. Es geht letztlich um die Frage, ob eine diakonische Gabe an Bedingungen geknüpft sein darf, sei dies nur implizit, unbewusst oder sogar verdeckt. Diakonische Tätigkeiten, die unter dem Verdacht stehen, an Proselytisierung gekoppelt zu sein, werden besonders in den Volkskirchen – mitunter auch aus Angst vor Statusverlust – vermieden.¹⁵⁵ Es gilt als unethisch, gottesdienstliches Feiern und das alltägliche Teilen und Helfen, wenn es von Asymmetrie geprägt ist, zu nahe zusammenzurücken. Es geht darum, dass *die Gabe des Evangeliums* und die materielle Gabe nicht aneinandergekoppelt sein dürfen, damit das Heilige nicht zum Inhalt eines Tausches wird und eine gewaltförmige Praktik des Gebens entsteht. Die zwar berechnete Vorsicht führt allerdings auch dazu, Zielgruppenangebote zu errichten, die unter Umständen eine homogenisierende Wirkung auf die Kirche haben. Denn während die einen als Gemeindeglieder am Sonntag versammelt werden, werden die anderen beispielsweise im Rahmen von Lebensmittelabgaben oder im Deutschkurs unter der Woche adressiert. So werden gesellschaftliche Grenzziehungen fortgeführt. Demgegenüber verstehen die beiden Forschungsgemeinden sich ihrem Selbstverständnis nach so, dass sie *Frömmigkeit* und *Helfen* verbinden (vgl. Mit-enand > Interview mit Thomas; NCF > Interview von Claudia Hoffmann mit Samuel). Salome beschreibt beispielsweise, was es für sie heisst, dass das diakonische Projekt Sonntagszimmer an einem Sonntag in einer Kirche stattfindet:

155 Vgl. Ralph Kunz: «Why are Folk Churches Afraid of Mission?», in: Ralph Kunz/Henning Wrogemann (Hg.), *Mission in Crisis. The Church's Unfinished Homework*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2024, S. 17–42, hier S. 27.

«Sie sind in erster Linie einfach mal Kirchengänger. So und ich glaube das spielt eine recht grosse Rolle bei der Selbstwahrnehmung, also es ist nicht das Problem, das als erstes kommt, (...) sondern ja wie auch immer die persönliche Glaubensmotivation ist aber so der eigene Weg (unv.) in die Kirche und die Gemeinschaft hinein (...).»
(Mitenand > Interview mit Salome)

Somit werden Menschen, die ein diakonisches Angebot in Anspruch nehmen wollen, zu Kirchgänger:innen. Dies hat einerseits den Nachteil, dass nicht alle diese Schwelle überschreiten. Im Inneren dieses Raums sind andererseits die Grenzen fließender. Die Menschen werden als Gemeinde und nicht als Problemträger:innen angesprochen. Gemeinde ist, wer sich um den Tisch versammelt. Das Urbild für diese Verbindung findet sich in der Eucharistie, Ursprung von Liturgie und Diakonie zugleich:

«Ist der christliche Gottesdienst und mit ihm die Diakonie historisch aus der Eucharistie entstanden, so bietet sich hier die Gelegenheit der Verbindung von Liturgie und Diakonie.»¹⁵⁶

Dieser Bezug zwischen Eucharistie und dem Brot, das es zum Leben braucht, bricht an unterschiedlichen Orten immer wieder auf; es ist ein spannungsvolles Thema der Praktischen Theologie. Diakonie kann verstanden werden als Vermittlerin zwischen «Altar und Welt»¹⁵⁷. Ulrike Suhr spricht von einer therapeutischen Funktion des Gottesdienstes. Sie beschreibt dies vor dem Hintergrund von Klostersgottesdiensten; der entscheidende Punkt sei, dass «kranke» und «gesunde» Menschen nicht getrennt wurden.¹⁵⁸ Die Gefahr, das Therapeutische zu «ökonomisieren» oder die Diakonie zu funktionalisieren, bleibt bestehen. Daher ist die Gabentheorie und mit ihr die Frage der Gegenseitigkeit und der (Un-)Bedingtheit m. E. auch ein hilfreicher Zugang zu dieser Thematik. Der Gottesdienst und die Diakonie, *vita contemplativa* und *vita activa*, sind gemäss christlicher Tradition verbunden; dies wurde in ökumenischen und liturgischen Bewegungen immer wieder neu reflektiert. Lange etwa verstand sich die Diakonie als Ort, an dem Kirche gemessen werden kann, weil sich

156 M. Meyer-Blanck: Liturgische Rollen, S. 784.

157 Ulrike Suhr: «Gottesdienst und Diakonie», in: Hans-Christoph Schmidt-Lauber/Michael Meyer-Blanck/Karl-Heinrich Bieritz (Hg.), Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, S. 673–684, hier S. 683.

158 Die Anführungszeichen zeigen an, dass diese Unterscheidung zugeschrieben wird.

hier kirchliches Handeln, Verkündigung und Leben im vorrangigen Auftrag der Kirche verbindet.¹⁵⁹ Der Trend geht aber in eine andere Richtung:

«Die organisierte Diakonie hat sich als eine kirchliche Zweitstruktur entwickelt und das kirchliche Hilfehandeln ist zum großen Teil aus der gemeindlichen Wirklichkeit ausgewandert.»¹⁶⁰

Während die Verbindung von Diakonie und Liturgie sich vor allem darin ereignet, dass am Sonntag im Gottesdienst über soziale und karitative Aktivitäten berichtet wird bzw. für diese gespendet und gebetet wird,¹⁶¹ nehme ich bei den Forschungsgemeinden eine Durchdringung wahr. Im Folgenden soll nun gezeigt werden, wie hier Diakonie und Liturgie verbunden werden und wie an dieser Schnittstelle das Zusammenleben gestaltet wird. Damit wird die Diakonie als Gabe in der Liturgie symbolisch gedeutet.

6.4.2 Geben ohne Bitte?

Als einen wesentlichen Ausgangspunkt für diese Thematik wähle ich die Bedeutsamkeit des Bittens, Fragens oder, grundsätzlicher, des Mangels. Dieser Aspekt wird auch in den Forschungsgemeinden verhandelt: In einer Ökumenischen Ferienwoche (siehe 3. Forschungsfeld) wurde die biblische Erzählung von Jesus mit Bartimäus (Mk 10) behandelt. Die Vorbereitungsgruppe befasste sich bereits ein paar Wochen davor mit dem Text; viele Gedanken kreisten um die Frage von Jesus «Was willst du, dass ich dir tue?». In der Woche griffen einige geistliche Vorträge diese Frage auf. Sie schlossen daraus, dass es für ein «Geben auf Augenhöhe» wichtig sei, Menschen nach ihren Bedürfnissen zu fragen. Dies wurde von unterschiedlichen Personen aber sehr verschieden eingeordnet. In einem Fokusgruppeninterview formulieren zwei Personen, inspiriert von den Referaten:

«Weil sie davon geredet haben, dass wir unsere Bedürfnisse zeigen dürfen und auch (...) eben unseren Mitmenschen fragen: <Was brauchst du>. Nicht <Was kann ich machen für dich?> Oder <Soll ich dir helfen?> oder so, sondern: <Was brauchst du>. Dann kann er seine Bedürfnisse ausdrücken und dass wir das auf Augenhöhe

159 Vgl. U. Suhr: Gottesdienst und Diakonie, S. 674; 678.

160 Ebd., S. 675.

161 Vgl. ebd., S. 681.

machen, nicht eben dass es <Was brauchst du> oder dass man runter schaut, sondern aufgleicher Ebene.» (Mitenand > Fokusgruppen-Interview ÖkFeWo)

Und eine weitere Person:

«Wie biete ich meine Hilfe an, oder ja, eben, wo, wie. Und die Frage eben, was brauchst du? Ich muss vielleicht auch ein bisschen mehr daran denken, was die Menschen braucht, also diese Frage mich stellen in meinem Alltag. Statt so, ja, wir müssen helfen, und das Gefühl geben, dass man gibt, etwas gibt.» (Mitenand > Fokusgruppen-Interview ÖkFeWo)

Ein anderes Mitglied aus dem Mitenand äussert sich sehr kritisch über diesen Aspekt. Sie erachtet es als Trugschluss, dass durch diese Frage nach den Bedürfnissen die «Hierarchien» ausgehebelt werden können. Sie spricht davon, dass geburtliche Wesen immer interdependent sind und damit abhängig. Die Vorstellung, Bedürfnisse abzufragen könne überfordernd wirken und sogar übergriffig, ebenso könne das Abfragen von Bedürfnissen strukturell asymmetrische Verhältnisse nicht wegwischen (Mitenand > Protokoll von Claudia Hoffmann, ÖkFeWo). Hier zeigt sich, wie das Abfragen von Bedürfnissen, das letztlich in eine Bitte überführt wird, sowohl positiv als Ermächtigung verstanden werden kann als auch kritisch als Kaschierung von Asymmetrien.¹⁶² Es schliessen weitere Aspekte daran an: Können oder wollen die Bedürfnisse überhaupt befriedigt werden?

«Zum Beispiel man kommt mit Not, wirklich auch wahre Not oder die Not, die wir gar nicht helfen können. Und das ist auch was, was schwierig ist. Sag ich mal, falsche Erwartung. (...) Das ist, ich f/ auch immer noch jeden, jeden Sonntag das ist was, was mich konfrontiert, was ich sehr schwierig finde. (...) Petrus sagt: <Ich kann nicht Gold oder Geld aber (...) die Liebe Gottes.> Das, das kommt nicht immer gut an bei Leuten und ich denke, man erwartet auch Gold oder Geld. (...) Zum Glück wir, wir machen auch nicht mit leeren Händen, wenn es am Sonntag, wenn Leute kommen. Zum Glück wir haben Lebensmittel. Wir machen immer bereit (...) Menschen mindestens etwas (...) an/ anzubieten. Mindestens etwas.» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Jim)

162 Wenn das Geben an einen unmittelbar feststellbaren Mangel gebunden ist, kann die Asymmetrie besonders stark spürbar werden (vgl. NCF > Protokoll, 20. November 2022).

Die Sache mit der Bitte wird in den Forschungsgemeinden als heikle Angelegenheit behandelt. Viele Gabenkonzeptionen bezeichnen dieses Element als konstituierend für die Gabenprozesse. Frettlöh formuliert es so:

«In Gabentausch stehen Geben und Nehmen in einem *komplementären* Verhältnis: Das Geben ist motiviert durch einen Mangel, welcher Art auch immer; die Gebende gibt aus ihrem eigenen Fundus an Besitz, an Wissen und Können das, was der Anderen fehlt.»¹⁶³

Sie bezieht sich hier auf die Gabenkonzeption von Waldenfels, welcher, wie bereits gezeigt, unter dem Stichwort der Responsivität das antwortende Geben als Reaktion auf einen Mangel oder eine Frage interpretiert. Bildet ein wahrgenommener Mangel den Ausgangspunkt für die Gabe, ist die Gabe immer antwortendes Geben. Es erfolgt aus einem fremden Anspruch heraus, der in Anspruch nimmt.¹⁶⁴ Es wird ein Anspruch vernommen von aussen, auf welchen hin reagiert wird. Frettlöh deutet vage an, dass darin ein Ausweg aus der Scham stecken könnte, weil das Nehmen auch gebend ist und das Geben auch nehmend.¹⁶⁵ Die kritische Einschätzung deutet auf einen Aspekt der Gabenbeziehung hin, der auch mit Scham verbunden ist. «Die milde Gabe ist wieder da und in ihrem Gefolge die Scham, die sie nicht selten auslöst – bei den EmpfängerInnen als Beschämung und bei den Gebenden als Verschämtheit.»¹⁶⁶ Wohltätigkeit kann die Empfangenden, die dieser bedürfen, zum Objekt machen; sie kann eher mit Scham verbunden sein. Aber auch für die Gebenden ist es ein Dilemma. Es entsteht ein unangenehmes Gefühl, wenn beispielsweise eine Bitte ausgeschlagen wird – aus welchen Gründen auch immer. Oder das beklemmende Gefühl, «nur» Geld zu geben, wenn eine Frage nach Kleingeld kommt oder ein Aufruf zur Spende, und dabei eigentlich spürbar wird, dass viel mehr getan werden müsste. Bei beiden Aspekten tritt die Sorge auf, «von oben herab zu wirken»¹⁶⁷ – oder aber Zweifel daran, ob mit der Gabe das Richtige getan wird bzw. eine tatsächliche Verbesserung

163 M. L. Frettlöh: Der Charme der gerechten Gabe, S. 132, Herv. im Original.

164 Vgl. ebd., S. 128.

165 Vgl. ebd., S. 127; 130–132; 134–135. In den Reflexionen der Kollektensammlungen gibt Frettlöh Hinweise darauf, wie diese Auflösung der Scham denkbar sein könnte: etwa darin, dass jedes menschliche Geben letztlich nehmend ist, weil die göttliche Vorgabe dahintersteht. Vgl. M. L. Frettlöh: Der Charme der gerechten Gabe, S. 144–146.

166 M. L. Frettlöh: Der Charme der gerechten Gabe, S. 116–117.

167 Ebd., S. 118.

bewirkt werden kann.¹⁶⁸ Frettlöh verweist auf Bewältigungsstrategien dazu. Institutionell organisierte Spendenorganisationen sorgen dafür, dass es zwischen Gebenden und Empfangenden keinen Kontakt gibt, weil die Organisation als Dritte dazwischentritt und die Bitte im Namen anderer ausspricht sowie die Gabe entsprechend verteilt. Dieser Effekt wird allerdings teilweise unterwandert, wenn Spendenorganisationen Geschenke als Vorgaben oder im Nachhinein als Dank an die Spender:innen überreichen, die von den Empfangenden hergestellt werden.¹⁶⁹ Das kann mit Derrida und Ahrens als Einklammerung bezeichnet werden: Die Gebenden, die Empfangenden und die Gabe werden durch ein Medium eingeklammert (siehe 6.3.2 Gabe als Präsenz: Zeit geben). Ahrens diskutiert dies vor dem Hintergrund von Spendenverhältnissen zwischen Kirchen in verschiedenen Weltregionen in der ökumenischen Zusammenarbeit. Im Anschluss an Derrida äussert Ahrens die Notwendigkeit einer «Einklammerung des Gebers», um die Natur der Gabe zu erhalten. Es handelt sich um ein institutionalisiertes Gabenverhältnis, bei welchem Gremien aus den empfangenden Kirchen über die Verteilung selbst entscheiden und somit eine Distanz zwischen Gebenden und Empfangenden entsteht.¹⁷⁰

Das kann verglichen werden mit Frettlöhs Fallstudie zu Paulus' Kollektenprojekt im zweiten Brief an die Korinther (2 Kor 8). Sie kommt zum Schluss, dass die Kollekte Diakonie und Liturgie (Gottesdienst) ist und die Gemeinschaft (*koinonia*) fördert. Diakonie versteht sie dabei nicht als einseitig, sondern als gegenseitig, also als Vorstellung einer gegenseitigen Bedürftigkeit und als Wissen, dass alle unterschiedlich begabt sind und einander bedürfen. Frettlöh versteht also die Kollekten für die Jerusalemer Gemeinde nicht als Spende der wohlhabenden an die bedürftigen Christ:innen, sondern von vornherein als Gegengabe, «ein nehmend-gebendes Antworten auf den Anspruch, der mit der Verkündigung des Evangeliums von Jerusalem an die Menschen in der Völkerwelt ergangen ist»¹⁷¹. Sie versteht dies aber nicht so, dass es konkret um die Gemeinde in Jerusalem und die korinthische Gemeinde geht, sondern es soll der Überfluss hier dem Mangel dort Abhilfe schaffen. So kann dann wiederum der Überfluss dort dem Mangel hier Abhilfe schaffen:

168 Vgl. ebd., S. 117–118.

169 Vgl. ebd., S. 118.

170 Vgl. T. Ahrens: Vom Charme der Gabe interkulturell, S. 578; 587; J. Wohlmuth: Impulse für eine künftige Theologie, S. 259–260.

171 M. L. Frettlöh: Der Charme der gerechten Gabe, S. 147.

«Es geht um den Ausgleich von Überfluß und Mangel zwischen den Gemeinden [...], aber es ist gerade nicht der der anderen, sondern die Wahrnehmung des eigenen Reichtums und Überflusses als *charis*, die die freiwillig und freudig gesammelte Gabenfülle für andere hervorruft.»¹⁷²

Frettlöh beschreibt im Anschluss daran entsprechend, dass Paulus davon spricht, dass das Dankgebet der empfangenden Gemeinden, *eucharistia*, Gott gilt und nicht den gebenden Gemeinden. Die Kollekte wird als überströmende göttliche Gabe verstanden.¹⁷³ So wird das Beschämende an der Gabe aufgelöst. Sie zeigt sich auch in Fürbittgebeten für die gebenden Gemeinden, wodurch die Beziehung zwischen den Gemeinden gestärkt wird. Damit bleibt der gemeinschaftsstiftende Charakter der Gabe. Gleichzeitig verbindet sie die Kollekte (im Anschluss an die paulinischen Texte) als Gabe nicht nur mit der *diakonia*, sondern auch mit der *leitourgia*: «*Eucharistia* ist eine beziehungsreiche *charis*.»¹⁷⁴ Die *charis* wird durch die Beziehung angereichert und kommt als *eucharistia* zu Gott zurück. Damit kann gesagt sein, dass nicht die Bitte den Startpunkt gibt, sondern die christliche Verkündigung. Was Derrida und mit ihm Ahrens als «Einklammerung»¹⁷⁵ fordern, die im modernen Spendenwesen institutionalisiert wurde, kann auch in der Liturgie erprobt werden. Caillé ergänzt die Mauss'sche dreiteilige Verpflichtung «geben, annehmen, erwidern» mit einem vorangestellten «Bitten». Dieses Bitten kann viele Formen annehmen und aufgrund von Verwundbarkeit, Bedürfnissen oder auch

172 Ebd., S. 150–151.

173 Vgl. ebd., S. 155. Die Gabe als Überschuss könnte auch noch unter weiteren Gesichtspunkten behandelt werden. Batailles beispielweise beschreibt das rituelle Geben als das Verschenden von Reichtum, welches eine Strategie darstellt, mit Überschuss, Verlust und Mangelerfahrung umzugehen, die entgegen einer Konzeption der Ökonomie von Wachstum, Nützlichkeit, Effizienz steht. Batailles Konzept von mystischen Energieüberschüssen mag für die empirische Forschung von beschränktem Nutzen sein: «Trotz dieser Einwände ist der Beitrag von Batailles zu einer Theorie der Gabe bedeutsam, da er den Fokus der Aufmerksamkeit hin zum Exzessiven, Maßlosen und Unberechenbaren der Gabe verschoben hat. Jacques Derrida hat diesen Weg konsequent weiterverfolgt: Er konzipiert die Gabe als den Kreislauf des Tausches brechende Idee und erweitert in seiner Arbeit die Grenzen des Raums, der sprachlich erschliessbar ist.» E. Miklautz: *Geschenkt*, S. 70. Vgl. auch H.-M. Gutmann: *Geben ist seliger denn Nehmen*, S. 169.

174 M. L. Frettlöh: *Der Charme der gerechten Gabe*, S. 157, Herv. im Original.

175 Vgl. T. Ahrens: *Vom Charme der Gabe*, S. 578; 587; J. Wohlmuth: *Impulse für eine künftige Theologie*, S. 259–260.

eines Wunsches formuliert werden. Die Bitte muss nicht explizit formuliert werden; sie kann auch implizit sein oder vermutet werden. Jedenfalls kommt Caillé zu dem Schluss, dass der «vollständige Gabenzyklus» das Bitten, Geben, Annehmen und Erwidern umfasst.¹⁷⁶ Dieser Aspekt muss aber gerade bei Caillé m. E. im Zusammenhang mit der «soziologischen und politischen Logik der bedingten Unbedingtheit»¹⁷⁷ der Gabe betrachtet werden. Denn wesentliche Teile seiner Gabenkonzeption sind geknüpft an seine politische Schlussfolgerungen in Bezug auf ein bedingungsloses Grundeinkommen (oder auch Mindestbürger:innenkommen). Es unterscheidet sich von den Sozialversicherungen dadurch, dass der Anspruch eben nicht an einen zu beweisenden Mangel gebunden ist.¹⁷⁸ Dagegen trägt ein Grundeinkommen die Symbolik des Unbedingten und schafft damit gänzlich andere Ausgangslagen. Ich verstehe also Caillés Moment des Mangels konstitutiv. Es handelt sich dabei nicht um eine explizite Bitte, sondern die Bitte ist eingezeichnet in die Grundbedingung der menschlichen Interdependenz (siehe 4.1.2 Repräsentationen von Prekarität). Darauf gründet die Idee des Grundeinkommens. Es ist nicht an eine Gegenleistung zu koppeln. Das heisst allerdings nicht, dass es keine Erwartung gibt.¹⁷⁹ Diese besteht nicht in irgendeinem vorgefassten Nutzen für die Gesellschaft, denn dann wäre es keine bedingte Unbedingtheit, sondern lediglich im Leben selbst, in der Teilnahme am Leben (siehe 6.3.5 Teilgeben und Teilnehmen). Eine Diakonie, die in die Liturgie eingebettet ist, kann dieses Moment der Unbedingtheit symbolhaft einholen. Die Gaben werden im Ritual allen, die teilnehmen, ausgeteilt. Alle erhalten alles.

176 Vgl. A. Caillé: Das Paradigma der Gabe, S. 133. Dem gegenüber stellt er den Zyklus des «Ignorierens, Nemens, Verweignens, Behaltens». Das Problem der Asymmetrie der Bitte löst Caillé darin auf, wie es ähnlich eingangs mit Bezug auf die generalisierte Reziprozität formuliert wurde, dass alle Menschen sich grundsätzlich als verletzlich wahrnehmen und ihre eigene Bedürftigkeit einbeziehen. Vgl. A. Caillé: Das Paradigma der Gabe, S. 135.

177 A. Caillé/F. Adloff: Anthropologie der Gabe, S. 122.

178 Siehe auch den Vorschlag von Mäder zur Erweiterung der Ergänzungsleistung in der Schweiz: Ueli Mäder: Subsidiarität und Solidarität, 1998 (= Social strategies, Band 30), Bern, Berlin, Frankfurt am Main, Wien: Lang 2000, S. 9; 16.

