

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 Gemeindetheologien.

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. *language*; dt. *sprachen*)¹⁵, um zu zeigen, dass Sprache im Wesentlichen ein (soziales) Verhalten ist.¹⁶ Ofelia García und Li Wei formulieren dazu: «The term *language* 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: Translanguaging. 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 Forschungsge-
meinden. 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 be-
handeln 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 Re-
staurant 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 Sup-
pe, 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 häu-
fig 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 in-
neren 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 Forschungsge-
meinde 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 Tref-
fens in der NCF in meinen Forschungsnotizen fest, dass der «frontale Stil in dieser Ge-
meinde nur ein Element ist. Ich werde also immer wieder gefordert sein, mich mitzu-
teilen. [...] Vielleicht wäre es ratsam, mich jeweils kurz vorzubereiten?» (NCF > Proto-
koll, 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 grösseren 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 Zivildisziplinarprozesses (= 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. Gröninger: *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 zgetragen 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.), *Wirklichkeitserzählungen. 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 neure 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 multilinguaem 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 Adaption 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 konsektiv 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 entsprechender 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.jesusfilm.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 auszuüßern, 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 Gemeindeftheologie verstanden wird.

5.4 Translinguale Analysen der Gemeindeftheologien 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 Wünsche – 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, mhmhmh, 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. 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 volksskirchlichen 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 Aufenthaltbewilligung 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. Taufen 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 erzählte 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. Wraha: Der ethische Einsatz des Übersetzens, S. 63. Wraha 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.