179 Caillé fasst es etwas enger. Er spricht von einer Initiative und Teilnahme an der Selbstproduktion der Kollektivität. Vgl. A. Caillé/F. Adloff: Anthropologie der Gabe, S. 122.

6.4.3 Die Gabe im Symbol

In diesem Abschnitt möchte ich unter Einbezug liturgischer Rituale und theologischer Sinndeutung die symbolische Ebene in die Analyse von Sozialem und Materiellem miteinbeziehen. Hierbei richte ich mich nach Frettlöhs Überlegungen zum Gabencharakter anhand der Kollektensammlung. Sie deutet die Kollektensammlung für die Jerusalemer Gemeinde in den frühen christlichen Gemeinden als Liturgie und Diakonie. Sie beschreibt den Zusammenhang der Gottesgabe und Menschengabe unter anderem durch den Begriff *charis*, welcher erstens für die göttliche Vorgabe, die Gnade, verwendet wird, zweitens für das, was die Menschen untereinander weitergeben und teilen, und drittens für den Dank, den die Menschen an Gott richten und in welchem sie das Gegebene an Gott zurückgeben.¹⁸⁰ Dieser Kreislauf generiert einen «Mehrwert», da die Gaben von Gott her bei den Menschen nicht einfach akkumuliert, sondern zu «*eu-charis-tia*» werden. Damit entspricht das Teilen der Gaben in der Kollekte oder im Abendmahl im Wesentlichen einem Ausgleich und wird damit zu einem symbolischen Bild für eine gerechte Güterverteilung, in welchem symbolisiert werden soll, dass es für alle genug gibt.¹⁸¹ Die Idee, dass Menschen vor Gott gleich sind, soll auch in den Gütern realisiert werden.¹⁸² Ihre Schlussfolgerungen können auch für die in den Forschungsgemeinden analysierten diakonischen Tätigkeiten im Kontext der Liturgie fruchtbar gemacht werden. *Charis*, die Gnadengabe, aktualisiert sich in den geteilten materiellen Gaben im Rahmen der Liturgie. Dabei ist festzuhalten, dass der Vorgang im alltäglichen Leben, seinen Widrigkeiten und spannungsvollen Beziehungen situiert ist.

Das Abendmahl ist der Ort, an welchem die Gebung durch die religiöse Kommunikation in der Sphäre des Anökonomischen und im Überfließen des Heiligen verstanden wird.¹⁸³ Marion verbindet eine gabentheoretische Analyse mit dem Abendmahl und fokussiert dabei auf die Nächstenliebe, weil darin die Lebenshingabe Christus an die Welt enthalten ist:

180 Vgl. A. Bieler/L. Schottroff: Das Abendmahl, S. 137–139.

181 Vgl. M. L. Frettlöh: Der Charme der gerechten Gabe, S. 142.

182 Vgl. ebd., S. 146–147.

183 Vgl. A. Bieler/L. Schottroff: Das Abendmahl, S. 134; 137; J. Wohlmuth: Impulse für eine künftige Theologie, S. 270.

«D'où notre tendance à réduire le présent eucharistique à tout, sauf à l'amour qui y prend corps ultimement. Le Christ endure de prendre un corps sacramentel, de s'aventurer dans *l'ici et maintenant* qui pourra le blasphémer et/ou idolâtrer, parce que déjà, il a pris un corps physique [...] Bref, *le présent eucharistique se déduit de l'engagement de la charité.*»¹⁸⁴

Das Abendmahl kann als ein Gabentauschritual verstanden werden, das von Gott als erster Geberin initiiert wurde und in welchem die Menschen liturgisch antworten im Lobpreis und in der Danksagung.¹⁸⁵

6.4.3.1 Ernähren und feiern

Im Mitenand werden die feierlichen Mahlzeiten als verbindendes Element wahrgenommen. Sie sind derjenige Aspekt, der als verbindend erlebt wird, beschreibt Leonie (vgl. Mitenand > Interview mit Leonie und Samir, hier Leonie). In einem Protokoll beschreibe ich das Frühstück im Rahmen des Sonntagszimmers. Darin ist festgehalten, wie sehr diese Mahlzeit, die im Anschluss an eine kurze Andacht um 8 Uhr jeden Sonntag angeboten wird, den Charakter einer *Agape*-Feier hat:

«Der Tisch ist feierlich gedeckt, Jim weist daraufhin, dass eine Person um 6 Uhr schon den Kaffee für alle gebrüht hat, der dann in Thermoskanne ausgeschenkt wird. Die Eier und grosse Butterstücke werden am Platz serviert, die Marmelade ist selbst gemacht. Jim betont mehrmals, dass von allem genug da ist und wir uns mehrmals bedienen sollen. Roland schenkt uns allen die Gläser mehrmals mit Saft randvoll ein. Alles wird – mit Ausnahmen, es gibt auch Konflikte – mit viel Liebe und Herzlichkeit ausgeteilt. Aber Gespräche finden kaum statt. Die meisten Menschen geniessen ihr Essen für sich.» (Mitenand > Protokoll 36, Sonntagszimmer)

Damjan erklärt mir, wieso er das Sonntagszimmer besucht, folgendermassen:

«Ja, das ist in der Sonntags, Sonn (.) also Sonntagszimmer. Es ist einfach sehr sehr (...) er, es ist gleichzeitig sehr sehr gute Meditation und klare, klare Gedanken. Und und mehr ist es tatsächlich (..) sonntäglich, dadurch. (.) Das heisst, dass Freude einer Feiertag, einer (.) Feier-Atmosphäre. [...] Weil die Alltäglichkeit und die alltägliche Besprechungen sind reserviert. [...] Also es wird es wird nicht (..) nicht thematisiert.

184 Jean-Luc Marion: Dieu sans l'être (= Quadrige, Band 129), Paris: Presses Univ. de France 2002, S. 252, Herv. im Original.

185 Vgl. A. Bieler/L. Schottroff: Das Abendmahl, S. 138.

[...] Oder oder nur ganz kurz, nur nebenbei. [...] Und und ich finde das ist der, das ist der Sinn von Sonntag.» (Mitenand > Interview mit Damjan)

Anschließend vergleicht er das Essen im Sonntagszimmer mit dem Abendmahl:

«Ja, das ist das ist sehr gut, das ist so wie (.) das i/ das ist (...) ähnlich wie wie wie Abendmahl, also natürlich nicht so wie damals mit Jesus, aber aber es hat doch ein Symbol. [...] Also bei bei bei schön zusammen essen und wie eine/ Ich empfinde das auch eher als als Gemeinschaft, als als als eine eine Gemeinschaft, (.) Familie oder so. Und heutzutage ist auch sehr wichtig, unabhängig davon, eine Art (6 Sek.) eine Art (4 Sek.) Sozialfamilien bilden. Und das kann auch zum Beispiel auch im im (...) im Arbeitsplatz oder so. Und wenn das (.) das wenn das wenn das gelingt, dann können sichtbar sofort die Mitglieder sich auch in eine Familie empfinden. (.) Und das finde ich das ist sehr sehr wichtig, heutzutage besonders. [...] Ja, das das ist das ist gut, weil auch eine Gese/ also eine Gemein/ also Gesellschaft oder so (wie es steht?). (..) Essen mit (.) essen mit Freunde, essen mit gute Leute, das ist das, dann schmeckt sogar das Essen noch besser, das ist nicht umsonst.» (Mitenand > Interview mit Damjan)

Damit werden die Mahlzeiten im Mitenand, die einen feierlichen Charakter haben und in einen liturgischen Sonntag eingegliedert sind, zu ästhetisch vermitteltem Geben. Sie werden zu einem Symbol für das Evangelium. Mit allen Sinnen vermitteln sie, was in den Worten der Abendmahlsliturgie zu hören ist: «Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist.» (Ps 34,9) Schotttroff beschreibt, dass in der neutestamentlichen Überlieferung das Abendmahl als sakramentales Essen nicht getrennt war von einem gewöhnlichen Essen, das dem Stillen des Hungers diene. Vielmehr war das Ritual des Abendmahls gebunden an eine Mahlzeit, bei der durch die geteilten Speisen auch eine Gerechtigkeit erprobt werden sollte, indem zumindest vorübergehend Unterschiede überwunden werden sollten zwischen den Menschen, die mit unterschiedlichen ökonomischen Ressourcen ausgestattet in der Gemeinde zusammenkommen (siehe 4.2.4 Religiöse Deutung von Prekarität).¹⁸⁶

«The dualistic separation between eating and holiness, between daily life and the cult, does not do justice to early Christianity: the transformation of bodies into temples of the Holy Spirit (1 Cor. 6.19) means precisely that holi-

186 Vgl. L. Schotttroff: Holiness and Justice, S. 55–57.

ness embraces daily living, the bodily relationships of human beings, their work and their meals.»¹⁸⁷

Während der Abendmahlsvollzug häufig gabenmetaphorisch auf das Evangelium hingedeutet wird, wird dies in Bezug auf die Diakonie weniger explizit gemacht. In den beiden Forschungsgemeinden durchdringen sich das gottesdienstliche Feiern und das diakonische Handeln in der Gestalt des gemeinsamen Lebens. Die Gemeinde wird als Zusammenleben verstanden, bei welchem der Gottesdienst eine Art Konzentrat darstellt, dabei aber längst nicht das Zentrum zu sein braucht. Rund um den Gottesdienst finden sich zahlreiche weitere Formen. In den folgenden Worten drückt Jim aus, wie Taten, also Gaben, zum Sinnbild für das verkündete Evangelium werden:

«Und schlussendlich, ich denke, (.) mich – vers/ ver/ versuche ich auch (..) bei uns, weil unsere Stärke ist die diakonische, oder. Und da (.) manchmal viele Worte oder (.) zwei, drei Tat, Akt, sind lauter und wichtiger als viele Worte. Und ich denke diese beiden, das ist wichtig. Wie können wir Menschen Gottes Liebe zeigen mit unseren (.) Akten, unsere Aktion, selber das leben, ihnen zeigen. (..) Manchmal actions speak louder than words. Und das ist auch wichtig, ja. (.) Genau.» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Jim)

Die materiellen Gaben sind Ausdruck für etwas, sie sollen auf etwas hindeuten, und zwar auf die bereits oben erwähnte Aussage: «Es ist genug da!» Immer wieder rahmt diese Wendung die Einladung zum Essen; sie wird zum Ausdruck für eine theologische Position, die auch im Mitenand prägend ist, nämlich dass Gott die Menschen versorgt.¹⁸⁸ Die vielleicht auch schmerzhafteste Erfahrung, dass Menschen dies nicht immer erleben, dass Lebenssituationen von gesellschaftlichem Ausschluss und ökonomischem Mangel und Prekarität betroffen sind, wird im Rahmen der Mitenand-Gottesdienste durch Predigten, Fürbitten etc. aufgerufen und mit diesen Einladungsworten verschränkt. Es ist die Einladung, die dem Ruf an den Abendmahlstisch entspricht. So werden die gemeinsamen Mahlzeiten zu *Agape*-Feiern, die zum Bild für dieses «Es hat genug» werden.¹⁸⁹

187 Ebd., S. 57.

188 H.-M. Gutmann: Geben ist seliger denn Nehmen, S. 169.

189 Gutmann entfaltet diesen Gedanken auch vor dem Hintergrund des Speisungswunders (mit Bezug auf die Interpretation von Luz), wonach die Anwesenden durch die

Auch in der NCF bildet das Mittagessen nach dem Gottesdienst einen wesentlichen Bestandteil und steht unter dem Aspekt «Es ist genug für alle da». Die gegenseitige Versorgung, etwa dank der Menschen, die schon vor dem Gottesdienst für andere kochen, wird zum Bild für die Gemeinschaft, die einander versorgt. Alexander beschreibt, was für ihn die verschiedenen Elemente im Gottesdienst bedeuten. Dabei schildert er zwei Funktionen des gemeinsamen Mittagessens: Zunächst geht es darum, dass die Menschen nach dem langen Gottesdienst, dem Sitzen, Zuhören und Singen Hunger haben. Andererseits wird das Essen zu einer leiblichen Erfahrung, welche das Verstehen der biblischen Geschichten vertieft. Zentral sind für ihn Geschichten, in denen Jesus mit Menschen gegessen oder sie mit Essen versorgt hat. Diese Geschichten werden durch die Mahlzeiten in Erinnerung bleiben (vgl. NCF > Interview mit Alexander).

Das, was sich liturgisch im Abendmahl zeigt, weitet sich in den Forschungsgemeinden aus und lässt sich auf andere Orte der Gabe übertragen. Das Abendmahl an sich ist in seiner geprägten Logik nicht für alle ohne Erklärung verstehbar. Das diakonische Handeln wird dagegen zur Handlungsmetapher für das Evangelium.¹⁹⁰ Die materiellen Gaben (Lebensmittel, Kleidung, Alltagshilfen) werden zu einer Erfahrung, die Deborah so beschreibt: «I'm in heaven» (Mitenand > Interview mit Deborah).

6.4.3.2 Weihnachtliches Schenkritual

Miklautz beschreibt in ihrer symboltheoretischen Fassung von Mauss' Gabentheorie,¹⁹¹ dass die weihnachtliche Schenkpraxis als Verausgabung, sogar als Potlatch verstanden werden kann. Die Inszenierung des Festes verschlingt ökonomische Ressourcen in einem gigantischen Ausmass und soll dadurch

vorgeführte Gabe ebenfalls zum Geben/Teilen veranlasst wurden. Auch verweist er auf die Gegenüberstellung von Kauf und Gabe. Vgl. ebd., S. 165–166.

190 Vgl. Philipp Stoellger: «Von realer Gegenwart im Abendmahl. Paradoxien der Gabe der Gegenwart und der Gegenwart der Gabe oder: «Materialität, Präsenz, Ereignis»», in: Veronika Hoffmann (Hg.), *Die Gabe. Ein «Urwort» der Theologie?*, Frankfurt am Main: Lembeck 2009, S. 73–97, hier S. 73–75; 77–78. Er beschreibt die Ordnung, die im Ritual entsteht, wenn das Abendmahl wiederholt wird. Jesus gab zunächst, was noch nicht war, sondern erst werden würde in der Wiederholung.

191 Miklautz bietet eine symboltheoretische Erarbeitung der Gabentheorie, die «Wechselverhältnisse von materiellen und sozialen Strukturen» durch eine Berücksichtigung der «symbolische[n] Dimension des Dinglichen» miteinbezieht. E. Miklautz: *Geschenkt*, S. 48.

Bedeutung herstellen, nicht aber zwingend Nützlichkeit. Die Herstellung der Bedeutung kann darüber hinaus auch mit Statusgewinn etc. verbunden sein:

«Ein Fest ist Ausdruck des Anderen, dessen, was in routinierten Abläufen ausgeblendet bleiben muß, um reibungsloses Funktionieren zu gewährleisten. Was bei diesem Fest gefeiert wird, entzieht sich vorschnellen Antworten. [...] In einer bizarren Mischung aus Sentimentalität, Kommerz und einer Art heiligem Eifer wird wochenlang eine Zeremonie vorbereitet, die einen Vergleich mit dem Potlatsch nahelegt. Gerade am Weihnachtsfest läßt sich die These, wonach die Gesellschaft im Schenken ihres Umgangs mit Gütern in paradoxer Weise bewußt wird, eindrucksvoll belegen.»¹⁹²

In einer überwältigenden Verschwendung wird aufgelöst, was der Alltag ansonsten den Einzelnen abringt, nämlich eine «Ökonomie der Knappheit und des Profitinteresses»¹⁹³. Gerade gegenüber Kindern werden die Geschenke zur Aufführung gebracht und mythologisch aufgeladen mit Figuren, die die Geschenke aus temporal oder geografisch weit entfernten Orten überbringen, mit Glöckchen, unter den Tannenbaum oder durch den Kamin. Damit, so Miklautz, wird eine kollektive Erinnerung, an eine andere Ökonomie aufrecht-erhalten.¹⁹⁴

Dies lässt sich in einen Dialog bringen mit im Mitenand an die Kinder überreichten Geschenken. Jedes Jahr vor Weihnachten sind Kinder eingeladen, einen Geschenkwunsch zu deponieren. Sie dürfen aus Weihnachtskatalogen von grossen Spielzeugherstellern ein Geschenk aussuchen, wobei ein gewisser maximaler Geldbetrag vorgegeben ist. Sie gestalten eine Karte, auf welcher sie sich mit einem kurzen Text vorstellen und ihr Wunschobjekt aufkleben und sich bedanken. Mitglieder eines Rotary-Clubs erhalten diese Karte und kaufen die Geschenke für die Kinder. Im Rahmen einer grossen Weihnachtsfeier mit feierlichem Essen, Gottesdienst und Liedern an Heiligabend erhalten die Kinder diese Geschenke während einer sorgfältig gestalteten Übergabe-Zeremonie. Dass am Weihnachtsfest im Mitenand die Kinder jedes Jahr Geschenke von einer Organisation erhält, wird von Susanne in einem Interview auch kritisch reflektiert.

192 Ebd., S. 17.

193 Ebd.

194 Vgl. ebd.

«Eben, ich bin immer ein bisschen so zwiegespalten, aber es ist wie mit dem Essen. Wieso nicht, wenn Menschen sagen: <Hey, wir haben viel Geld, wir wollen diesen Kindern etwas ermöglichen.>» (Mitenand > Interview mit Susanne)

Sie vergleicht dieses Schenkritual mit den Mahlzeiten im Anschluss an den Mitenand-Gottesdienst, die ebenfalls in dieser Spannung stehen, da sie zumindest der Absicht nach an den Gottesdienstbesuch gebunden sind. Sie beschreibt, wie sie diese Weihnachtsgeschenk-Aktion bewusst gestalten wollen (z. B. wertige Geschenke oder keine Geschenke, die Waffen nachempfunden sind) und dass es auch den Bedarf gibt, die Gruppe einzuschränken und maximale Beiträge zu definieren, damit es für möglichst viele reicht. Wichtiger Aspekt ist auch, dass die Geschenke grundsätzlich allen teilnehmenden Kindern zur Verfügung stehen. So beteiligten sich auch die Kinder der Mitarbeitenden oder meine Kinder, als ich im Rahmen der Teilnehmenden Beobachtung den Vorbereitungen in der Adventszeit beiwohnte. Als ich sie nochmals nach diesem «Zwiespältigen» frage, antwortet sie:

«Ja, dass man halt kommt, einfach nur wenn man ein Geschenklein bekommt. [...] Eigentlich ist ja der Wunsch: <Hey, ich ich ich freue mich auf zusammen Weihnachten feiern, auf Gemeinschaft, auf mit euch Zeit zu verbringen und nicht weil ich ein Geschenklein bekomme.> (Lacht eine Sek.) Aber es gibt halt einfach auch Menschen, die funktionieren so. Oder die schauen, <hey, wo kann ich etwas kriegen?> Und die kriegen aber viel mehr, als sie vielleicht erwartet haben. Und nicht nur das Geschenk, sondern vielleicht auch ...» (Mitenand > Interview mit Susanne)

Das Schenkritual wird auch bewusst mit einer Karte an die Schenkenden gestaltet. Es finden eine Art «Einklammerung» (die Mitglieder es Rotary-Clubs sind als Gebende nicht physisch anwesend) und eine liturgische Einbettung statt.

Darüber hinaus zeigt sich an der Gestaltung des Rituals, dass die Geschenke auf eine Art dahinterliegendes Geschenk hin symbolhaft gedeutet werden. An folgendem Protokoll zeigt sich, wie die oben beschriebene Deutung des Weihnachtsfestes als Verschwendung, die eine Form der Anökonomie gegenwärtig halten soll, verstehbar wird. Hier wird von Rita eine Rahmung des Schenkens vorgenommen, die eben auch auf eine tieferliegende Deutung hinweist, die gemäss Miklautz nicht mehr präsent sei. Rita tut dies auf eine besondere Art:

«Dann tritt Rita zum Mikrophon, in den Händen hält sie ein Weihnachtsmannkostüm. Sie sagt, sie hätte ihn eingeladen, aber er hätte dann doch nicht kommen können. Sie erzählt die Geschichte vom Heiligen Nikolaus, betont seine Herkunft, Türkei, und berichtet, dass er aufgrund seines Gottesglaubens den Bedürftigen Geschenke gemacht habe. Und heute das Geschenk, das die Kinder bekommen werden, soll ein Zeichen sein für all das Gute, das Gott schenkt.» (Mitenand > Protokoll 23, Sonntagszimmer Krippenspiel)

Damit rückt sie die Geschenke an Weihnachten in die Erinnerung an diese historische Geschichte als göttliche Gabe, die in einer menschlichen Gabe aufscheint. Somit zeigt sich, wie die materielle und soziale Ebene in vielen Gabenritualen eine symbolische Verknüpfung erhalten. Diese Formen sind besonders da relevant, wo der Aspekt des Bittens durch einen feierlichen Rahmen, die Überfülle oder einen Zustand des «Genug-Habens» abgebildet werden soll.

6.4.3.3 Taufe als Symbol für die «Jesus-Gabe»

Die NCF sieht das Teilen ihres Glaubens an Jesus als wertvollste Gabe (vgl. NCF > Protokoll 15). Das Verständnis dieser Gabe kann im Ritual der Taufe als Symbol beschrieben werden. Sie bildet ab, was das Leben als Christ:in in der Gemeindeftheologie bedeutet. Die Taufe von Idris beschreibe ich in meinem Protokoll: Die Gottesdienstteilnehmenden bilden einen grossen Kreis um das Becken, das zu diesem Anlass aufgestellt worden ist. Es handelt sich um ein altes Winzerbecken, das einem Menschen bequem zum Untertauchen Platz bietet. Zwei Männer stellen sich rechts und links des Täuflings auf, fragen ihn, ob er getauft werden will, beten für ihn, sprechen die Taufformeln und helfen ihm beim Untertauchen. Nach dem Auftauchen folgt eine lange und intensive Gebetszeit, bei welcher viele der anwesenden Gemeindeglieder den Mann segnen (vgl. NCF > Protokoll 15). Der Pastor hatte die Taufe mit folgenden Worten eingeführt: «Das Becken ist ein Grab und gleichzeitig eine Geburtshöhle. Die Taufe ist Beerdigung und Geburt in einem» (vgl. NCF > Protokoll 15). Somit ist die Taufe für die NCF ein Bild der Lebensgabe. Es ist aber auch die Lebenshingabe des Menschen an Gott. Es ist das sichtbare Bekenntnis einer Person, wie Claudio beschreibt:

«Das sehe ich auch als eigentlich Bedeutung der Taufe, dass es in einem praktischen Geschehen zeigt, was was Nachfolge von Jesus bedeutet. (...) Dass man das Eigene (...) hinter sich lässt, (...) und etwas Neues anfängt, das mehr von der Person von Christus kommt als von der eigenen Person.» (NCF > Interview mit Claudio)

Hier zeigt sich die Gabe des Menschen an Gott als Lebensübergabe, welche das grundlegende Motiv der Bekehrung in einer evangelikalen Theologie darstellt. Gleichzeitig stellt die Taufe als ein Symbol den Übergang in ein neues Leben dar. In der Zugehörigkeitsstruktur wird dies abgebildet. Die Taufe ist zunächst eine Übergangssituation, in welcher der Täufling aus der Menge hervortritt und als Individuum für seine Entscheidung sichtbar wird. In dieser Taufe von Idris wird die exponierte Situation besonders deutlich. Gleichzeitig stehen die beiden Taufbegleiter für die «Geburtshelfer» zur Verfügung, die ihn in ein neues Leben begleiten. Nach dem Auftauchen aus dem Wasser hüllen diese den Getauften in ein Tuch. Es ist eine Art Schutzgeste, die die Verletzlichkeit des Augenblicks zum Ausdruck bringt. Das nachfolgende lange Gebet der Gemeinde, bei dem manche lautstark Schutz und Segen und die Gabe des Geistes herbeibeten (vgl. NCF > Protokoll 15), symbolisiert die Aufnahme in die Gemeinschaft. Es sei eine Art zu sagen: «Willkommen und ich freu mich» (NCF > Interview mit Claudio). Nach der Taufe helfen zahlreiche Menschen mit, das schwere Taufbecken wieder auszuleeren. Auch hier zeigt sich in einem gemeinschaftlichen Akt eine Art von Zugehörigkeit. Andererseits bildet sich in der Taufsituation die Bedingtheit dieser «Jesus-Gabe» ab. Nicht alle beteiligen sich aktiv am Taufritus etwa durch Gebete, Mitsingen oder «Versorgen» des Taufbeckens. Es gibt auch die Gruppe derer, die bei der Taufe anwesend sind, aber nicht zu einem Teil der Vergemeinschaftung gehören. Insofern zeigt sich hier, was Jelinek-Menke für den Aspekt des Rituals als *releasing religion* beschrieben hat. Das durch Rituale geschaffene Mit-Sein und die Inklusivität sind denominationell geprägt, da sie zum Beispiel Getaufte und Nicht-Getaufte unterscheiden. Zudem ist es ein zeitlich beschränktes Mit-Sein.¹⁹⁵ Idris wird nach seiner Taufe in den Drittstaat Deutschland zurückkehren und dort eine Gefängnisstrafe antreten (vgl. Interview von Claudia Hoffmann mit Michelle). Hier zeigt sich eine besondere Verletzlichkeit. Die NCF hält den Kontakt zu Idris aufrecht, wird mit ihm aber nicht eine feste Gemeinschaft bilden. Insofern taufen sie ihn und lassen ihn dann weiterziehen, ohne abwägen zu können, ob sich dies für ihn nachteilig auswirken wird. Hier zeigt sich, dass sie die Taufe aufgrund ihres theologischen Verständnisses höher gewichten als seine irdische Sicherheit. Insofern zeigt sich hier, wie die Gabe auch Spuren des *Gifts* enthalten kann.

195 Vgl. R. Jelinek-Menke: *Dis/abling Religion*, S. 315–316. Jelinek-Menke verwendet den Begriff *Gleichheit*.

6.4.4 Illich Revisited II: «The Seamy Side of Charity»

Illich protestiert gegen eine Verquickung von Mission und Wohltätigkeit, wo immer diese auf eine irgendwie geartete Entwicklung abzielt: «But let me be more precise. The unquestionable joys of giving and the fruits of receiving should be treated as two distinctly separate chapters.»¹⁹⁶ Historischer Anlass bildet die Auseinandersetzung zwischen kapitalistischen und sozialistischen Gesellschaften und die Entsendung von Priestern aus den USA nach Lateinamerika, um die Kirche dort nach dem Vorbild der USA umzugestalten.¹⁹⁷ In diesem (kirchen)politischen Kontext spricht sich Illich also für eine konsequente Separierung von Geben und Nehmen aus. Wie bereits gezeigt wurde, gibt es verschiedene Strategien für diese «Separierung»: Ahrens bezieht sich auf Beispiele der internationalen ökumenischen Kooperationen und beschreibt mit Bezug auf Derrida die Trennung des Gebens und Nehmens mittels Einklammerung der Beteiligten. Das beinhaltet zum Beispiel, dass die gebende Partei keine Entscheidungsgewalt über die Verwendung des Gegebenen hat.¹⁹⁸ Illich spricht sich in seinen Beiträgen allerdings nicht für eine Trennung im Sinne einer institutionalisierten und professionalisierten Wohltätigkeit aus, die zur Dienstleistung und damit zur Ware wird, die staatlich oder privat finanziert wird.¹⁹⁹

Illich ging es vor allem um eine Eindämmung der Überproduktion, welche zerstörerische Nebeneffekte hat, insbesondere im Zusammenhang mit der

196 I. Illich: *Celebration of Awareness*, S. 50. «The Seamy Side of Charity» heisst der fünfte Essay in diesem Buch, S. 47–58.

197 Illich beschreibt unter anderem folgenden Anlass seiner Auseinandersetzung: «Papst Johannes XXIII. verpflichtete 1960 alle Ordensoberen in den USA und Kanada, binnen zehn Jahren zehn Prozent ihrer Priester und Nonnen nach Lateinamerika zu schicken. Diese päpstliche Aufforderung wurde von den meisten Katholiken in den USA als ein Aufruf verstanden, bei der Modernisierung der lateinamerikanischen Kirche nach nordamerikanischem Vorbild mitzuwirken. Der Kontinent, auf dem die Hälfte aller Katholiken lebt, sollte vor dem «Castro-Kommunismus» gerettet werden. Ich war gegen die Ausführung dieser Weisung. [...] Der geplante Kreuzzug mußte verhindert werden.» Ivan Illich: *Almosen und Folter. Verfehelter Fortschritt in Lateinamerika*, München: Kösel 1970, S. 43.

198 T. Ahrens: *Vom Charme der Gabe*.

199 Vgl. S. E. Ewell: *Faith seeking conviviality*, S. 172–173. Siehe auch Illichs Kritik an der Institutionalisierung in Ivan Illich: *Tools for Conviviality* (= *World perspectives*. Vol. 47), New York 1973.

ökologischen Katastrophe.²⁰⁰ Dabei ist die Idee leitend, dass es ein «*multidimensionales Gleichgewicht* des menschlichen Lebens»²⁰¹ gibt. Illich schlug dazu auch die Fokussierung auf die Gabe vor:

«Der Übergang von der Produktivität zu Konvivialität ist der Übergang von der Reproduktion des Mangels zur Spontaneität der Gabe.»²⁰²

Illich verweist diesbezüglich auf Marshall Sahlins²⁰³ «Gift Economy», welche die Entstehung der sozialen Beziehung im Prozess des Gebens und der generalisierten Reziprozität beschreibt. In diese Spur folgen ihm auch die Konvivialist:innen, die nach einer Wirklichkeit der radikalen Gleichberechtigung suchen. Dazu streben sie nicht in erster Linie nach staatlichen und institutionalisierten Regelungen, sondern wollen, dass Freiheit und Spontaneität sich im Zusammenleben der Menschen entfalten, und zwar in lokalen Kollektiven, Nachbarschaften und verschiedenen Gruppen. Dazu rechnen sie auch die Bindungswirkung der Gabe ein und trennen Geben und Nehmen nicht strikt voneinander. Dies lässt sich verbinden mit dem Ansatz, welcher Kirchgemeinden als *caring communities* versteht.²⁰⁴ Dörte Gebhard beschreibt den Kern davon als «[g]egenseitige Hilfe in einer überschaubaren Gemeinschaft, die Mut schafft, kurz Mutschaftshilfe»²⁰⁵. Sie verbindet dies mit dem Jesus-Wort aus Matthäus 25, 35–40: Das «Du» und das «Ich» in der Hilfebeziehung bleiben hier mehrdeutig. Damit wird die Gegenseitigkeit in der sorgenden Beziehung bewahrt, da das «Ich» und das «Du» zu einer Gemeinschaft gehören. Die *caring communities* bedürfen darüber hinaus aber auch einer kritischen Einordnung, da auch diese für Abhängigkeiten anfällig sind und politische Problemlagen reifizieren können.

Auch wenn gezeigt wurde, dass die Bindungswirkungen von Gaben Gemeinschaften stärken können, ist die Beziehung nicht als erkaufbares Gut zu betrachten. Weber bezeichnet Mauss' Theorie des Gabentausches im An-

200 Vgl. I. Illich: Selbstbegrenzung, S. 11.

201 Ebd., Herv. im Original.

202 Ebd., S. 32.

203 Siehe: Marshall Sahlins: *Stone age economics*, London: Tavistock 1978.

204 Siehe: Simon Hofstetter: *Gemeinsam Sorge tragen. Das Potenzial der Diakonie für sorgende Gemeinschaften*, Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich 2021.

205 Dörte Gebhard: «Du bist mir nicht egal», in: *Jahrbuch Diakonie Schweiz* 3 (2019), S. 45–59, hier S. 54.

schluss an Illich als «Maussfalle»²⁰⁶, da sie zu den (irrtümlichen) Gedanken führen könne, dass eine Gabe letztlich zum Zwecke eines eigenen Interesses erfolge, während Illich das Geheimnis der Gabe in der Spontaneität begründet sehe, wie oben bereits ausgeführt wurde. Weber plädiert in diesem Zusammenhang für die *Lust* des Schenkens:

«Es wird geschenkt, weil die Wirklichkeit nur durch Schenken ihre Fruchtbarkeit behält. (...) Dieses zeigt sich in der Erfahrung, dass mir mein Sein – das, was sich brauche, um mein Sein zu erleben – geschenkt ist. Dieses Geschenk ganz zu erfassen, ganz anzunehmen, schließt unmittelbar die Lust ein, ebenso zu schenken.»²⁰⁷

Weber verbindet den Zyklus der Fruchtbarkeit mit dem Wechselspiel von Empfangen und dem Begehren, selbst fruchtbar zu sein. Darin ist die Gabe die grundlegende Erfahrung, «gewollt zu sein *wegen nichts*»²⁰⁸. Die Gegenseitigkeit sieht Weber im Prinzip der Bedingungslosigkeit begründet. Nicht weil der Wert einer Gabe kalkuliert wird, entsteht eine Verpflichtung zur Gegengabe, sondern genau das Gegenteil ist der Fall: «Nichts was Leben spendet, kann je bezahlt werden.»²⁰⁹ Daran anschliessend kann auch gesagt werden: Nichts was der Mensch zum Leben braucht, sollte durch Bedingungen verwehrt werden.

In der christlichen Theologie lässt sich diesem Prinzip des Gewolltseins wegen nichts in den Sakramenten nachspüren. Frettlöh beschreibt eine gabentheoretische Ekklesiologie, indem sie am Fallbeispiel der Kollekte als *leitourgia* und *koinônia* das Bild der Kirche konkretisiert.²¹⁰ Indem die Kollektengabe theologisch als göttliche Vorgabe gedeutet wird und damit im Vergemeinschaftungsprozess eingebettet ist, wird die Gegenseitigkeit des Gabentausches aufgehoben. Die Gemeinde als Ort des Gabentausches zu verstehen, kann bedeuten, dass vermittelt im Ritual oder im Symbol der Aspekt der Gegenleistung durchbrochen wird. Dies wird liturgisch bereits auf

206 A. Weber: Indigenialität, S. 83.

207 Ebd., S. 80.

208 Ebd., S. 82, Herv. im Original.

209 Ebd. Vgl. auch Andreas Weber: Enlivenment. Eine Kultur des Lebens. Versuch einer Poetik für das Anthropozän (= Fröhliche Wissenschaft, Band 079), Berlin: Matthes & Seitz 2018.

210 Vgl. M. L. Frettlöh: Der Charme der gerechten Gabe, S. 152–159.

die Abendmahlsfeier als Gabentauschritual angewendet. Bieler und Schottroff deuten im Anschluss an Chauvet das Abendmahl als Darstellung und Imagination der göttlichen geschenkten Gnade, die durch die menschliche Danksagung sowie soziales Handeln oder die tätige Liebe beantwortet wird.²¹¹ Im Abendmahl findet es seine rituelle Darstellung:

«Dies ist das Geschenk der Gnade, das bei der Abendmahlsfeier erfahren wird. Es eröffnet einen Raum für eschatologische Imagination, durch die wir einen Vorgeschmack von der Auferstehung unserer Körper und der Erlösung der gesamten Schöpfung erhalten können.»²¹²

Die erwähnten Beiträge zeigen verschiedene Formen der Ästhetik des Gebens. Anhand dreier Aspekte aus den Forschungsgemeinden habe ich nachgezeichnet, wie die Ästhetik des Gebens im Umfeld prekärer Lebensbedingungen vermittelt wird. Dies geschieht, indem beispielsweise die Essensgaben als feierliche Mahlzeiten gestaltet werden. Die NCF lädt anschliessend an den Gottesdienst die Menschen zu einer ausgiebigen gemeinsamen Mahlzeit ein, bei der sie bedient und umsorgt werden. Im Sonntagszimmer ist der Frühstückstisch wie zu einem Festessen gedeckt und verkörpert für manche die Eucharistie. Nach dem Mitenand-Gottesdienst findet ein Apéro im Seitenschiff der Kirche statt und erweitert so den Raum des Gottesdienstes körperlich erfahrbar. In der Schenkpraxis der Weihnachtsfeier im Mitenand deuten sie das Geschenke als Symbol für das «wahre Geschenk von Weihnachten», und damit als Symbol für die Gabe Gottes an die Menschen als Inkarnation, die auch in der Präsenz der Feiernden, die einander beschenken, spürbar wird. In der Taufe wird die Lebensgabe Gottes an die Menschen und die menschliche Antwort darauf symbolisiert. Die Gemeinde wird als neue Familie nach der «Geburt» aus dem Taufwasser interpretiert.

In diesen Interaktionen zeigt sich die Brüchigkeit dieser Ästhetik. Sie wird spürbar, wenn bei den feierlich gestalteten Mahlzeiten manche Menschen offensichtlich hungrig zu Tisch gehen und sich rasch Reste einpacken, während andere eher den sozialen Kontakt suchen und sich gegebenenfalls anderswo verpflegen. Sie zeigt sich darin, dass die Geschenke an Weihnachten nebst den glänzenden Kinderaugen auch die Schrecken des Kommerzes spiegeln. Sie zeigt sich, wenn sich bei der Taufe eine Person unter Umständen aufgrund

211 Vgl. A. Bieler/L. Schottroff: Das Abendmahl, S. 138.

212 Ebd., S. 138–139.

zahlreicher Verflechtungen, Abhängigkeiten und dem Wunsch nach Integration taufen lässt und in eine unsichere und bedrohliche Zukunft geht. Sie zeigt sich auch in jedem Gottesdienst, wenn die Gottesdienstbesucher:innen von unterschiedlichen Lebensorten her kommen und zu ihnen zurückkehren.

6.5 Fazit

Ich habe den Einfluss von Mauss' Gabentheorie auf das konvivialistische Projekt gezeigt und inwiefern darin versucht wird, mit dem Narrativ des *homo donator* dem *homo oeconomicus* ein Korrektiv zu geben. Dieses Anliegen findet sich auch in der Praktischen Theologie, welche in der kirchlichen Praxis eine «Ökonomie der Gnade»²¹³ beschreibt, die eine Tauschlogik übersteigen kann. Im Anschluss an Mauss wurde die Frage nach der Möglichkeit einer reinen Gabe kontrovers diskutiert, besonders in der französischen Philosophie und Theologie. Die verschiedenen Vorstellungen des Wechselspiels von göttlicher Gnade und menschlichem Geben spiegeln sich auch in den Praktiken und Deutungen der Forschungspartner:innen und bilden somit Spielfelder für die Unbedingtheit und Bedingtheit des Zusammenlebens. So habe ich für meine Analyse nicht nur einen Standpunkt gewählt, sondern im Sinne einer Heuristik verschiedene Deutungen für die empirische Analyse fruchtbar gemacht. Diese Deutungen erscheinen teilweise widersprüchlich. Dabei hat sich gezeigt, dass die Bezugnahme auf Gott in fast allen Formen besteht. Gott ist als Geberin des Lebens und der Vergebung eine zentrale Figur. Das Weitergeben wird nicht nur materiell, sondern auch präsentisch, im Sinne der Anwesenheit mit anderen aufgefasst, was sich insbesondere in der Praxis des Gebets und des Segens zeigt. Hinzu kommt die Bezugnahme auf die *imitatio Christi*, bei welcher das Leben von Jesus im biblischen Bericht aufgerufen wird, aber auch im Rekurs auf Vorbilder in der Gemeinschaft. Die Gemeinden stellen dem Motiv des Mangels nicht das Motiv des Überflusses gegenüber, sondern des «Genug». Es ist genug für alle da, oder: Jede:r in ihrer:seiner Aufgabe genügt. Die materiellen Gaben zielen grundsätzlich auf eine Versorgung in Notsituationen, denn das versorgte Sein im Alltag bildet eine Voraussetzung dafür, dass Menschen eine gewisse Kapazität haben, um sich den sozialen Interaktionen zu öffnen.

Anhand der Bindungswirkung des Gebens habe ich Verschränkungen von Nehmen und Teilnehmen und Geben und Teilgeben dargestellt. Die Gabe ver-

213 Ebd., S. 133.

weist auf menschliche Präsenz, sie enthält ein Beziehungsangebot. Wird dieses angenommen, kann die Gabe in die Gemeinschaft führen. Dabei entfaltet sich hier auch die Bedingtheit der Gabe, die Erwartung zur Teilnahme und eine Gegenseitigkeit, die darin besteht, etwas einzubringen und letztlich präsent zu sein. Daran anschliessend sind auch Erwartungen der Wirksamkeit des Gebens auszumachen: Es wird erwartet, dass eine Transformation stattfindet; aus den Empfangenden wird, was sie erhalten haben. Insgesamt werden Geben und Nehmen parallel entwickelt, ohne unmittelbar aneinander geknüpft zu sein.

7. Zusammenfassung und Ausblick

Dieses Kapitel bündelt den Ertrag der Studie. Das erfolgt in zwei Schritten: Zunächst fasse ich die Analysen und Interpretationen aus den Kapiteln 4, 5 und 6 in Bezug auf die in Kapitel 1 eingeführte Forschungsfrage zusammen: Durch welche Theologien und Praktiken werden prekäre Lebensbedingungen von den Forschungsgemeinden adressiert und wie wirkt sich dies auf die Gemeinden aus? Anschliessend wird als Ausblick ein Impuls für eine prekariatssensible Kirche formuliert.

7.1 Adressierung von prekären Kontexten

Im Sinne einer Zusammenschau werden die Theologien und Praktiken im Kontext von Prekarität und vor dem Hintergrund ihrer strukturellen Bedingungen und ihres Verhältnisses zur Gesellschaft charakterisiert. Den Forschungsgegenstand der Prekarität habe ich wie folgt definiert: Prekarität ist einerseits konstitutiv, also Bedingung allen Lebens in seiner Interdependenz und Abhängigkeit von anderem Leben – von der Geburt bis zum Tod; gleichzeitig ist Prekarität kontingent, weil sie im Kontext gesellschaftlicher Asymmetrien ungleich verteilt ist. Vulnerabilität verstehe ich in diesem Zusammenhang als das Phänomen, dass manche Menschen in einem bestimmten gesellschaftlichen Kontext besonders gefährdet sind, von Prekarität betroffen zu sein. Prekarität als soziale Kategorisierung wird interpretiert und entsprechend in Praktiken adressiert. Diese Deutung kann auch religiös konnotiert sein.

7.1.1 Forschungsgemeinden

Die beiden Forschungsgemeinden weisen einige Gemeinsamkeiten auf. Aufgrund ihrer Lage innerhalb eines Radius von ungefähr drei Kilometern haben sie einen ähnlichen Kontext. Beide sind in den 1980er Jahren entstanden; sie gestalten mehrsprachige Gottesdienste mit jeweils rund 50 Gottesdienstteilnehmenden; sie versammeln sich neben den sonntäglichen Gottesdiensten unter der Woche jeweils zu einer *bible study* und gemeinsamen Gebeten entsprechend ihrer Frömmigkeit. Die NCF trifft sich am Freitagabend zu einem charismatisch geprägten *worship*-Abend mit Gebet sowie teilweise zu Gebeten und Bibellesungen am Tagesbeginn. Menschen aus dem Mitenand finden am Samstag zu einem Gebet für die Stadt zusammen; an weiteren Wochentagen versammeln sie sich in verschiedenen kommunitären Wohngemeinschaften und Gruppen zu Hausgebeten oder öffentlichen Taizé-Gebeten. Beide Forschungsgemeinden weisen eine tendenziell starke Ausrichtung an Menschen in prekären Lebensbedingungen auf: Sie bieten integrative Arbeitsplätze und Übernachtungsmöglichkeiten sowie Kleider- und Essensabgaben. Entscheidend ist dabei auch, dass sie diese Form des sozialen Engagements mit ihrem Gemeindeleben verbinden (siehe 7.1.2. Austauschdynamiken).

Im Mitenand fühlen sich, dies hat sich im Verlaufe des Forschungsprojektes gezeigt, Menschen unterschiedlicher Frömmigkeit heimisch, gleichwohl gibt es eine landeskirchliche Einbettung. Das Mitenand ist auf Initiative eines evangelisch-reformierten Pfarrehepaars und unter starker Mitwirkung eines römisch-katholischen Priesters entstanden. Die NCF hat dagegen einen charismatisch-pfingstlichen Hintergrund und ist dem Milieu der evangelikalen Freikirchen zuzuordnen. Damit sind auch unterschiedliche strukturelle Bedingungen gegeben: Das Mitenand erhält finanzielle Unterstützung durch die Evangelisch-reformierte Kirche Basel-Stadt sowie durch einige Stiftungen. Daneben ist es als Zweig eines Vereins organisiert. Die NCF hingegen erhält keine strukturelle Finanzierung und weist keine Vereinsstruktur auf. Zudem trifft sich das Mitenand in einem historischen Kirchengebäude und hat angestellte Mitarbeitende, während sich die NCF in einem Mehrzweckraum versammelt und keine Mitarbeitenden entlohnt.

Zentrales Anliegen des Mitenand ist eine Erneuerung der sozialen Beziehungen und dadurch eine Lebensverbesserung. (Theologischer) Anspruch an die Kirche ist es, bessere Lebensbedingungen durch Veränderungen in der sie umgebenden Gesellschaft zu bewirken. Die Antwort des Mitenand liegt in der Etablierung einer Gemeinschaft, die Zusammengehörigkeit vermittelt, Vor-

bildcharakter für das Umfeld haben kann und dadurch anziehend wirkt. Darin zeigt sich die für Volkskirchen übliche Überzeugung für die eigene christliche Glaubenspraxis einzustehen, ohne andere Teile der Gesellschaft davon überzeugen zu wollen.¹ Die Ökumenische Ferienwoche habe ich als eine verdichtete Form dieser Praxis gedeutet. Im Narrativ des Mitenand nimmt sie eine besondere Funktion ein und gilt als eine Art Zellkern, aus dem Motivation entsteht – das Mitenand nährt sich gleichsam für den Alltag aus diesem jährlich stattfindenden ritualisierten *Zusammenleben unter einem Dach*. Das starke Narrativ des Mitenand orientiert sich an herausgehobenen Personen. Bis heute sind Einzelpersonen entscheidend, um das ausdifferenzierte Netz von Angeboten und Gruppen zusammenzuhalten. Damit werden auch unklare Hierarchien und undurchsichtige Strukturen gefördert. Der Vorbildcharakter von charismatischen und engagierten Einzelpersonen damals und heute kann auch zur Last werden. Die starke Betonung der Partizipation verbunden mit dem Gefühl der Verpflichtung, etwas zurückzugeben, kann Druck und Ermüdung hervorrufen.

Die NCF versteht sich gemäss ihrer pentekostalen Theologie als Gegenüber der Gesellschaft.² Die aus dem Glauben abgeleitete Praxis muss sich in dem Sinn als wirksam erweisen, dass sie im Leben sichtbare Veränderung bewirkt. Daher ist die Unterschiedenheit von der sogenannten Welt entscheidender Bestandteil der Lehre. Eine Mehrheitsposition wird in dieser christlichen Tradition bewusst nicht angestrebt.³ Gleichzeitig besteht ein starkes Sendungsbewusstsein, möglichst viele Menschen von der Wirksamkeit dieses Glaubens zu überzeugen. Damit ergibt sich auch eine besondere Sicht auf Menschen in prekären Lebensbedingungen. Die Gemeinde lädt Menschen zu sich ein, wodurch manche ihre Notsituation durch materielle Hilfe überbrücken können, Stabilisierung erfahren oder ihre Lebensbedingungen durch das soziale Netz verbessern können. Allerdings ergeben sich dadurch auch Konversionen aufgrund von Abhängigkeitsverhältnissen, die langfristig für die Biografie allen-

1 Vgl. F. Nüssel: Kirche und Gesellschaft, S. 323–344.

2 Die zwei «Typen» von gesellschaftlicher Positionierung zeigt Mayordomo anhand der Wirkungsgeschichte der Offenbarung auf. Siehe: Moisés Mayordomo: «Gewalt in der Johannesoffenbarung als Problem ethischer Kritik», in: Peter Lampe/Moisés Mayordomo/Migaku Sato (Hg.), Neutestamentliche Exegese im Dialog. Hermeneutik – Wirkungsgeschichte – Matthäusevangelium. Festschrift für Ulrich Luz zum 70. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 2008, S. 45–69.

3 Vgl. Eberhard Hauschildt: «Zwei Kirchenfamilien im Protestantismus», in: Pastoraltheologie 105 (2016), S. 333–357, hier S. 350–351.

falls negative Konsequenzen mit sich bringen können, insbesondere wenn es sich um einen Religionswechsel handelt.

7.1.2 Austauschdynamiken

Die kommunikativen Prozesse in den Forschungsgemeinden habe ich unter den beiden Interaktionsformen «erzählen» und «übersetzen» beschrieben.

In beiden Forschungsgemeinden wird die mündliche Beteiligung der Gemeindeglieder in den Versammlungen aufgrund der theologischen Wurzeln in der Befreiungstheologie und charismatischen Erneuerungsbewegung bzw. in der pentekostalen Theologie gefördert. Alltagserfahrungen und Lebensgeschichten werden gemeinsam mit Bezug auf die Bibellektüre gedeutet. Dabei zeigen sich Formen davon, wie Zugehörigkeiten ausgehandelt werden können. Die Übernahme von geprägten Erzählmustern und narrativ vermittelten Werten können inkludierend und stabilisierend, aber auch exkludierend und vereinnahmend wirken.

Multilinguale Gottesdienste beziehen die linguistischen Repertoires der Feiernden mit ein und können dazu beitragen, minoritären Sprachen eine Stimme zu geben. Sie haben einerseits eine funktionale Dimension, da es um Verständigung geht. Andererseits haben sie eine symbolische Dimension, da sie die Repräsentanz der Vielfalt der Menschen in der Kirche vor Ort abbilden sowie die Wahrnehmung für die Verbundenheit mit der weltweiten Kirche stärken. Multilinguale Liturgien bilden gesellschaftliche Asymmetrien ab; sie können diese stellenweise überschreiten, reproduzieren sie aber auch. Das zeigt sich in Exotisierungsphänomenen, wenn Menschen explizit wegen ihrer Sprache gefördert werden oder wenn sich die rezeptiven und produktiven Sprachverwendungen jeweils auf marginalisierte und dominante Sprachen verteilen.

Materiell-präsentische Austauschdynamiken habe ich als zirkulären Prozess von «geben» und «nehmen» interpretiert. Dabei spielen auch Normativitäten in Form von Bezugnahmen auf eine Transzendenz eine Rolle, die in Ritualen aktualisiert oder diskursiv verhandelt werden. Das Geben eröffnet den Raum für eine Antwort, die oft in der Teilnahme besteht, da die Gabe aufgrund der eigenen Präsenz eine Bindungswirkung entfalten kann, die die Gebenden in sie hineinlegen. Dies kann auch einen verpflichtenden Charakter annehmen. Die gabentheoretische Analyse der Praktiken und Theologien behandelt auch die Verflechtung von Diakonie und Liturgie, aus welcher eine asymmetrische Reziprozität hervorgeht. Durch die ästhetische Gestaltung des Gebens,

beispielsweise in der symbolischen Vermittlung, wird eine Form der Gleichstellung oder des Mit-Seins als Menschen vor Gott etabliert. Dies ist aber immer brüchig, an Wertesysteme gebunden und hat temporären Charakter.

In den verschiedenen Praktiken zeigen sich Demokratisierungsprozesse. Allerdings sind die Ausgestaltungen davon als sich differenzierende Prozesse zu verstehen, in denen eigene Formen der Autoritätsverteilungen entstehen, die teilweise unklar sind. Es entwickeln sich Formen der Autorität und Gestaltungsmacht, die in folgenden menschlichen Eigenschaften begründet sind: Erfahrungen von Prekarität, *bewegte* Biografien verbunden mit zugeschriebener interkultureller Perspektive, Sprachkompetenzen für die Übersetzung, Teilnahme im ritualisierten Erzählen sowie Selbsthingabe an die Gemeinschaft.

7.2 Impulse für eine kontextuelle, prekaritätssensible Ekklesiologie

Anhand der ethnografischen Analyse der Forschungsgemeinden und des Forschungsgegenstandes der prekären Lebensbedingungen und im Austausch mit theoretischen Konzepten formuliere ich in diesem Abschnitt einen Impuls für eine prekaritätssensible Kirche. Diesen verstehe ich als kontextuell, sowohl gebunden an die erarbeiteten Analysen als auch an die eigene Positionierung.⁴ Empirische Forschung im Kontext der Praktischen Theologie kann durch die Rekonstruktion der gelebten kirchlichen Sozialformen zur Ekklesiologie beitragen.⁵ Diese Art der Theologieproduktion, die die Forschungsorte als *locus theologicus* versteht, verortet sich in der Linie der *grounded theology*. Deren besondere Qualität besteht darin, die Wirklichkeitswahrnehmung und auch theologisches Wissen als ambig zu verstehen und diese Ambiguität in die Theologie hineinzutragen. Dies ergibt sich daraus, dass die Fragmentarität, die Vielstimmigkeit, die nicht nur polyphon, sondern auch kakophon erlebt werden kann, ausgehalten wird. Dabei sind die Forscherin und ihre Partner:innen in einen Prozess des Übersetzens sowie auch des Gebens und Nehmens verwickelt. Dies geschieht auch in einem gewissen Spannungsfeld zwischen mir als Forscherin und dem Forschungsfeld und den unterschiedlichen theologischen Konzeptionen. Damit bin ich Ko-Produzentin, aber

4 Siehe auch: R. Kunz: Soziallehren für eine gemeinschaftsfähige Kirche, S. 23.

5 Für eine Begründung der Ekklesiologie als «gemeinsames Projekt» der Praktischen und Systematischen Theologie siehe A. Grözinger: Kirche in Basel als Exemplum, S. 12–13.

auch kritisches Gegenüber zu den im Kontext der Forschungsgemeinden rekonstruierten Praktiken und Theologien.

Die Forschungspartner:innen und ihre Formen des Zusammenlebens können in den Worten von Jennie Barnsley als «words from GOD/DE» oder «books about GOD/DE» verstanden werden, ohne sie dabei zum Idealbild zu machen.⁶ Damit ist eine kontextuelle Ekklesiologie auch eine verletzliche Ekklesiologie, die in den gelebten Beziehungen Spuren des Heiligen in der Welt sucht – und zwar in ihrer Brüchigkeit oder Schönheit, Zuwendung oder Grenzerfahrungen oder sogar Gewalt.

7.2.1 Kirche als Austausch

Ich kehre nochmals zu Sundermeiers Plädoyer für eine «Kirche mit anderen» statt einer «Kirche für andere» zurück.⁷ Ähnliche Unterscheidungen finden sich auch andernorts. Daniel Frei beschreibt im Sinne einer Synopse zwischen befreiungstheologischen und pentekostalen kirchlichen Formen im lateinamerikanischen Kontext: Beide Traditionen versuchen, bessere Lebensbedingungen für ihre Mitglieder zu erwirken. Die theologischen Grundlagen und Strategien könnten aber kaum gegensätzlicher sein. Die Basisgemeinden bleiben in der institutionalisierten katholischen Kirche, während Pfingstkirchen ausserhalb dieser etablierten Struktur stehen. Grundlage für diese wesentliche Differenz ist nicht nur die geschichtliche Entwicklung, sondern auch die theologische Position hinsichtlich der Organisationform und des Verhältnisses zur Gesellschaft. Während die Basisgemeinden in der Welt verankert und quasi aus ihr heraus und mit ihr zusammen etwas verändern wollen, ist bei den pentekostalen Kirchen eher von einem «Brechen» mit der Welt und einer alternativen Welt zu sprechen (siehe 7.1.1 Forschungsgemeinden). So kann gesagt werden: Die Basisgemeinden sind «Kirche für die

6 Jennie Barnsley: «Grounded Theology. Adopting and Adapting Qualitative Research Methods for Feminist Theological Enquiry», in: *Feminist Theology* 24 (2016), S. 109–124, hier S. 14. Sie nutzt die Schreibweise GOD/DE folgendermassen: «Rather than «God», I use the term «GODDE» to represent a Divinity who is neither/nor either/ or both/and Female/Male. And in my deployment of capitalisation, I seek to signify that GODDE exceeds both my thinking and my text in infinite degree. Throughout this paper, however, I use not GODDE but «GOD/DE» to indicate that I am speaking both/either of my own conceptualising and/or the God/dess-concepts of other writers.» J. Barnsley: *Grounded Theology*, S. 110.

7 Vgl. T. Sundermeier: *Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz*, S. 65.

Armen», die Pfingstgemeinden «Kirche der Armen».⁸ Auch wenn Frei von einem ganz anderen Kontext spricht, kann die Frage ebenso in Bezug auf die Schweiz gestellt werden: Muss eine Kirche, die sich für prekär lebende Menschen einsetzen will, selbst prekär sein bzw. werden?

Gewisse Debatten um die Volkskirche scheinen sich momentan in der Tat mit der Frage nach der eigenen Prekarität zu befassen, allerdings aus einem anderen Anlass: Die Volkskirche im deutschsprachigen Kontext und ihre Rolle innerhalb der Zivilgesellschaft befinden sich im Wandel. Aktuelle kirchentheoretische Diskurse befassen sich unter anderem mit dem Mitgliederverhalten und verstehen die Kirche als in einer Schwellensituation befindlich.⁹ Es ist die Rede von einer abnehmenden «Reichweite und Prägekraft»¹⁰. In diesem Zusammenhang ist das Nachdenken über die Organisation der Kirche prägnant.¹¹ Kunz zitiert Jürgen Moltmanns Aussage, dass die evangelische Kirche, wenn sie überleben will, zukünftig stärker freikirchlich geprägt sein müsse.¹² Er folgert, dass, auch wenn die institutionalisierte Kirche sich in die Richtung einer Mitgliederkirche entwickeln sollte, sie dabei ihrem Selbstverständnis nach «Kirche des Volkes» bleibe.¹³

Der zunehmende Druck auf die Kirchen nach Optimierung führt zu «Image- und Kommunikationskampagnen», «Managementmethoden» oder «Personalentwicklung».¹⁴ Hermelink erörtert in Bezug auf die Fragen nach

-
- 8 Vgl. Daniel Frei: Die Pädagogik der Bekehrung. Sozialisation in chilenischen Pfingstkirchen (= Kirchen in der Weltgesellschaft, Band 8), Wien, Zürich, Berlin, Münster: LIT 2011, S. 364–366. Vgl. auch T. Mang: Sonntagszimmer und Mitenand-Gottesdienst, S. 22. Siehe auch 6.3.5.1 Stufen der Partizipation im Forschungsfeld.
 - 9 Vgl. R. Kunz: Soziallehren für eine gemeinschaftsfähige Kirche, S. 26–27. Christian Mulia: «Spätmodern, übergängig und postsäkular. Zeitsignaturen zur Volkskirche am Beginn des 21. Jahrhunderts», in: Sonja Beckmayer/Christian Mulia (Hg.), Volkskirche in postsäkularer Zeit. Erkundungsgänge und theologische Perspektiven, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2021, S. 13–25.
 - 10 C. Mulia: Spätmodern, S. 15, zit. Fechtner, Kirche und Gesellschaft, S. 35–47, 45.
 - 11 Birgit Weyel: «Reflektierte Praxis dynamischer Selbststeuerung. Kirche als Organisation», in: Konrad Merzyn/Ricarda Schnelle/Christian Stäblein (Hg.), Reflektierte Kirche. Beiträge zur Kirchentheorie, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018, S. 15–29.
 - 12 Vgl. R. Kunz: Die neue Volkskirche. Was nach der Spätzeit kommt, S. 425. Moltmann äusserte dies vor knapp zehn Jahren in einem Interview anlässlich seines 90. Geburtstags.
 - 13 Vgl. ebd.
 - 14 Jan Hermelink: «Wie hat die Kirche Erfolg? Ökonomische, seelsorgliche, systemische und liturgische Perspektiven», in: Wege zum Menschen 56 (2004), S. 38–54, hier S. 40.

Mitgliedschaft, Zugehörigkeit und Wachstum beziehungsweise Schrumpfung der Kirche die Kategorie des Erfolges für die Kirchentheorie. Zunächst einmal äussert er sich vorsichtig kritisch gegenüber einer ökonomisierenden Sprache in Bezug auf die Kirche und bleibt dennoch bei der Frage, wie das Verhältnis von menschlicher Leistung und das unverfügbare «Wirken des Geistes» aufeinander zu beziehen sind: «Kann die Kirche ‹für andere› da sein – und gerade deswegen auch für sich selbst nach Erfolg streben?»¹⁵ Er analysiert das Nebeneinander von Qualitätskriterien und «Selbstvergessenheit» (Manfred Josuttis) anhand des Praxisfeldes der Seelsorge und systemischer Theorien und gelangt dann zur Eucharistie als Paradigma für kirchlichen Erfolg.¹⁶

«Die eucharistische Feier repräsentiert die Selbsthingabe Jesu; und sie repräsentiert zugleich ein bestimmtes Muster sozialer Beziehungen, in denen diese Hingabe Jesu aufgenommen und angeeignet wird. [...] Das daraus resultierende Beziehungsmuster markiert freilich auch den Unterschied zwischen Geist und Geschäft. [...] Der kirchliche Erfolg orientiert sich an der Gestalt des Gekreuzigten [...]. Darum wird die ökonomisch konstitutive Reihenfolge von Geben und Nehmen in der Kirche umgekehrt: Ihre Glieder werden durch die Hingabe Jesu beschenkt und befreit, ohne dass sie etwas vorzuweisen hätten.»¹⁷

Er stellt fest: Ekklesiologisch gesehen steht die eucharistische Mahlfeier allen offen, auch denjenigen, die nichts einbringen, weder ihre finanziellen Mittel noch eine offizielle Mitgliedschaft noch sonst persönliches *Investment*. Trotzdem soll sich der Nutzen für die Einzelnen erweisen, denn «um so eher werden sie bereit sein, den Vollzug dieses Musters durch ihr emotionales *und* ihr finanziell-organisatorisches Engagement zu unterstützen»¹⁸.

Gutmann äussert sich kritischer zum Thema der Ökonomisierung der Kirche: «Die Kirche ist keine Firma. Sie ist um den Preis ihres Kirche-Seins keine Firma. Und Glaube lässt sich nicht wie Geld organisieren.»¹⁹ Der betriebswirtschaftlichen Reorganisation der Kirche sei zu widersprechen; die Bewegungsrichtung der Kirche gehe hin zur Entleerung und zum Loslassen, um Raum zu

15 Ebd., S. 42.

16 Vgl. ebd., S. 42–52.

17 Ebd., S. 52.

18 Ebd., S. 53.

19 H.-M. Gutmann: Der gute und der schlechte Tausch, S. 213.

schaffen für das Heilige. Gutmann kommt, statt auf den Erfolg, auf die Eigenschaft der Attraktivität zu sprechen, die immer von woanders her zugesprochen wird:

«Was man auf dem Schulhof, in der Disco oder auch im Büro wahrnehmen kann, gilt m. E. auch für die Selbstdarstellung der Kirche. Attraktivität kann man nicht fordern, erbitten, erst recht nicht erzwingen. Attraktivität ist eine spontan eintretende Erfahrung.»²⁰

Ich formuliere meine Frage daher neu: Kann eine «prekäre» Kirche attraktiv sein? Kann sie Erfolg (im Sinne von Wirkung) haben? Oder ist dies ein Widerspruch in sich?

Auch Wilfried Engemann reflektiert über die Attraktivität von Kirche; er kommt zu dem Schluss, dass Zugehörigkeitsgefühle aufgrund der Kommunikation des Evangeliums den Erfolg der Kirche ausmachen. In der Tat knüpft Engemann damit an Hermelinks Überlegungen zum Erfolg der Kirche an. Die Attraktivität der Kirche hänge von ihrer theologischen Kompetenz ab, schlussfolgert er.²¹ Diese Kompetenz besteht für ihn darin, den Menschen nicht befreien zu wollen, sondern zum Vorschein zu bringen und das Evangelium als «Lebenskunde» zu begreifen.²² Er verbindet dies explizit mit dem Handlungsfeld der Homiletik und mit der Ausbildung von theologischer Kompetenz im akademischen Kontext.

Ausgehend von einer Theologie, die lernt, begreife ich es so, dass die theologische Kompetenz auch aus der kirchlichen Praxis gespeist wird. Kirche kann sich dann als «prekär» erfahren, wenn sie im Wortsinn von *precare* zur Bittenden oder Empfangenden wird. Ich formuliere im Anschluss an HyeRan Kim-Cragg und Stephen Burns, dass die Kirche nicht nur ihre Liturgien produziert, sondern auch von ihren Liturgien produziert wird und so durch sie geformt wird. Daher kann Kirche Prekarität lernen, wenn sie folgendem Modell folgt:

20 Ebd., S. 221.

21 Wilfried Engemann: «Theologische Kompetenz und die Attraktivität der Kirche. Anmerkungen zu Jan Hermelinks Thesen zur ›kirchlichen Effizienz‹», in: Konrad Merzyn/Ricarda Schnelle/Christian Stäblein (Hg.), *Reflektierte Kirche. Beiträge zur Kirchen-theorie*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018, S. 303–320.

22 Vgl. ebd., S. 319–320.

«church as tent and its liturgical practices of creating diasporic spaces»²³. Sie verstehen darunter eine Erfahrung: «This is the place where the wounded person, ›half dead‹ (Luke 10:30), teaches us how to be vulnerable and how life giving the experience of receiving mercy from others can be.»²⁴

Wie könnte so eine prekäre Kirche aussehen? Und wäre sie attraktiv? Iain Campbell hat Leonardo da Vincis Motiv des letzten Abendmahls nach einer Szene in der *Glasgow City Mission* neu gestaltet. Das Gemälde zeigt 13 wohnungslose Männer, die um einen Tisch sitzen.²⁵ Es ist ein anderes Bild von einer Tischgemeinschaft als dasjenige, das Jean Brillat-Savarin 1825 in *Physiologie du goût. Ou méditations de gastronomie transcendante* beschrieben hat, einer Art Ethnografie der bourgeoisen französischen Gesellschaft seiner Zeit:

«La gourmandise est un des principaux liens de la société; c'est elle qui étend graduellement cet esprit de convivialité, qui réunit chaque jour les divers états, les fond en un seul tout, anime la conversation, et adoucit les angles de l'inégalité conventionnelle. C'est elle aussi qui motive les efforts que doit faire tout amphytrion pour bien recevoir ses convives, ainsi que la reconnaissance de ceux-ci, quand ils voient qu'on s'est savamment occupé d'eux; et c'est ici le lieu de honnir à jamais ces mangeurs stupides, qui avalent, avec une indifférence coupable, les morceaux les plus distingués, ou qui aspirent, avec une distraction sacrilège, un nectar odorant et limpide.»²⁶

-
- 23 HyeRan Kim-Cragg/Stephen Burns: «Liturgy in Migration and Migrants in Liturgy.», in: Susanna Snyder/Joshua Ralston/Agnes M. Brazal (Hg.), *Church in an Age of Global Migration*, New York: Palgrave Macmillan US 2016, S. 113–130, hier S. 125.
- 24 Ebd., S. 126.
- 25 Iain Campbell: *Our Last Supper*, <https://www.idcampbell.com/gallery/our-last-supper/> vom 04.12.2024.
- 26 Jean A. Brillat-Savarin: *Physiologie du goût. Ou Méditations de gastronomie transcendante – Tome I*, Cork: Primento Digital Publishing 2015, S. 185. Eigene Übersetzung: «Die genussvolle Mahlzeit ist das wichtigste Bindeglied der Gesellschaft, da sie den Geist des Zusammenlebens (*convivialité*) Schritt für Schritt erweitert. Denn sie bringt täglich Menschen unterschiedlicher Milieus zusammen, verbindet sie und belebt die Konversation; sie mildert so die Kanten der gesellschaftlichen Ungleichheiten. Dies ist auch der Grund dafür, dass die Gastgeberin sich verausgabt, wenn sie ihre Gäste (*ses convives*) empfängt sowie auch für die Anerkennung derjenigen, die sehen, dass gekonnt für sie gesorgt wurde; hier ist der Ort, die ewige Abscheu vor den dummen Esser:innen auszudrücken, die mit einer unentschuldbaren Gleichgültigkeit die besten Stücke verschlingen und mit einer Zerstreutheit den duftenden und klaren Nektar entweihen.»

Brillat-Savarin beschreibt Ingredienzen für eine *convivialité*: eine ästhetisch anmutende Tischgemeinschaft, in welcher konventionelle Grenzen überschritten werden. Dies ist aber an eine starke Bedingtheit geknüpft und scheint einer ausgewählten Personengruppe vorbehalten zu sein. Campbell dagegen zeigt eine eher trist und düster anmutende Szenerie. Die Sichtbarmachung von Bildern wie demjenigen von Campbell erfordert auch eine gewisse Öffentlichkeit und Handlungsmacht. Ich habe festgehalten, dass die Kirche aus ihrer theologischen Kompetenz heraus attraktiv wird, welche sich aus ihren Praktiken ergibt. Aber sie gibt sich auch eine Organisationsstruktur. Diese ist notwendig, um beweglich, handlungsfähig und sichtbar zu sein. Als zivilgesellschaftliche Akteurin muss sie eine Organisation wählen, die sie befähigt, sich in ihre Umwelt einzupassen.²⁷ So plädiere ich statt einer «Kirche für die Armen» oder «Kirche der Armen»²⁸ für eine *prekäre Kirche* und meine damit eine Kirche, die ihre eigene Machtposition kritisch diskutiert, sich selbst als abhängig (auch vor Gott) sieht und die Kraft ihrer Symbole, Rituale und Sprache nutzt, um sich unter anderem mit prekarierten Menschen zu solidarisieren und sich an einer Dekolonialisierung auch der religiösen Bereiche zu beteiligen. Im Folgenden möchte ich drei mögliche Dimensionen davon beschreiben.

7.2.1.1 Kirche als therapeutische Gemeinschaft

Für ein Verständnis der *Kirche als therapeutischer Gemeinschaft* möchte ich zunächst auch aus einer neutestamentlichen Quelle schöpfen. Schottroff beschreibt für das Matthäusevangelium die Verbindung zwischen den Titeln Jesu und seinen Taten, insbesondere seinen Heilungstaten. Diese zeigen ein Stück der Gerechtigkeit, auf die es zu hoffen galt.²⁹ Wesentlich daran ist, dass diese Taten eine kollektive Praxis waren und auch von seinen Jünger:innen vollzogen wurden: «Heilung bedeutet auch fähig zu werden, die frohe Botschaft weiter

27 Vgl. R. Kunz: Soziallehren für eine gemeinschaftsfähige Kirche, S. 27; B. Weyel: Reflektierte Praxis dynamischer Selbststeuerung. Weyel bezieht sich auf Hermelink, der den Organisationsbegriff in die Praxis des Glaubens eingezeichnet hat.

28 Diese Dichotomie beschreibt Frei. Vgl. Daniel Frei: Die Pädagogik der Bekehrung. Sozialisation in chilenischen Pfingstkirchen (= Kirchen in der Weltgesellschaft, Band 8), Wien, Zürich, Berlin, Münster: LIT 2011, S. 364–366.

29 Vgl. Luise Schottroff: «Heilungsgemeinschaften. Christus und seine Geschwister nach dem Matthäusevangelium», in: Marlene Crüsemann/Carsten Jochum-Bortfeld (Hg.), Christus und seine Geschwister. Christologie im Umfeld der Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 2009, S. 23–44, hier S. 26–27.

zu tragen. Heilung bedeutet nicht nur, an Leib und Seele zu genesen, sondern auch: teilzunehmen an den messianischen Taten.»³⁰ Aufgrund der befreiungstheologischen und feministischen Perspektive sowie des jüdisch-christlichen Dialoges versteht sie die Titel Jesu nicht als Hoheitstitel; sie stellen vielmehr Jesus als einen unter seinesgleichen dar, in der *Gegenüberschaft* mit anderen.³¹ Die Menschen um ihn herum bildeten eine Nachfolgegemeinschaft, die gleiches tat wie er: «Die Heilungsgemeinschaften entstehen dort, wo Menschen sich in der Arbeit für die Letzten in der Gesellschaft zusammenfinden.»³² Die Heilungstaten von Jesus und seinen Jünger:innen deutet Schottroff als Zeichen für das *basileia tou theou* und als politische Antwort auf die Notlage der jüdischen Bevölkerung in der Zeit um 70 n. Chr.³³

In Bezug auf die heutige Kirche werden sichtbare Taten angesichts von Notlagen häufig im Bereich des helfenden Handelns beschrieben. Grethlein formuliert seine Kirchentheorie als Kontextualisierungen der Kommunikation des Evangeliums; darin bezeichnet er den Modus des Helfens als die «gegenwärtig wohl nicht nur in Deutschland am meisten beeindruckende»³⁴ Gestalt davon. Unter dem Stichwort «Helfen zum Leben»³⁵ versteht er diakonisches bzw. karitatives Engagement. Er beschreibt, dass diese auf die alltäglichen Lebensvollzüge ausgerichtet sind und sich damit von der verfassten Kirche distanzieren (müssen). Besonders verweist er auf die Notfall- und Klinikseelsorge; dort müsse die christliche Prägung stellenweise zurücktreten, damit die «Bedürftigen und Leidenden» ganz im Zentrum stehen können.³⁶

Andererseits ist Seelsorge nicht nur als Spezialdisziplin der Kirche zu bestimmen, die professionalisiert in den spezifischen Institutionen ausgeübt wird, sondern auch als «integrative Grunddimension von Kirche»³⁷. Isabelle Noth beschreibt damit eine Rückbindung der Seelsorge an die Ekklesiologie. So verstanden, speist sich Seelsorge sowohl aus dem kirchlichen Alltag, als sie diesen auch erweitert. Entscheidend dafür ist, dass Seelsorge nicht

30 Ebd., S. 30

31 Vgl. ebd., S. 32.

32 Ebd., S. 41.

33 Vgl. ebd., S. 41–42.

34 C. Grethlein: Kirchentheorie, S. 256.

35 Ebd.

36 Vgl. ebd., S. 265.

37 Isabelle Noth: «Seelsorge», in: Ralph Kunz/Thomas Schlag (Hg.), Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, S. 221–227, hier S. 221–222.

nur als Wirkung am Einzelnen durch eine:n kirchliche:n Vertreter:in in den Blick kommt, sondern als Wirken in der *communio*.³⁸ Dieses kann sich auf verschiedene Weisen entfalten. Ich verwende das Bild der Durchgangsstation, in der Menschen durch tragfähige soziale Netzwerke vorübergehend Stabilisierung finden können. Das therapeutische Element zeigt sich zum Beispiel in der Kommunikation, besonders durch das Erzählen im Angesicht eines Gegenübers.³⁹ Menschen können ihre biografischen Erfahrungen durch das Erzählen ordnen und deuten. Andererseits setzen sie sich dabei auch mit anderen Menschen in Verbindung und können Zugehörigkeit erleben. Grözinger verweist diesbezüglich auf die Befreiungsgeschichte, die in der Bibel multiperspektivisch erzählt wird, weil sie sich dabei andauernd selbst «ins Wort fällt»⁴⁰. Daraus ergibt sich ein weiter Horizont an Geschichten, der wie ein Mosaik verschiedene Aspekte des Lebens zeigt. Grözinger formuliert:

«Kirche wäre für mich der Ort, an dem die Vielfalt der Lebensgeschichten sich in Beziehung setzen kann zur Vielfalt der überlieferten Geschichten der biblischen und kirchlichen Tradition.»⁴¹

Trotz dieses Reichtums ist nicht damit zu rechnen, dass sich ein egalitärer Deutungsraum auftut. Muster, die gesellschaftlich oder denominationell geprägt sind, werden in die Erzählpraxen eingetragen. Somit ist auch hier die Praxis an eine theologische Kompetenz und eine Organisationsform zurückzubinden, die Räume offenhalten kann. Mit Freire ist zu sagen, dass Konversionserfahrungen im Hören von Geschichten zu Gunsten der Marginalisierten auf Seiten der Privilegierten, also ebenso bei der Kirche selbst, stattfinden soll, womit auch hier gilt: Die Kirche muss ständig *reformiert* werden.

Dieser Aspekt der Kirche ist im Kontext von professionellen Netzwerken zu betrachten. Unter anderem hat der Notstand im Care-Bereich dazu geführt, dass unter dem Stichwort *caring communities* entsprechende Ideen und Projekte

38 Vgl. ebd., S. 223; 225.

39 Vgl. L. Wachinger: «Der Mensch ist ein Geschichtenerzähler», S. 140–141.

40 Albrecht Grözinger: «Kirche in Zeiten der Postvolksgesellschaft», in: Sonja Beckmayer/Christian Mulia (Hg.), *Volksgesellschaft in postsäkularer Zeit. Erkundungsgänge und theologische Perspektiven*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2021, S. 373–384, hier S. 379.

41 Ebd.

entwickelt wurden.⁴² Wechselseitig aufeinander bezogene Akteur:innen teilen Sorgeverantwortung füreinander und das Gemeinwohl. Damit tauchen allerdings neue Fragen nach verdeckten Abhängigkeiten auf, Verdrängung der Notwendigkeit von politischen Lösungen oder auch Invisibilisierung von pflegenden Angehörigen oder Freiwilligen.⁴³ Diese Diskurse betreffen auch Kirchen, die sich als sorgende – oder therapeutische – Gemeinschaften verstehen.

7.2.1.2 Kirche als Übersetzung

Ernst Lange formulierte im Zusammenhang mit der *Ladenkirche* die Kommunikation als Schlüsselbegriff für die Praktische Theologie:

«Und diese Kommunikation ist nicht eine Folgeerscheinung der Christus-herrschaft, womöglich nur eine vorübergehende Besonderheit der ‚Zeit der ersten Liebe‘. Sie ist und bleibt vielmehr das Medium, in dem Christus seine Herrschaft ausübt. Menschen haben nicht anders an Christus teil als so, daß sie zugleich aneinander teilhaben.»⁴⁴

Er formulierte diese Kategorie der Kommunikation des Evangeliums nicht nur für die Liturgik oder Homiletik, sondern versteht sie ekklesiologisch als gültig für die gesamte Gestalt der Kirche.⁴⁵ Wesentlich dabei war der Aspekt der Verständigung im Gespräch – im Rahmen des Gottesdienstes und darüber hinaus. Langes begriffliche Verschiebung von Verkündigung zu Kommunikation hin hat die Praktische Theologie nachhaltig geprägt und bildet auch einen Paradigmenwechsel ab. Der Begriff der Kommunikation sei wechselseitiger und weniger hierarchisch assoziiert als derjenige der Verkündigung, so Meyer-

42 Annette Haußmann/Christine W. Hoffmann (Hg.): *Miteinander füreinander sorgen. Sorgende Gemeinschaften als Aufgabe von Seelsorge und Diakonie* (= Praktische Theologie heute, Band 202), Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2024.

43 Ein Überblick über den Diskurs findet sich bei: Ulrike Knobloch/Hildegard Theobald/Corinna Dengler et al. (Hg.): *Caring Societies – Sorgende Gesellschaften. Neue Abhängigkeiten oder mehr Gerechtigkeit?* (= Arbeitsgesellschaft im Wandel), Weinheim, Basel: Beltz Juventa 2022. Ein Vergleich zwischen *Caring Societies* und dem konvivialistischen Projekt könnte ertragreich sein, da beide bei einer ähnlichen Skalierung ansetzen.

44 Ernst Lange: *Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart*, Stuttgart: Verlagsgemeinschaft Burckhardthaus- und Kreuz-Verl. 1965, S. 111.

45 M. Meyer-Blanck: *Gottesdienstlehre*, S. 35, Herv. im Original.

Blanck: Lange verbinde *teilhaben* und *kommunizieren*, ähnlich wie es im englischen *to share* enthalten ist.⁴⁶

Ich habe kommunikative Prozesse auch als prekär interpretiert. Dies gilt wiederum in einem doppelten Sinn: konstitutiv gesehen, weil Kommunikation Unsicherheit beinhaltet, also die Gefahr, missverstanden zu werden oder unverstanden zu sein bzw. selbst nicht zu verstehen. Kontingent, weil das Gelingen der Kommunikation massgeblich von äusseren Faktoren abhängt, die auch von gesellschaftlichen Strukturen geprägt sind. Kommunikation ist eingezeichnet in die kontextuellen Machtdynamiken. Dies wird beispielsweise prägnant, wenn dominante und marginalisierte Sprachen oder Sprachen aus unterschiedlichen Milieus aufeinandertreffen.

Kirchliche Angebote in der Volkskirche sind in der Schweiz häufig einsprachig, teilweise in Mundart gehalten.⁴⁷ Dies scheint angesichts der aktuellen sprachlichen Vielfalt in der Schweiz einseitig. Gemäss dem Bundesamt für Statistik (Stand 2022) haben 39 % der Schweizer Bevölkerung einen «migrantischen Hintergrund» und knapp 23.4 % sprechen keine der vier Nationalsprachen; dieser Prozentsatz liegt höher als der der französisch Sprechenden, also derjenigen Nationalsprache, die nach dem Deutschen die grösste Sprachgruppe bildet.⁴⁸ In Anbetracht dessen, dass Sprachkompetenz wesentlicher Faktor für Bildung und damit auch für gesellschaftliche Teilhabe, Erwerbsarbeit und ökonomische Verhältnisse darstellt, zeigt sich deutlich, dass bewegte Personen besonders häufig von prekären Lebensbedingungen betroffen sind. Gemäss Kim-Cragg und Burns ist der Einbezug von migrantisierten Personen eine bisher vernachlässigte, aber nicht freiwillige Aufgabe für die Kirche: «This is imperative because the church not only expresses itself in its liturgical life but is in fact formed by it.»⁴⁹ Dass dies einen multilingualen Austausch nötig macht, liegt auf der Hand.

Daraus können auch Kontakte zu Menschen anderer Religionszugehörigkeit entstehen. Das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher religiö-

46 Vgl. ebd., S. 35–36. Meyer-Blanck selbst wählt (mit Bezug auf Schleiermacher) die Formulierung «Mitteilung und Darstellung des Evangeliums», um die persönliche als auch ästhetische und leibliche Dimension von Liturgie und Predigt zu vermitteln. Dies ist aber wieder auf den Gottesdienst hin formuliert. Vgl. M. Meyer-Blanck: Gottesdienstlehre, S. 40.

47 Siehe: S. Oberholzer: Sprachgebrauch und Spracheinstellungen.

48 Vgl. Bundesamt für Statistik: Sprachen, <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/sprachen-religionen/sprachen.html> vom 04.12.2024.

49 H. Kim-Cragg/S. Burns: Liturgy in Migration and Migrants, S. 114, Herv. im Original.

ser Prägung ermöglicht weitere Dimensionen der *Übersetzung*. Es kann darum gehen, gemeinsam eine Sprache für das Hier und Jetzt und verbindende menschliche Erfahrungen wie Tod, Geburtlichkeit, Schicksal oder die Suche nach dem Sinn des Lebens zu finden. Gemeinsam können geteilte Fragen formuliert werden: Wie können wir als Menschen eine Gesellschaft und ein Zusammenleben mit allen Mitlebewesen gestalten, die möglichst viel Leiden beiseitigen können und Situationen des Friedens und der Gerechtigkeit fördern? Ich schliesse mich hier den Worten von Pesch an: «Man mag solches für schiere Utopie halten. Aber angesichts der Weltprobleme ist jedes Konzept dieser Art auch den ohnmächtigsten Versuch wert.»⁵⁰

7.2.1.3 Kirche als Teilgabe

John Barclay hat in seinem umfassenden Werk *Paul and the Gift* dargelegt, dass in der Christentumsgeschichte eine Verschiebung stattgefunden hat. Die von Paulus verwendeten Begriffe wie *Gabe* oder *Wohltätigkeit* wurden zunehmend im Sinne dessen interpretiert, was wir heute unter Gnade verstehen. Dadurch wurde die materielle und zwischenmenschliche Dimension der Begriffe verdeckt. Somit kann das, was heute im anthropologischen Gabendiskurs behandelt wird, für eine biblische Relektüre von Interesse sein. Dieser Diskurs hat nicht nur in die Bibelwissenschaften Eingang gefunden, sondern auch in verschiedene theologische Diskurse, beispielsweise in die Abendmahlslehre der Praktischen Theologie, die Rechtfertigungslehre der Systematik oder die Diakonie. Eine gaben-theoretische Ekklesiologie scheint aber noch wenig entwickelt, obwohl sie sich gemäss Barclay anbietet:

«We have focused here on the divine gift of grace, the gift in its theological sense. As we have noted, this understanding of gift has its necessary embodiment in the life of transformed communities, but we have not had space to explore in its wider dimensions the significance of gift in Paul's configuration of human relations.»⁵¹

Diese Lesart von Gnade ist auf Gegenseitigkeit ausgerichtet, die in einen zirkulären Gabenzyklus mündet. Die Gabe kann unbedingt sein, insofern sie nicht an Vorbedingungen geknüpft ist: Sie ist aber nicht zwingend bedingungslos,

50 O. H. Pesch: Der Gott Jesu Christi, S. 500.

51 John M. G. Barclay: *Paul and the Gift*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company 2015, S. 574, Herv. im Original.

da grundsätzlich von Erwartungen an eine Gegenseitigkeit ausgegangen werden kann.⁵² Frettlöh liefert einen Beitrag dazu, um vom «Charme der Gnade» als einem «vorläufigen Versuch, von der gegenwärtigen Diskussion um M. Mauss' «Gabe»-Essay für eine biblisch begründete Theologie und Ethik der Gabe zu lernen»⁵³. Sie tut dies anhand des Fallbeispiels der paulinischen Kollektenaufrufe für die Jerusalemer Gemeinde und liefert damit auch einen ekklesiologischen Beitrag. Hoffmann erarbeitet eine umfassende Theologie der Gabe. Sie fasst den aktuellen Diskurs aus der Philosophie und Theologie zusammen. Ebenso behandelt sie zentrale Themen der Dogmatik: Rechtfertigung, Opfer und Christologie, Eucharistie, Gottes- und Nächstenliebe und Pneumatologie. Eine Ekklesiologie wird nicht explizit dargelegt.⁵⁴

Ich schlage vor, für eine prekariatssensible Ekklesiologie das Geben mit dem Teilnehmen zu verbinden. Ich gehe davon aus, dass die Gabe eine Bindungswirkung entfaltet; hier ist die leibliche und materielle Dimension zentral, ohne dabei von einer «geheimen» Macht in der Gabe selbst auszugehen. Stattdessen geht es vielmehr darum, nicht zwischen einer dinglichen und menschlichen Welt zu unterscheiden. Der Mensch steht der Welt nicht gegenüber, sondern ist in ihre Austauschdynamiken involviert. Vor diesem Hintergrund erscheint es offensichtlich, dass Gaben auch Akteur:innen sind.

Weiters geht es darum, dass Gaben keinen Gegenwert haben, keinen Preis. Denn: Was Menschen zum Leben brauchen, muss geschenkt sein und sollte keinen Preis haben. Gleichzeitig sind Menschen aufgerufen, ihren Beitrag zum Ganzen des Zusammenlebens beizutragen. Dieses *lustvolle* Wechselverhältnis von Geben, Nehmen und Teilnehmen habe ich unter dem Stichwort *Teilgabe* zusammengefasst.

Ich verbinde diese Überlegung zunächst mit dem Konzept von «Kirche bei neuen Gelegenheiten»⁵⁵. Dieses kann mit den Metaphern «Kirche als Herber-

52 Vgl. ebd., S. 562–563. Barclay geht auch darauf ein, dass die Bedingtheit der Gabe damit verbunden ist, ein Gegenüber einzuschätzen, ob es eine Gabe erwidern könnte und sie damit verdiene.

53 M. L. Frettlöh: Der Charme der gerechten Gabe, S. 111.

54 Veronika Hoffmann: Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe, Freiburg, Basel, Wien: Herder 2013.

55 Vgl. Uta Pohl-Patalong: «Kirche bei neuen Gelegenheiten», in: Ralph Kunz/Thomas Schlag (Hg.), Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, S. 198–207. Siehe auch: Michael Nüchtern: Kirche bei Gelegenheit. Kasualien, Akademiearbeit, Erwachsenenbildung (= Praktische Theologie heute, Band 4), Stuttgart: Kohlhammer 1991.

ge» oder «Kirche als Bahnhof» verbunden werden.⁵⁶ Letztere steht besonders für eine Kirche als Durchgangsstation, während der Begriff der Herberge sowohl die Passage als auch die soziale Nähe und das Gefühl von Geborgenheit vermitteln kann. Letztlich ist aber auch eine Herberge eine Durchgangsstation, ein Halt auf der Reise. Hier können bestenfalls Bindungen entstehen. Uta Pohl-Patalong versteht nun für die aktuelle Zeit das «Konzept bei neuen Gelegenheiten» so: Menschen kommen aufgrund eines Interesses in ein kirchliches Angebot; dies kann, muss aber nicht zwingend, ein religiöses Interesse sein. Wenn ihnen das Vorgefundene gefällt, kommen sie wieder. Daraus können Bindungen entstehen. Die Zugehörigkeit wächst also sekundär aus einem vorangehenden Interesse.⁵⁷ Aus der Zugehörigkeit wiederum kann aktive Teilnahme erwachsen. Viele der von ihr genannten Beispiele beziehen sich auf Dynamiken rund um die Individualisierung von religiöser Praxis und Lebensführung sowie auf bildungsnahe Milieus, die von der Kirche wenig erreicht werden. Die Anliegen verteilen sich auf die Bereiche Sinnsuche, Spiritualität, Freizeitgestaltung, Kreativität oder Bildung.⁵⁸ Die beschriebene Dynamik kann aber auch auf kirchliche Angebote angewendet werden, die sich an prekariisierte Milieus richten und deren Angebote eine stärkere materielle Komponente haben. Hier liegt das Interesse im Empfangen einer materiellen Gabe. Hinzu kommen oft auch Wissensgaben wie Beratungen, die mit der Grundversorgung in Beziehung stehen, Begleitung in praktischen Fragen des Alltags oder rechtlichen Fragen. Auch in diesen Angeboten entstehen Bindungswirkungen und Zugehörigkeit; aus dem Geben kann Teilnehmen und *Teilgeben*⁵⁹ werden, wenn Gestaltungsrecht geteilt wird. Dies beinhaltet die Gabe als Aufgabe. Und das basiert wiederum auf der Vorstellung, dass alle Begabte sind und an der Gestaltung der Kirche partizipieren. Dabei sind die Menschen in der konkreten Erfahrung aber unterschiedlich mit Gütern, Macht, Status und

56 Siehe: Jan Hendriks: *Gemeinde als Herberge. Kirche im 21. Jahrhundert. Eine konkrete Utopie*, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus 2001; Ulrike Wagner-Rau: *Auf der Schwelle. Das Pfarramt im Prozess kirchlichen Wandels*, Stuttgart: Kohlhammer 2009, S. 15–16. Fechtner kombiniert diese beiden Metaphern. Siehe: Kristian Fechtner: «Zeitgenossenschaft der Kirche. Herausforderungen und Chancen für christliche Gemeinden unserer Zeit», in: *Internationale kirchliche Zeitschrift* 90 (2000), S. 217–230.

57 Vgl. U. Pohl-Patalong: *Kirche bei neuen Gelegenheiten*, S. 204.

58 Vgl. ebd., S. 200.

59 Der Begriff wird auch von Sundermeier verwendet. Vgl. T. Sundermeier: *Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz*, S. 65.

Kompetenzen ausgestattet. Damit zeigt Teilgabe spannungsvolle menschliche Beziehungen. Die Gabe ist gebunden an das Wertesystem des Kontextes.⁶⁰

Das Konzept *Kirche bei neuen Gelegenheiten* weist auch darauf hin, dass der zeitliche Horizont ungewiss ist. Menschen gehen weiter oder kommen über längere Zeiträume nicht mehr, wenn sie das Angebot nicht mehr benötigen oder sinnvoll in ihr Leben integrieren können. Somit ist diese Form der Kirche auch eine Durchgangsstation, ein Stück vorübergehender Heimat auf einem Weg.⁶¹ Kirche ist nach diesem Verständnis als prekär zu verstehen, weil sie durchlässig ist, offene Ränder hat, weil sie (teil-)gibt, ohne zu wissen, ob das Beziehungsangebot angenommen wird. Die Gabe ist mit Barclays Worten unbedingt, aber nicht bedingungslos.⁶²

Eine gaben-theoretisch reflektierte und prekariätssensible Ekklesiologie, die, wie ich vorschlage, den Begriff des Teilnehmens wesentlich miteinbezieht, lässt sich auch prozess-theologisch einordnen. Hier liegt zuerst die Vorstellung zugrunde, dass Leben miteinander verbunden ist und in einem ständigen Prozess des Werdens steht. Dieser umfasst einen ewigen Austausch von Materie, und das Erscheinen als singuläre Person in diesem Gewebe ist die Partizipation am Leben.⁶³ In dieser liegt die Unbedingtheit und zugleich die Bedingtheit der Konvivialität.

Die Inkarnation bezieht sich demgemäss auf die Fleischwerdung Gottes nicht nur einmalig in Jesus Christus, sondern in allem Fleisch, ohne sich darin zu erschöpfen: «A deity who is <through all and in all> (Eph. 4:6) is pretty much by definition pan-carnate. But no doubt with such differences of reception, of intensity, of mattering, as to break up any simple God-world One.»⁶⁴ Die Einheit von Fleisch solle gemäss Catherine Keller keine Gleichgültigkeit gegenüber dem verstrickten, vulnerablen Lebewesen implizieren.⁶⁵ Der Austausch von Gaben ist in diesem Zusammenhang als eine Form der Partizipation in der *intercarnation* zu verstehen:

60 Vgl. M. Nüchtern: *Kirche bei Gelegenheit*, S. 563.

61 Vgl. U. Pohl-Patalong: *Kirche bei neuen Gelegenheiten*, S. 198–199 Für eine empirische Studie zu solchen fragilen Begriffen von «Heimat» im Kontext kirchlicher Angebote mit geflüchteten Menschen in Basel siehe: K. Kunz: *Contested Home*.

62 Vgl. J. M. G. Barclay: *Paul and the Gift*, S. 562–563.

63 Catherine Keller: *Intercarnations. Exercises in Theological Possibility*, New York, NY: Fordham University Press 2017, S. 1.

64 Ebd., S. 2–3.

65 Vgl. ebd.

«Attention to the difference of the receiver, and so to the difference that might therefore be made by the gift, makes the gift a gift. But the difference made, in surprise, enjoyment, and use, *is* the return. This love that shines or rains on just and unjust alike—across, in other words, the most radical difference—would not signify *indifference* to whether the unjust remain unjust. It continues to shine, no matter how dense the cloud cover. This counter-apocalyptic care, beyond judgement, beyond resentment, always comes again. What it can offer—which is to say, what can be received— may, however, be sorely diminished. And still the rays come. Actualizing this radiance we too radiate. In *eros* we rightly *desire* the reciprocity but in *agape* may not count on it.»⁶⁶

Damit partizipiert die (ideale) Kirche, indem sie gibt und nimmt, erwartet, aber nicht verrechnet, in Gott als Raum der Möglichkeit. Ich schliesse mit folgendem Dreiklang, den ich unter dem Stichwort *unbedingte Konvivialität* in einem Memo anlässlich meines Feldausstiegs festgehalten habe: «Hier ist alles gratis, nichts umsonst, ohne Warum.»

66 Ebd., S. 30, Herv. im Original.

Literatur

- Abate, Mark (Hg.): *Convivencia and Medieval Spain. Essays in Honor of Thomas F. Glick* (= *Mediterranean perspectives*), Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan 2019.
- Achermann, Christin/Chimienti, Milena/Stants, Fabienne: *Migration, Prekarität und Gesundheit. Ressourcen und Risiken von vorläufig Aufgenommenen und Sans-Papiers in Genf und Zürich* (= *SMF-Studien*, Band 41), Neuchâtel: SFM Swiss Forum for Migration and Population Studies 2006.
- Adloff, Frank: «Practices of Conviviality and the Social Political Theory of Convivialism», (= *Mecila Working Paper Series*, Nr. 3), São Paulo 2018.
- : *Politik der Gabe. Für ein anderes Zusammenleben* (= *Nautilus Flugschrift*), Hamburg: Edition Nautilus 2018.
- Ahrens, Theodor: «Vom Charme der Gabe», in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 103 (2006), S. 568–594.
- : *Vom Charme der Gabe. Theologie interkulturell*, Frankfurt am Main: Lembeck 2008.
- Albert, Anika C.: *Helfen als Gabe und Gegenseitigkeit. Perspektiven einer Theologie des Helfens im interdisziplinären Diskurs* (= *Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg*, Band 42), Heidelberg: Winter 2010.
- Albisser, Judith/Bünker, Arnd (Hg.): *Kirchen in Bewegung. Christliche Migrationsgemeinden in der Schweiz*, St. Gallen: Edition spi 2016.
- Alferi, Thomas: «Von der Offenbarungsfrage zu Marions Phänomenologie der Gabe», in: Michael Gabel/Hans Joas (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*, Freiburg: Alber 2007, S. 210–233.
- Alphandéry, Claude/et. al.: *Manifeste convivialiste. Déclaration d'interdépendance*, Lormont 2013.

- Amacker, Michèle: «Precare. Prekarität im Lebenszusammenhang. Die zwei Gesichter der Care-Prekarität», in: *Ethik und Gesellschaft* (2014), S. 1–28.
- Amelina, Anna: «Knowledge production for whom? Doing migrations, colonialities and standpoints in non-hegemonic migration research», in: *Ethnic and Racial Studies*, 45/13 (2022), S. 2393–2415.
- Ammerman, Nancy: «The Challenges of Pluralism. Locating Religion in a World of Diversity», in: *Social Compass* 57 (2010), S. 154–167.
- Anderson, Benedict R. O.: *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, London, New York: Verso 2016.
- Anderson, Leon: «Analytic Autoethnography», in: *Journal of Contemporary Ethnography* 35 (2006), S. 373–395.
- Arens, Edmund/Baumann, Martin/Liedhegener, Antonius et al. (Hg.): *Integration durch Religion? Geschichtliche Befunde, gesellschaftliche Analysen, rechtliche Perspektiven (= Religion – Wirtschaft – Politik, Band 10)*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG 2015.
- Arens, Edmund/Zerfaß, Rolf (Hg.): *Erzählter Glaube, erzählende Kirche (= Quaestiones disputatae, Band 116)*, Freiburg im Breisgau: Herder 1988.
- Arteaga, William de: «Glenn Clark's Camps Furthest Out. The Schoolhouse of the Charismatic Renewal», in: *Pneuma* 25 (2003), S. 265–288.
- Ayata, Bilgin/Harders, Cilja/Özkaya, Derya/Wahba, Dina: «Interviews as Situated Affective Encounters. A Relational and Processual Approach for Empirical Research on Affect, Emotion and Politics», in: Antje Kahl (Hg.), *Analyzing Affective Societies. Methods and Methodologies*, Abingdon Oxon, New York NY: Routledge 2019, S. 63–77.
- Backus, Ad/Gorter, Durk/Knapp, Karlfried/Schjerve-Rindler, Rosita/Swanenberg, Jos/Thije, Jan D. ten/Vetter, Eva: «Inclusive Multilingualism. Concept, Modes and Implications», in: *European Journal of Applied Linguistics* 1 (2013), S. 179–215.
- Barclay, John M. G.: *Paul and the Gift*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company 2015.
- Barnsley, Jennie: «Grounded Theology. Adopting and Adapting Qualitative Research Methods for Feminist Theological Enquiry», in: *Feminist Theology* 24 (2016), S. 109–124.
- Baumann, Martin: «Religion als Ressource und Konfliktpotential in Europa. Analytische Perspektiven auf Immigration, Gemeinschaft und Gesellschaft», in: Regina Polak/Wolfram Reiss (Hg.), *Religion im Wandel. Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration – Inter-*

- disziplinäre Perspektiven, Göttingen: V & R Unipress, Vienna University Press 2015, S. 49–74.
- Becker, Anna: Identity, Power, and Prestige in Switzerland's Multilingual Education (= Pädagogik), Bielefeld: transcript Verlag 2023.
- Bernhardt, Reinhold (Hg.): Klassiker der Religionstheologie im 19. und 20. Jahrhundert. Historische Studien als Impulsgeber für die heutige Reflexion (= Beiträge zu einer Theologie der Religionen, Band 20), Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2020.
- Beyer, Manuela/Küster, Anna-Sophia: «Zur affektiven Dynamik in Interviews mit Sexarbeitenden», in: Sozialer Sinn 23 (2022), S. 17–47.
- Bhabha, Homi K.: The Location of Culture (= Routledge classics), London, New York, London: Routledge; Taylor & Francis 1994.
- Bieler, Andrea: Gottesdienst interkulturell. Predigen und Gottesdienst feiern im Zwischenraum (= Christentum heute), Stuttgart: W. Kohlhammer 2008.
- : Verletzliches Leben. Horizonte einer Theologie der Seelsorge (= Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie, v. 90), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017.
- : «Conviviality in Contexts of Religious Plurality», in: Andrea Bieler/Claudia Hoffmann/Lisa Ketges (Hg.), Conviviality in Contexts of Religious Plurality. Theoretical and Heuristic Deliberations, Bielefeld: transcript Verlag 2025, S. 23–45.
- : «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. Theoretical and Heuristic Deliberations, Bielefeld: transcript Verlag 2025, S. 171–45.
- Bieler, Andrea/Hoffmann, Claudia/Ketges, Lisa (Hg.): Conviviality in Contexts of Religious Plurality. Theoretical and Heuristic Deliberations, Bielefeld: transcript Verlag 2025.
- Bieler, Andrea/Schottroff, Luise: Das Abendmahl. Essen, um zu leben, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007.
- Bils, Sandra/Dietz, Thorsten/Faix, Tobias et al. (Hg.): Transformative Homiletik. Jenseits der Kanzel. (M)achtsam predigen in einer sich verändernden Welt (= Interdisziplinäre Studien zur Transformation, Volume 3), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft GmbH 2023.
- Bleisch, Barbara/Renz, Ursula: «Einleitung», in: Ursula Renz/Barbara Bleisch (Hg.), Zu wenig. Dimensionen der Armut, Zürich: Seismo-Verl. 2007, S. 7–18.

- Bock, Cornelia F.: *Language, Religion and Identity. Illustrated by an African-German Church Service* (in press).
- Boesel, Chris: «The Apophysis of Divine Freedom. Saving «the Name» and the Neighbor from Human Mastery», in: Chris Boesel/Catherine Keller (Hg.), *Apophatic Bodies. Negative Theology, Incarnation, and Relationality*, New York: Fordham University Press 2010, S. 307–328.
- Boll, Tobias: *Autopornografie. Eine Autoethnografie mediatisierter Körper* (= *Qualitative Soziologie*, Band 25), De Gruyter 2017.
- : «Meet «Me» in the Field(-Notes). The Selves and Self-Relations of Autoethnography», in: *Qualitative Inquiry* 30 (2024), S. 674–683.
- Bourdieu, Pierre: *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns* (= Edition Suhrkamp, 1985 = N.F., 985), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.
- Breuer, Franz/Muckel, Petra/Dieris, Barbara: *Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis*, Wiesbaden: Springer 2019.
- Brillat-Savarin, Jean A.: *Physiologie du goût. Ou Méditations de gastronomie transcendante – Tome I*, Cork: Primento Digital Publishing 2015.
- Buchard, Emmanuelle: «Ein Leben gemäss evangelisch-freikirchlichen Normen und Werten», in: Jörg Stolz/Olivier Favre/Caroline Gachet et al. (Hg.), *Phänomen Freikirchen. Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus*, Zürich: Pano-Verlag 2014, S. 79–107.
- : «In evangelisch-freikirchlicher Gemeinschaft leben», in: Jörg Stolz/Olivier Favre/Caroline Gachet et al. (Hg.), *Phänomen Freikirchen. Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus*, Zürich: Pano-Verlag 2014, S. 109–138.
- Bundesamt für Statistik: *Sprachen*, <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/sprachen-religionen/sprachen.html> vom 04.12.2024.
- Burkhardt, Friedemann: «Interkultureller Gemeindeaufbau – gesellschafts-politischer Opportunismus, kirchlicher Modetrend oder Auftrag Jesu? Überlegungen nach 15 Jahren Gemeindeentwicklung im urbanen Kontext und Implikationen für eine Oikodomik als interkultureller Gemeindeaufbau», in: *Theologie für die Praxis* 41 (2015), S. 48–61.
- : *Modelle interkultureller Kirchen- und Gemeindeentwicklung* (= Band 7), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG 2018.
- : «Aspekte einer migrationssensiblen Kirchentheorie», in: *Praktische Theologie* 54 (2019), S. 235–242.
- Butler, Judith: «Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation», in: *The Journal of Speculative Philosophy* 26 (2012), S. 134–151.

- Caillé, Alain: «Die doppelte Unbegreiflichkeit der reinen Gabe», in: Frank Adloff/Steffen Mau (Hg.), *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität*, Frankfurt, New York: Campus Verlag 2005, S. 157–184.
- : *Das Paradigma der Gabe. Eine sozialtheoretische Ausweitung* (= Sozialtheorie), Bielefeld: transcript Verlag 2022.
- Caillé, Alain/Adloff, Frank: *Anthropologie der Gabe* (= Theorie und Gesellschaft, Band 65), Frankfurt am Main: Campus-Verl. 2008.
- Campbell, Iain: *Our Last Supper*, <https://www.idcampbell.com/gallery/our-last-supper/> vom 04.12.2024.
- Cangia, Flavia: «Precarity, Imagination, and the Mobile Life of the ‹Trailing Spouse›», in: *Ethos* 46 (2018), S. 8–26.
- Chambers, Thomas: «Performed Conviviality. Space, Bordering, and Silence in the City», in: *Modern Asian Studies* 53 (2019), S. 776–799.
- Choi, Woosung C.: *Preaching to Multiethnic Congregation. Positive Marginality as a Homiletical Paradigm* (= American university studies Theology and religion), New York, NY: Lang 2015.
- Clark, Glenn: *Im Glauben begegnen. Einander ermutigen zum Leben aus Gottes Kraft*, Zürich: Gotthelf Verlag 1982.
- : *A Man's Reach. The Autobiography of Glenn Clark*, Chicago: Braunfell Books 2022.
- : *The Soul's Sincere Desire*, Chicago: Braunfell Books 2023.
- Clarke, Adele E.: «Situational Analyses. Grounded Theory Mapping After the Postmodern Turn», in: *Symbolic Interaction* 26 (2003), S. 553–576.
- Clarke, Adele E./Frieze, Carrie/Washburn, Rachel: *Situational Analysis. Grounded Theory After the Interpretive Turn*, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC, Melbourne: SAGE 2018.
- Clement, Wallace/Mathieu, Sophie/Prus, Steven/Uckardesler, Emre: «Precarious Lives in the new Economy. Comparative Intersectional Analysis», in: Leah F. Vosko/Martha. MacDonald/Iain Campbell (Hg.), *Gender and the Contours of Precarious Employment*, London, New York: Routledge 2009, S. 240–255.
- Clifford, James/Marcus, George E.: *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, Berkeley, Calif: University of California Press 2010, 1986.
- Conviviality in Motion*, <https://theologie.unibas.ch/de/projekt-conviviality-in-motion/> vom 07.12.2024.
- Costa, Sérgio: «The Neglected Nexus between Conviviality and Inequality» (= Mecila Working Paper Series, Nr. 17) São Paulo 2019.

- Dalferth, Ingolf U.: «Mere Passive. Die Passivität der Gabe bei Luther», in: Bo K. Holm/Peter Widmann (Hg.), *Word – Gift – Being. Justification – Economy – Ontology*, Tübingen: Mohr Siebeck 2009, S. 43–71.
- : *Umsonst. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011.
- Derrida, Jacques: *Donner le temps. La fausse monnaie*, Paris 1991.
- : *Falschgeld. Zeit geben I*, München: Fink 1993.
- : *Von der Gastfreundschaft (= Passagen Forum)*, Wien: Passagen Verlag 2001.
- Die konvivialistische Internationale: Das zweite konvivialistische Manifest. Für eine post-neoliberale Welt*, Bielefeld: transcript Verlag 2020.
- Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache: prekär*, <https://www.dwds.de/wb/prek%C3%A4r> vom 15.08.2024.
- Dinkelaker, Jörg (Hg.): *Differenz – Übersetzung – Teilhabe. Konzeptionelle und empirische Explorationen*, Bielefeld: transcript Verlag 2023.
- : «Teilhabe durch Übersetzung? Zur Einleitung», in: Jörg Dinkelaker (Hg.), *Differenz – Übersetzung – Teilhabe. Konzeptionelle und empirische Explorationen*, Bielefeld: transcript Verlag 2023, S. 9–24.
- Dirim, İnci/Mecheril, Paul: «Warum nicht jede Sprache in aller Munde sein darf? Formelle und informelle Sprachregelungen als Bewahrung von Zugehörigkeitsordnungen», in: Karim Fereidooni/Meral El (Hg.), *Rassismuskritik und Widerstandsformen*, Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden 2017, S. 447–462.
- : *Heterogenität, Sprache(n), Bildung. Eine differenz- und diskriminierungstheoretische Einführung (= utb-studi-e-book, Band 4443)*, Bad Heilbrunn: Verlag Julius Klinkhardt 2018.
- Dümling, Bianca: *Migrationskirchen in Deutschland. Orte der Integration*, Frankfurt am Main: Lembeck 2011.
- Ebach, Jürgen: «Der Kampf am Jabboq. Genesis 32,23–33. Eine Geschichte voller Verdrehungen», in: Jürgen Ebach/Hans-Martin Gutmann/Magdalene L. Frettlöh et al. (Hg.), «Leget Anmut in das Geben». *Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie*, Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus 2001, S. 13–43.
- Ebert, Helmut: «Sprachspiel der Verkündigung.», in: Alexander Lasch/Wolf-Andreas Liebert (Hg.), *Handbuch Sprache und Religion*, Berlin, Boston: De Gruyter 2017, S. 312–337.
- Ekué, Amélé A.-A.: «Given for Us», in: *The Ecumenical Review* 74 (2022), S. 284–294.

- Engemann, Wilfried: «Theologische Kompetenz und die Attraktivität der Kirche. Anmerkungen zu Jan Hermelinks Thesen zur «kirchlichen Effizienz», in: Konrad Merzyn/Ricarda Schnelle/Christian Stäblein (Hg.), *Reflektierte Kirche. Beiträge zur Kirchentheorie*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018, S. 303–320.
- Erdur, Onur: *Schule des Südens. Die kolonialen Wurzeln der französischen Theorie*, Berlin: Matthes & Seitz Berlin 2024.
- Eßlinger, Eva (Hg.): *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Band 1971)*, Berlin: Suhrkamp 2010.
- Eugster-Schaetzle, Tabea Rebekka: «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. Theoretical and Heuristic Deliberations*, Bielefeld: transcript Verlag 2025, S. 287–305.
- Eugster-Schaetzle, Tabea Rebekka; Ghiretti, Luca, Ketges, Lisa; Meyer, Esther Maria; Weber Rahel: «Affektivität in der empirischen Theologie und Religionsforschung», in: *Theologische Zeitschrift* 79/3 (2023), S. 195–236.
- Evangelisch-reformierte Kirche Basel-Stadt: *Kirchliche Volksabstimmung vom 27./30. April 2023 betreffend Totalrevision der Verfassung der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Basel-Stadt*, <https://www.erk-bs.ch/bericht/5364> vom 30.11.2024.
- Ewell, Samuel E.: *Faith seeking conviviality. Reflections on Ivan Illich, Christian Mission, and the Promise of Life Together*, Eugene, Oregon: Cascade Books 2020.
- Fanon, Frantz: *Schwarze Haut, weiße Masken*, Frankfurt am Main: Syndikat 1980.
- Fassin, Didier: *Humanitarian reason. A moral history of the present times*, Berkeley: University of California Press 2012.
- Favre, Olivier: ««Wiedergeboren werden»», in: Jörg Stolz/Olivier Favre/Caroline Gachet et al. (Hg.), *Phänomen Freikirchen. Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus*, Zürich: Pano-Verlag 2014, S. 61–78.
- Fechtner, Kristian: «Zeitgenossenschaft der Kirche. Herausforderungen und Chancen für christliche Gemeinden unserer Zeit», in: *Internationale kirchliche Zeitschrift* 90 (2000), S. 217–230.
- Fechtner, Kristian/Hermelink, Jan et al.: «Fresh Expressions of Church – auf Deutsch?», in: *Praktische Theologie Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur* (2018).

- Fleischmann, Larissa/Steinhilper, Elias: «The Myth of Apolitical Volunteering for Refugees: German Welcome Culture and a New Dispositif of Helping», in: *Social Inclusion* 5 (2017), S. 17–27.
- Foppa, Simon: *Katholische Migrantengemeinden. Wie sie Ressourcen mobilisieren und Handlungsspielräume schaffen. Eine empirische Studie anhand zweier englischsprachiger Communitys*, St. Gallen: Edition spi 2015.
- Frei, Daniel: *Die Pädagogik der Bekehrung. Sozialisation in chilenischen Pfingstkirchen* (= *Kirchen in der Weltgesellschaft*, Band 8), Wien, Zürich, Berlin, Münster: LIT 2011.
- Freire, Paulo: *Pedagogía del oprimido*, Santiago de Chile 1970.
- Frettlöh, Magdalene L.: «Der Charme der gerechten Gabe. Motive einer Theologie und Ethik der Gabe am Beispiel der paulinischen Kollekte für Jerusalem», in: Jürgen Ebach/Hans-Martin Gutmann/Magdalene L. Frettlöh et al. (Hg.), «Leget Anmut in das Geben». *Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie*, Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus 2001, S. 105–161.
- Fürst, Klaus: «Vorwort», in: Glenn Clark, *Im Glauben begegnen. Einander ermutigen zum Leben aus Gottes Kraft*, Zürich: Gotthelf Verlag 1982, S. 5–6.
- Gafaranga, Joseph: «Code-Switching as a Conversational Strategy», in: Li Wei (Hg.), *Handbook of Multilingualism and Multilingual Communication*, s.l.: Mouton de Gruyter 2008, S. 279–313.
- García, Ofelia/Wei, Li: *Translanguaging. Language. Bilingualism and Education* (= *Palgrave Pivot*), Basingstoke, Hampshire, New York: Palgrave Macmillan 2014.
- Gashi, Hilmi/Gruber, Johannes/Bühlmann, Regula: *Teilhabe statt Prekarität. Ein Dossier der SGB-Migrationskommission* (= Band 155), SGB-Migrationskommission 2023.
- Gebhard, Dörte: «Du bist mir nicht egal», in: *Jahrbuch Diakonie Schweiz* 3 (2019), S. 45–59.
- Giannoutsou, Margarita Z.: *Kirchendolmetschen – Interpretieren oder Transformieren?* (= *TRANSÜD. Arbeiten zur Theorie und Praxis des Übersetzens und Dolmetschens*, Band 65), Berlin: Frank & Timme 2014.
- Gilligan, Carol: *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge: Harvard University Press 1983.
- Godelier, Maurice: *Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte* (= C. H. Beck Kulturwissenschaft), München: Verlag C. H. Beck 1999.
- Gouldner, Alvin W.: «The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement», in: *American Sociological Review* 25 (1960), S. 161–178.

- Gräb, Wilhelm: *Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998.
- Grethlein, Christian: *Kirchentheorie. Kommunikation des Evangeliums im Kontext* (= De Gruyter Studium), Berlin: De Gruyter 2018.
- Grözinger, Albrecht: *Die Sprache des Menschen. Ein Handbuch. Grundwissen für Theologinnen und Theologen*, München: Kaiser 1991.
- : «Kirche in Basel als Exemplum urbaner Religiosität», in: Albrecht Grözinger/Georg Pfleiderer/Georg Vischer (Hg.), *Protestantische Kirche und moderne Gesellschaft. Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie in der Neuzeit*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2003, S. 11–14.
- : «Kirche in Zeiten der Postvolkskirchlichkeit», in: Sonja Beckmayer/Christian Mulia (Hg.), *Volkskirche in postsäkularer Zeit. Erkundungsgänge und theologische Perspektiven*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2021, S. 373–384.
- : «Kirche in Zeiten der Postvolkskirchlichkeit», in: Sonja Beckmayer/Christian Mulia (Hg.), *Volkskirche in postsäkularer Zeit. Erkundungsgänge und theologische Perspektiven*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2021, S. 375–384.
- Gutmann, Hans-Martin: *Über Liebe und Herrschaft. Luthers Verständnis von Intimität und Autorität im Kontext des Zivilisationsprozesses* (= Göttinger theologische Arbeiten, Band 47), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1991.
- : «Der gute und der schlechte Tausch. Das Heilige und das Geld – gegensätzliche ökonomische Beziehungen», in: Jürgen Ebach/Hans-Martin Gutmann/Magdalene L. Frettlöh et al. (Hg.), «*Leget Anmut in das Geben*». Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie, Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus 2001, S. 162–225.
- : «Geben ist seliger denn Nehmen. Großzügigkeit als Habitus und Resource», in: Veronika Hoffmann/Ulrike Link-Wieczorek/Christof Mandry (Hg.), *Die Gabe. Zum Stand der interdisziplinären Diskussion*, Baden-Baden: Verlag Karl Alber 2017, S. 165–178.
- Hamann, Ulrike/Karakayali, Serhat: «*Practicing Willkommenskultur: Migration and Solidarity in Germany*», in: *Intersections* 2 (2016), S. 69–86.
- Häneke, Florence/Bieler, Andrea: «*Interkulturelle Öffnung evangelischer Gemeinden. Ökumenische Schlaglichter*», in: *Pastoraltheologie* 106 (2017), S. 87–99.

- Hauschildt, Eberhard: «Zwei Kirchenfamilien im Protestantismus», in: *Pastoraltheologie* 105 (2016), S. 333–357.
- Haußmann, Annette/Hoffmann, Christine W. (Hg.): *Miteinander füreinander sorgen. Sorgende Gemeinschaften als Aufgabe von Seelsorge und Diakonie* (= *Praktische Theologie heute*, Band 202), Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2024.
- Heil, Tilmann: «Conviviality. (Re-)Negotiating Minimal Consensus», in: Steven Vertovec (Hg.), *Routledge International Handbook of Diversity Studies*, London: Routledge, S. 317–324.
- : *Conviviality On The Brink* (= *Mecila Working Paper Series*, Nr. 14), São Paulo 2019.
- Heintz, Bettina: «Kategoriale Ungleichheit und die Anerkennung von Differenz», in: Stefan Hirschauer (Hg.), *Un/doing Differences. Praktiken der Humandifferenzierung*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2017, S. 79–115.
- Hendriks, Jan: *Gemeinde als Herberge. Kirche im 21. Jahrhundert. Eine konkrete Utopie*, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus 2001.
- Hermelink, Jan: «Wie hat die Kirche Erfolg? Ökonomische, seelsorgliche, systemische und liturgische Perspektiven», in: *Wege zum Menschen* 56 (2004), S. 38–54.
- : «Engagierte Diskretion. Überlegungen zur Entwicklungsdynamik volkskirchlicher Zugehörigkeit», in: Sonja Beckmayer/Christian Mulia (Hg.), *Volkskirche in postsäkularer Zeit. Erkundungsgänge und theologische Perspektiven*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2021, S. 385–397.
- Hirsch, Alfred (Hg.): *Übersetzung und Dekonstruktion* (= *Edition Suhrkamp*, 1897 = N.F. 897 *Aesthetica*), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997.
- Hoffmann, Claudia: *Migration und Kirche. Interkulturelle Lernfelder und Fallbeispiele aus der Schweiz*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2021.
- : ««Ist in Ordnung, wenn der Pastor mit mir zusammenkommt, um mich zum Christentum zu bekehren, wunderbar.». Mission in interreligiösen Kontaktzonen», in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 109 (2025).
- Hoffmann, Veronika: «Einleitung», in: Veronika Hoffmann (Hg.), *Die Gabe. Ein «Urwort» der Theologie?*, Frankfurt am Main: Lembeck 2009, S. 7–13.
- : «Rück-Gabe? Weiter-Gabe? Gott in unseren Gabeverhältnissen. Gott in unseren Gabeverhältnissen», in: Veronika Hoffmann (Hg.), *Die Gabe. Ein «Urwort» der Theologie?*, Frankfurt am Main: Lembeck 2009, S. 145–163.

- : Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe, Freiburg, Basel, Wien: Herder 2013.
- Hofmann, Urs: Innenansichten eines Niedergangs. Das protestantische Milieu in Basel von 1920 bis 1970, Basel 2012.
- Hofstetter, Simon: Gemeinsam Sorge tragen. Das Potenzial der Diakonie für sorgende Gemeinschaften, Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich 2021.
- Holm, Bo K.: «Der fröhliche Verkehr. Rechtfertigungslehre als Gabe-Theologie», in: Veronika Hoffmann (Hg.), Die Gabe. Ein «Urwort» der Theologie?, Frankfurt am Main: Lembeck 2009, S. 33–53.
- : «Positive Ökonomie als Promissio», in: Veronika Hoffmann/Ulrike Link-Wieczorek/Christof Mandry (Hg.), Die Gabe. Zum Stand der interdisziplinären Diskussion, Baden-Baden: Verlag Karl Alber 2017, S. 141–162.
- Holm, Bo K./Widmann, Peter: «Word – Gift – Being. Introduction», in: Bo K. Holm/Peter Widmann (Hg.), Word – Gift – Being. Justification – Economy – Ontology, Tübingen: Mohr Siebeck 2009, S. 1–16.
- <https://bseite.info/groups/sur3-tu?lang=de> vom 3. September 2024.
- https://www.cevizuerich.ch/angebote/spiritualitaet/mut_zur_gemeinde vom 15.10.2024.
- Huber, Wolfgang: «Vorwort», in: Benjamin Simon/Henning Wrogemann/Theo Sundermeier (Hg.), Konviviale Theologie. Festgabe für Theo Sundermeier zum 70. Geburtstag, Frankfurt am Main: Lembeck 2005, S. 11–12.
- Illich, Ivan: Almosen und Folter. Verfehelter Fortschritt in Lateinamerika, München: Kösel 1970.
- : Celebration of Awareness. A Call for Institutional Revolution (= Penguin Education), Harmondsworth: Penguin Books 1973.
- : Tools for Conviviality (= World perspectives. Vol. 47), New York 1973.
- : Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik, Hamburg 1975.
- inforel, <https://www.inforel.ch/wissen/religionsgemeinschaften/new-covenant-fellowship> vom 22.11.2024.
- : Religionsgemeinschaften in Basel, <https://www.inforel.ch/wissen/religionsgemeinschaften> vom 14.11.2024.
- Internationale Convivialiste: Second manifeste convivialiste. Pour un monde post-néolibéral (= Questions de société), Arles: Actes Sud 2020.
- Jansen, Mechteld: Inter Related Stories. Intercultural Pastoral Theology (= ContactZone, Band 11), Wien: LIT 2011.
- Jelinek-Menke, Ramona: Religion und Disability. Behinderung und Befähigung in religiösen Kontexten. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung, Bielefeld: transcript Verlag 2021.

- : «Dis/abling Religion», in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 30 (2022), S. 300–320.
- Jesus Film Project, <https://www.jesusfilm.org/> vom 06.09.2024.
- Joas, Hans: «Die Logik der Gabe und das Postulat der Menschenwürde», in: Michael Gabel/Hans Joas (Hg.), Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion, Freiburg: Alber 2007, S. 143–158.
- : «Einleitung. Von der Ursprünglichkeit der Gabe», in: Michael Gabel/Hans Joas (Hg.), Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion, Freiburg: Alber 2007, S. 7–14.
- Kalbermatter, Jacqueline: Bleiberecht in der Gastro-Küche. Migrationspolitische Regulierungen und Arbeitsverhältnisse von Geflüchteten mit unsicherem Aufenthaltsstatus (= Differenzen), Seismo Verlag AG 2020.
- Kanton Basel-Stadt, <https://www.bs.ch/regierungsrat/staatskanzlei/politische-rechte/wahlen-und-abstimmungen/wahl-und-abstimmungsergebnisse-archiv/abstimmungsergebnisse-2025-2021> vom 15.01.2026.
- Keller, Catherine: Intercarnations. Exercises in Theological Possibility, New York, NY: Fordham University Press 2017.
- Kim-Cragg, HyeRan/Burns, Stephen: «Liturgy in Migration and Migrants in Liturgy.», in: Susanna Snyder/Joshua Ralston/Agnes M. Brazal (Hg.), Church in an Age of Global Migration, New York: Palgrave Macmillan US 2016, S. 113–130.
- Klein, Stephanie: «Empirische Theologische Forschung im Spannungsfeld von Humanwissenschaften, Theologie und Kirche», in: Tabitha Walther/Claudia Hoffmann/Andreas Heuser (Hg.), Erfassen – Deuten – Urteilen. Empirische Zugänge zur Religionsforschung, Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich 2013, S. 41–48.
- Klippel, Friederike: «Geschichte des Fremdsprachenunterrichts in Europa und darüber hinaus in der Welt», in: Csaba Földes/Thorsten Roelcke (Hg.), Handbuch Mehrsprachigkeit, De Gruyter 2022, S. 193–215.
- Knobloch, Ulrike/Theobald, Hildegard/Dengler, Corinna et al. (Hg.): Caring Societies – Sorgende Gesellschaften. Neue Abhängigkeiten oder mehr Gerechtigkeit? (= Arbeitsgesellschaft im Wandel), Weinheim, Basel: Beltz Juventa 2022.
- Kuhn, Thomas K.: «Diakonie im Schatten des Chiasmus. Christian Heinrich Zeller (1779–1860) in Beuggen», in: Thomas K. Kuhn (Hg.), Das «Fromme Basel». Religion in einer Stadt des 19. Jahrhunderts, Basel: Schwabe 2002, S. 93–110.

- : «Geleitwort», in: Thomas K. Kuhn (Hg.), *Das <Fromme Basel>. Religion in einer Stadt des 19. Jahrhunderts*, Basel: Schwabe 2002, S. 8–9.
- Kuhn, Thomas K./Sallmann, Martin: «Vorwort», in: Thomas K. Kuhn (Hg.), *Das <Fromme Basel>. Religion in einer Stadt des 19. Jahrhunderts*, Basel: Schwabe 2002, S. 7–8.
- Kunz, Katherine: «Home as Place and Agency. Asylum-Seekers' Perspectives and Church Practices» (2022), S. 62–84.
- : *Contested Home. Asylum-seeking in Switzerland and the Politics of Belonging, Place, and Religion*, Bielefeld: transcript Verlag 2025.
- Kunz, Ralph: «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, S. 21–64.
- : «Die neue Volkskirche. Was nach der Spätzeit kommt», in: Sonja Beckmayer/Christian Mulia (Hg.), *Volkskirche in postsäkularer Zeit. Erkundungsgänge und theologische Perspektiven*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2021, S. 425–441.
- : «Why are Folk Churches Afraid of Mission?», in: Ralph Kunz/Henning Wrogemann (Hg.), *Mission in Crisis. The Church's Unfinished Homework*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2024, S. 17–42.
- Kunz, Ralph/Schlag, Thomas (Hg.): *Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014.
- Kunz, Ralph/Wrogemann, Henning (Hg.): *Mission in Crisis. The Church's Unfinished Homework*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2024.
- Lange, Ernst: *Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart*, Stuttgart: Verlagsgemeinschaft Burckhardt- und Kreuz-Verl. 1965.
- Lartey, Emmanuel Y.: *In Living Colour. An Intercultural Approach to Pastoral Care and Counselling*, London: Cassell 2003.
- Lienemann-Perrin, Christine: «Einführung», in: Christine Lienemann-Perrin/Wolfgang Lienemann (Hg.), *Religiöse Grenzüberschreitungen. Crossing religious borders. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel*, Wiesbaden: Harrassowitz 2012, S. 3–37.
- Linke, Angelika: «Wer ist <arm>? Soziale Kategorisierungen im Medium der Sprache», in: Ursula Renz/Barbara Bleisch (Hg.), *Zu wenig. Dimensionen der Armut*, Zürich: Seismo-Verl. 2007, S. 19–41.

- : «Sprachreflexion und Menschenbild. Entwürfe zum Verhältnis von Sprachlichkeit und Sozialität», in: Ludwig M. Eichinger (Hg.), *Sprachwissenschaft im Fokus. Positionsbestimmungen und Perspektiven*, Berlin/München/Boston: De Gruyter 2015, S. 9–42.
- Maan, Ajit K.: *Internarrative identity*, Lanham, New York, Oxford: University Press of America 1999.
- Mäder, Ueli: *Subsidiarität und Solidarität (= Social strategies, Band 30)*, Bern, Berlin, Frankfurt am Main, Wien: Lang 2000.
- Makoni, Sinfree/Pennycook, Alastair (Hg.): *Disinventing and reconstituting languages (= Bilingual education and bilingualism, Band 62)*, Clevedon u. a.: Multilingual Matters 2007.
- Mang, Thawm: «Sonntagszimmer und Mitenand-Gottesdienst», in: *Praktische Theologie Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur* 53 (2018), S. 21–23.
- Marchart, Oliver: *Die Prekarisierungsgesellschaft. Prekäre Proteste. Politik und Ökonomie im Zeichen der Prekarisierung*, Bielefeld: transcript Verlag 2013.
- Marchart, Oliver (Hg.): *Facetten der Prekarisierungsgesellschaft. Prekäre Verhältnisse. Sozialwissenschaftliche Perspektiven auf die Prekarisierung von Arbeit und Leben (= Gesellschaft der Unterschiede, v.9)*, Bielefeld: transcript Verlag 2013.
- Marion, Jean-Luc: *Dieu sans l'être (= Quadriga, Band 129)*, Paris: Presses Univ. de France 2002.
- : «Aspekte der Religionsphänomenologie. Grund, Horizont und Offenbarung», in: Michael Gabel/Hans Joas (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*, Freiburg: Alber 2007, S. 15–36.
- Masé, Aline: «Bericht über die soziale und wirtschaftliche Entwicklung in der Schweiz 2020/2021», in: Manuela Specker (Hg.), *Frauenarmut*, Luzern: Caritas-Verlag 2022, S. 17–39.
- Mathwig, Frank/Zaugg, David: *Religiöse Konversion. Theologische und rechts-ethische Überlegungen zur Konversionsprüfung im Asylverfahren*, Bern 2023.
- Maturana, Humberto/Davila, Ximena: *Emozioni e linguaggio in educazione e politica (= Didascabili)*, Milano: Eleuthera 2006.
- Maturana, Humberto R.: «Kognition», in: Siegfried J. Schmidt (Hg.), *Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, S. 89–118.

- Maturana, Humberto R./Varela, Francisco J.: Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens (= Fischer-Taschenbuch, Band 17855), Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch: Fischer Taschenbuch Verl. 2018.
- Matuszkiewicz, Kai: Internarrativität. Überlegungen zum Zusammenspiel von Interaktivität und Narrativität in digitalen Spielen (= Diegesis, Band 3), Wuppertal: Bergische Universität Wuppertal.
- Mauss, Marcel: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Band 743), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990.
- Mauz, Andreas: «In Gottesgeschichten verstrickt. Erzählen im christlich-religiösen Diskurs», in: Christian Klein/Matías Martínez (Hg.), Wirklichkeitserzählungen. Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens, Stuttgart 2009, S. 192–216.
- Mayer, Claude-Hélène/Vanderheiden, Elisabeth (Hg.): Handbuch interkulturelle Öffnung. Grundlagen, Best Practice, Tools, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014.
- Mayordomo, Moisés: «Gewalt in der Johannesoffenbarung als Problem ethischer Kritik», in: Peter Lampe/Moisés Mayordomo/Migaku Sato (Hg.), Neutestamentliche Exegese im Dialog. Hermeneutik – Wirkungsgeschichte – Matthäusevangelium. Festschrift für Ulrich Luz zum 70. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 2008, S. 45–69.
- Mayring, Philipp: Qualitative Inhaltsanalyse Grundlagen und Techniken (= Beltz Pädagogik), Weinheim: Beltz 2010.
- MECILA: «Conviviality in Unequal Societies: Perspectives from Latin America. Thematic Scope and Preliminary Research Programme» (= Mecila Working Paper Series, Nr. 1) São Paulo 2017.
- Mende, Jana-Katharina, in: Csaba Földes/Thorsten Roelcke (Hg.), Handbuch Mehrsprachigkeit, De Gruyter 2022.
- Meyer-Blanck, Michael: «Liturgische Rollen», in: Hans-Christoph Schmidt-Lauber/Michael Meyer-Blanck/Karl-Heinrich Bieritz (Hg.), Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, S. 778–786.
- : Gottesdienstlehre (= Neue Theologische Grundrisse), Tübingen: Mohr Siebeck 2020.
- Miklautz, Elfie: Geschenk. Tausch Gegen Gabe – eine Kritik der Symbolischen Ökonomie, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag 2010.

- Morgenthaler, Christoph: «Identität und Konversion im Lebenslauf. Vergleich und Fazit zu Teil I», in: Christine Lienemann-Perrin/Wolfgang Lienemann (Hg.), *Religiöse Grenzüberschreitungen. Crossing religious borders. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel*, Wiesbaden: Harrassowitz 2012, S. 193–209.
- : «Konversion – Zwang oder Befreiung? Religionspsychologische Sondierung», in: Christine Lienemann-Perrin/Wolfgang Lienemann (Hg.), *Religiöse Grenzüberschreitungen. Crossing religious borders. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel*, Wiesbaden: Harrassowitz 2012, S. 39–54.
- Morgenthaler, Christoph/Plüss, David: «Konversion», in: *Praktische Theologie* 54 (2019), S. 195–196.
- Mulia, Christian: «Spätmodern, übergängig und postsäkular. Zeitsignaturen zur Volkskirche am Beginn des 21. Jahrhunderts», in: Sonja Beckmayer/Christian Mulia (Hg.), *Volkskirche in postsäkularer Zeit. Erkundungsgänge und theologische Perspektiven*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2021, 13–25.
- Müller, Sabrina/Hermelink, Jan: «Fresh Expressions of Church. Eine praktisch-theologische Herausforderung», in: *Fresh expressions of church: auf Deutsch?*, Gütersloher Verlagshaus, S. 3–4.
- Nagel, Alexander K.: «Interreligious Activities as Arenas of Boundary Work», in: Andrea Bieler/Claudia Hoffmann/Lisa Ketges (Hg.), *Conviviality in Contexts of Religious Plurality. Theoretical and Heuristic Deliberations*, Bielefeld: transcript Verlag 2025, S. 141–154.
- Nagel, Alexander-Kenneth: ««I Was a Stranger and You Welcomed Me». The Role of Religion and Faith-Based Organizations in Refugee Accommodation», in: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* (2023), S. 1–24.
- Neal, Sarah/Bennett, Katy/Cochrane, Allan/Mohan, Giles: «Community and Conviviality? Informal Social Life in Multicultural Places», in: *Sociology* 53 (2019), S. 69–86.
- Noble, Greg: «Cosmopolitan Habits. The Capacities and Habitats of Intercultural Conviviality», in: *Body&Society* 19 (2013), S. 162–185.
- Noth, Isabelle: «Seelsorge», in: Ralph Kunz/Thomas Schlag (Hg.), *Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, S. 221–227.

- Nowicka, Magdalena/Vertovec, Steven: «Introduction. Comparing Convivialities. Dreams and Realities of Living-With-Difference», in: *European Journal of Cultural Studies* 17 (2014), S. 341–356.
- Nüchtern, Michael: *Kirche bei Gelegenheit. Kasualien, Akademiearbeit, Erwachsenenbildung (= Praktische Theologie heute, Band 4)*, Stuttgart: Kohlhammer 1991.
- Nüssel, Friederike: «Kirche und Gesellschaft. Eine ökumenische Perspektive», in: Albrecht Grözinger/Georg Pfeleiderer/Georg Vischer (Hg.), *Protestantische Kirche und moderne Gesellschaft. Zur Interdependenz von Ekklesiology und Gesellschaftstheorie in der Neuzeit*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2003, S. 323–344.
- Oberholzer, Susanne: «Sprachgebrauch und Spracheinstellungen in der Deutschschweiz. Pfarrpersonen als sprachbewusste Sprecherinnen und Sprecher im Fokus», in: *Linguistik Online* 85 (2017).
- Odermatt, Anastas: *Religion und Sozialkapital in der Schweiz. Zum eigenwilligen Zusammenhang zwischen Religiosität, Engagement und Vertrauen (= Politik und Religion)*, Wiesbaden: Springer Nature 2023.
- Offenberger, Ursula: «Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis», in: *Sozialer Sinn* 20 (2019), S. 405–411.
- Ortiz, Fernando (Hg.): *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*, La Habana: J. Montero 1940.
- Ortiz Ocaña, Alexander: «La Concepción de Maturana Acerca de la Conducta y el Lenguaje Humano», in: *CES Psicología* 8 (2015), S. 182–199.
- Pesch, Otto H.: «Der Gott Jesu Christi. Ein Versuch zur Frage nach christlichen Kriterien im interreligiösen Dialog», in: Michael Biehl (Hg.), *Gottesgabe. Vom Geben und Nehmen im Kontext gelebter Religion ; Festschrift zum 65. Geburtstag von Theodor Ahrens*, Frankfurt am Main: Lembeck 2005, S. 497–510.
- Plüss, David: «Vertikale Konversion am Beispiel des Alpha-Kurses», in: Christine Lienemann-Perrin/Wolfgang Lienemann (Hg.), *Religiöse Grenzüberschreitungen. Crossing religious borders. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel*, Wiesbaden: Harrassowitz 2012.
- : «Oder lieber doch nicht predigen? Argumente wieder und für die Kanzelrede», in: Peter Bubmann/Alexander Deeg (Hg.), *Der Sonntagsgottesdienst. Ein Gang durch die Liturgie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018, S. 170–177.

- Pohl-Patalong, Uta: «Kirche bei neuen Gelegenheiten», in: Ralph Kunz/Thomas Schlag (Hg.), Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, S. 198–207.
- Preiser, Gotthart: «Gottesdienst und Evangelisation», in: Hans-Christoph Schmidt-Lauber/Michael Meyer-Blanck/Karl-Heinrich Bieritz (Hg.), Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, S. 665–672.
- Pulcini, Elena: «Féminisme et convivialisme», in: Revue du MAUSS Nr. 57 (2021), S. 39–46.
- Putnam, Robert D./Campbell, David E.: American Grace. How Religion Divides and Unites us, New York, London, Toronto, Sydney: Simon & Schuster 2010.
- Radermacher, Martin: «Migration und Evangelikalismus. Aspekte einer Verhältnisbestimmung», in: Gregor Etzelmüller/Claudia Rammelt (Hg.), Migrationskirchen. Internationalisierung und Pluralisierung des Christentums vor Ort, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2022, S. 523–538.
- Ramstein, Christoph: Die Erweckungsbewegung in Basel im 19. Jahrhundert. Ein Darstellungsversuch, Basel 1987.
- Redaktionsgruppe Basel: antidot-inclu. Das Format für die widerständige Linke. Revue du M.A.U.S.S., <https://www.revuedumauss.com/fr/> vom 06.12.2024.
- Ricoeur, Paul: Le temps raconté (= Points Essais, Band 229), Paris: Éd. du Seuil 1991.
- Robinson, Matthew R.: «Life Together in Diverse Societies. Philosophical and Theological Reflections on Conviviality Theory», in: Andrea Bieler/Claudia Hoffmann/Lisa Ketges (Hg.), Conviviality in Contexts of Religious Plurality. Theoretical and Heuristic Deliberations, Bielefeld: transcript Verlag 2025, S. 47–65.
- Roelcke, Thorsten: «Viel- und Mehrsprachigkeit», in: Csaba Földes/Thorsten Roelcke (Hg.), Handbuch Mehrsprachigkeit, De Gruyter 2022, S. 3–28.
- Roth, Ursula: Die Theatralität des Gottesdienstes (= Praktische Theologie und Kultur, Band 18), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006.
- Rubio, José A.: «Checklist for Multicultural and Multilingual Worship», in: Liturgy 14 (1998), S. 23–26.
- Runcieman, Alan J.: «Proposal for a <Translanguaging Space> in Interpreting Studies», in: Translation and Translanguaging in Multilingual Contexts 7 (2021), S. 133–152.

- Saarinén, Risto: *God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving* (= Unitas Boooks), Collegeville, Minn.: Liturgical Press 2005.
- : *Luther and the Gift* (= Spätmittelalter, Humanismus, Reformation/Studies in the Late Middle Ages, Humanism, and the Reformation, v.100), Tübingen: Mohr Siebeck 2020.
- Sahlins, Marshall: *Stone age economics*, London: Tavistock 1978.
- San Precario, <https://kit.sanprecario.org/> vom 05.12.2024.
- Sanneh, Lamin O.: *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture* (= American society of missiology series, Band 42), Maryknoll, NY: Orbis Books 2009.
- Sauer, Christof: «Glaubenswechsel – Religionsfreiheit – Verfolgung. Gegenwärtige missiologische Perspektiven zu Konvertiten aus dem Islam im Überblick», in: Carsten Polanz/Christof Sauer/Heiko Wenzel (Hg.), *Begegnungen und Herausforderungen. Christliches Zeugnis im Kontext des Islam*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2020, S. 127–141.
- : *Martyrium und Mission im Kontext. Analyse ausgewählter theologischer Positionen aus der weltweiten Christenheit* (= Missionswissenschaftliche Forschungen, Band 37), Neuendettelsau: Erlanger Verl. für Mission und Ökumene 2021.
- Schinkel, Willem: «Against Immigrant Integration». For an End to Neocolonial Knowledge Production, in: *Comparative Migration Studies* 6/31 (2018), S. 1–17.
- Schirmacher, Thomas: «Konversion und Asylfragen. Grundsätzliche Überlegungen», in: Carsten Polanz/Christof Sauer/Heiko Wenzel (Hg.), *Begegnungen und Herausforderungen. Christliches Zeugnis im Kontext des Islam*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2020, S. 171–188.
- Schmidt, Siegfried J. (Hg.): *Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus* (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Band 636), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991.
- Schneider-Harpprecht, Christoph: *Interkulturelle Seelsorge* (= Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie, Band 040), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001.
- Schnepf, Roger: «Armut ohne Bedürftigkeit ist ein Gut. Autonomie in einer Welt von Gütern», in: Ursula Renz/Barbara Bleisch (Hg.), *Zu wenig. Dimensionen der Armut*, Zürich: Seismo-Verl. 2007, S. 110–135.
- Schottroff, Luise: «Holiness and Justice. Exegetical Comments on 1 Corinthians 11.17–34», in: *JSNT* 79 (2005), S. 51–60.

- : «Heilungsgemeinschaften. Christus und seine Geschwister nach dem Matthäusevangelium», in: Marlene Crüsemann/Carsten Jochum-Bortfeld (Hg.), *Christus und seine Geschwister. Christologie im Umfeld der Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 2009, S. 23–44.
- Schubert, Benedict: «Mission unverschämt wahrnehmen. Vom ängstlichen und vom aufmerksamen Umgang mit Mission», in: *Praktische Theologie Zeitschrift für Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur* 53 (2018), S. 26–29.
- Schweizer Radio und Fernsehen: Sternstunde Religion. Armut in der Schweiz – Wie helfen?, SRF Kultur, <https://www.srf.ch/play/tv/sternstunde-religion/video/armut-in-der-schweiz---wie-helfen?urn=urn%3Asrf%3Avideo%3Aocf6f7fb-78f3-46fe-9901-45c83a31f9c5> vom 02.07.2025.
- Siller, Hermann P.: «Das Evangelium in eigener Erfahrung sagen und in der Erfahrung anderer hören», in: Edmund Arens/Rolf Zerfaß (Hg.), *Erzählter Glaube, erzählende Kirche*, Freiburg im Breisgau: Herder 1988, S. 159–170.
- Singleton, Andrew: «Your Faith Has Made You Well». The Role of Storytelling in the Experience of Miraculous Healing», in: *Review of Religious Research* 43 (2001), S. 121.
- Smith, Dorothy E.: «Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology», in: *Sociological Inquiry* 44 (1974), S. 7–13.
- Specker, Manuela (Hg.): *Frauenarmut (= Sozialalmanach, 24. Jahrgang (2022))*, Luzern: Caritas-Verlag 2022.
- Standing, Guy: *The Precariat. The New Dangerous Class (= ProQuest Ebook Central)*, London: Bloomsbury 2014.
- : *Eine Charta des Prekariats. Von der ausgeschlossenen zur gestaltenden Klasse*, Münster: Unrast 2016.
- Stetter, Manuel: *Die Predigt als Praxis der Veränderung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Homiletik (= V&R Academic, Band 92)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018.
- Stoellger, Philipp: «Von realer Gegenwart im Abendmahl. Paradoxien der Gabe der Gegenwart und der Gegenwart der Gabe oder: «Materialität, Präsenz, Ereignis»», in: Veronika Hoffmann (Hg.), *Die Gabe. Ein «Urwort» der Theologie?*, Frankfurt am Main: Lembeck 2009, S. 73–97.
- Stolz, Jörg: ««Hoffnung weitergeben». Evangelisieren im evangelisch-freikirchlichen Milieu», in: Jörg Stolz/Olivier Favre/Caroline Gachet et al. (Hg.), *Phänomen Freikirchen. Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus*, Zürich: Pano-Verlag 2014, S. 215–242.
- Stolz, Jörg/Favre, Olivier/Buchard, Emmanuelle: «Die evangelischen Freikirchen: ein «Phänomen»?», in: Jörg Stolz/Olivier Favre/Caroline Gachet et

- al. (Hg.), Phänomen Freikirchen. Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus, Zürich: Pano-Verlag 2014, S. 13–24.
- : «Die Wettbewerbsstärke des evangelisch-freikirchlichen Milieus», in: Jörg Stolz/Olivier Favre/Caroline Gachet et al. (Hg.), Phänomen Freikirchen. Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus, Zürich: Pano-Verlag 2014, S. 25–60.
- Stolz, Jörg/Favre, Olivier/Gachet, Caroline et al. (Hg.): Phänomen Freikirchen. Analysen eines wettbewerbsstarken Milieus (= CULTuREL Religionswissenschaftliche Studien, Band 5), Zürich: Pano-Verlag 2014.
- Suhr, Ulrike: «Gottesdienst und Diakonie», in: Hans-Christoph Schmidt-Laubert/Michael Meyer-Blanck/Karl-Heinrich Bieritz (Hg.), Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, S. 673–684.
- Suna-Koro, Kristine: «Liturgy, Language and Diaspora. Some Reflections on Inclusion as Integration by a Migratory Liturgical Magpie», in: Stephen Burns/Bryan Cones (Hg.), Liturgy with a Difference. Beyond Inclusion in the Christian Assembly, London: SCM Press 2019, S. 101–114.
- Sundermeier, Theo: «Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute», in: Theologische Existenz heute 1 (1986), S. 49–100.
- Surprise Strassenmagazin: Die Unsichtbaren 2022, <https://surprise.ngo/strassenmagazin/die-unsichtbaren/> vom 23.11.2024.
- Taleb, Nassim N.: Skin in the game. Hidden asymmetries in daily life (= Penguin philosophy), London: Penguin Books 2019.
- Tanner, Jakob: «Der Kampf gegen die Armut. Erfahrungen und Deutungen aus historischer Sicht», in: Ursula Renz/Barbara Bleisch (Hg.), Zu wenig. Dimensionen der Armut, Zürich: Seismo-Verl. 2007, S. 80–105.
- TEDx Talks: Guy Standing. What is the Precariat?, <https://www.youtube.com/watch?v=nnYhZCUYOxs> vom 14.06.2022.
- Teixeira, Mariana: Vulnerability. A Critical Tool for Conviviality-Inequality Studies 2022.
- Theißen, Henning/Boysen, Knud H. (Hg.): Integration und Konversion. Tausen muslimischer Flüchtlinge als Herausforderung für Kirchen und Gesellschaft, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2021.
- Thije, Jan D. (Hg.): Receptive Multilingualism. Linguistic analyses, language policies and didactic concepts (= Hamburg studies on multilingualism, Volume 6), Amsterdam: John Benjamins Publishing Company 2007.
- Turner, Victor: Betwixt and Between. The Liminal Period in Rites de Passages, Seattle: University of Washington Press 1971.

- van de Pol, Robert: Jenische, Sinti/Manouches und Roma in der Schweiz = Yéniches, Manouches/Sintés et Roms En Suisse = Jenisch, Sinti/Manouches e Rom in Svizzeria, Bern: Eidgenössische Kommission gegen Rassismus 2012.
- van Dyk, Silke/Boemke, Laura/Haubner, Tine: «Solidarität mit Geflüchteten und Fallstricke des Helfens», in: Berliner Journal für Soziologie 31 (2021), S. 445–473.
- van Gennep, Arnold: The Rites of Passage, London: Routledge & Kegan Paul 1960.
- Varela, Francisco J.: Ethisches Können (= Edition Pandora, Band 4), Frankfurt am Main, Paris: Campus-Verl; Éd. de la Fondation Maison des Sciences de l'Homme 1994.
- Vertovec, Steven: «Introduction. Formulating Diversity Studies», in: Steven Vertovec (Hg.), Routledge International Handbook of Diversity Studies, London: Routledge, S. 1–20.
- : «Super-diversity and its Implications», in: Ethnic and Racial Studies 30 (2007), S. 1024–1054.
- Vötsch, Mario: «Riskant entwurzelt. Diskursive Verknüpfungen von Prekarität und Migration», in: Forschungsjournal Soziale Bewegungen 25 (2012), S. 116–121.
- Wachinger, Lorenz: «Der Mensch ist ein Geschichtenerzähler». Zur therapeutischen Funktion des Erzählens», in: Edmund Arens/Rolf Zerfaß (Hg.), Erzählter Glaube, erzählende Kirche, Freiburg im Breisgau.: Herder 1988, S. 127–141.
- Wagner, Greta: «Helfen und Kritik. Das Verhältnis von Solidarität und Wohltätigkeit in der Hilfe für Geflüchtete», in: WSI-Mitteilungen 73 (2020), S. 356–361.
- Wagner-Rau, Ulrike: Auf der Schwelle. Das Pfarramt im Prozess kirchlichen Wandels, Stuttgart: Kohlhammer 2009.
- Weber, Andreas: Enlivenment. Eine Kultur des Lebens. Versuch einer Poetik für das Anthropozän (= Fröhliche Wissenschaft, Band 079), Berlin: Matthes & Seitz 2018.
- : Indigenialität (= Fröhliche Wissenschaft, Band 231), Berlin: Matthes & Seitz 2024.
- Weber, Noémi/Peter, Claudia: Glaubhaftigkeit im Asylverfahren. 10 Jahre Schweizerische Beobachtungsstelle für Asyl- und Ausländerrecht, Bern 2019.

- Wei, Li: «Moment Analysis and Translanguaging Space. Discursive Construction of Identities by Multilingual Chinese Youth in Britain», in: *Journal of Pragmatics* 43 (2011), S. 1222–1235.
- Werbick, Jürgen: «Gottes-Gabe. Fundamentaltheologische Reflexionen zum Gabe-Diskurs», in: Veronika Hoffmann (Hg.), *Die Gabe. Ein «Urwort» der Theologie?*, Frankfurt am Main: Lembeck 2009, S. 15–32.
- Weyel, Birgit: «Reflektierte Praxis dynamischer Selbststeuerung. Kirche als Organisation», in: Konrad Merzyn/Ricarda Schnelle/Christian Stäblein (Hg.), *Reflektierte Kirche. Beiträge zur Kirchentheorie*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018, S. 15–29.
- Widmer, Thomas/Hofmann, Gabriel/Sager, Patrice: *Kirchliche Tätigkeiten mit gesamtgesellschaftlicher Bedeutung im Kanton Zürich: Schlussbericht*, Zürich 2023.
- Wimmer, Andreas: «Elementary Strategies of Ethnic Boundary Making», in: *Ethnic and Racial Studies* 31, S. 1025–1055.
- : «Ethnische Grenzziehungen in der Immigrationsgesellschaft. Jenseits des Herder'schen Commonsense», in: Frank Kalter (Hg.), *Migration und Integration. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderhefte*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 57–80.
- Wise, Amanda/Noble, Greg: «Convivialities: An Orientation», in: *Journal of Intercultural Studies* 37 (2016), S. 423–431.
- Wohlmuth, Josef: «Impulse für eine künftige Theologie der Gabe bei Jean-Luc Marion», in: Michael Gabel/Hans Joas (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*, Freiburg: Alber 2007, S. 252–272.
- Wolfram, Weiße: «Dialog zwischen den Religionen. Möglichkeiten und Grenzen», in: Michael Biehl (Hg.), *Gottesgabe. Vom Geben und Nehmen im Kontext gelebter Religion ; Festschrift zum 65. Geburtstag von Theodor Ahrens*, Frankfurt am Main: Lembeck 2005, S. 529–545.
- Wrana, Daniel: «Der ethische Einsatz des Übersetzens», in: Jörg Dinkelaker (Hg.), *Differenz – Übersetzung – Teilhabe. Konzeptionelle und empirische Explorationen*, Bielefeld: transcript Verlag 2023, S. 45–96.
- Yampara Huarachi, Simón: «Cosmovivencia Andina. Vivir y convivir en armonía integral – Suma Qamaña», in: *Bolivian Studies Journal/Revista de Estudios Bolivianos* 18 (2012), S. 1–22.
- Zalewski, Ingmar: «Asymmetrien aushandeln. Von der (De-)Thematisierung des Gebens und Nehmens in ethnografischen Beziehungen an einem Bei-

spiel der Fluchtforschung». Forum Qualitative Sozialforschung/Forum:
Qualitative Social Research 23/1 (2022), S. 1–21.

Zehnder, Karima: Frauen in den Religionsgemeinschaften der Region Basel.
Eine qualitative Studie, Basel 2019.

