

4. Prekär zusammenleben

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

4.1 Mapping the field

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7 Ebd., S. 138.

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

4.1.1 Lesarten von Prekarität

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

14 Vgl. ebd.

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

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

4.1.2 Repräsentationen von Prekarität

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.2 Prekarität im Kontext des Forschungsfeldes

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

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

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

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

4.2.1 Dimensionen von prekären Lebensbedingungen

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

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

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

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

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

28 Vgl. ebd.

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

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

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

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

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

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

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

4.2.2 Prekarität und *doing migration*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

39 Vgl. ebd., S. 12–13.

40 Ebd., S. 11.

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

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

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

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

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

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

41 Vgl. ebd., S. 15.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

43 Vgl. ebd., S. 33.

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

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

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

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

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

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

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

46 Vgl. ebd., S. 31.

47 Vgl. ebd., S. 41.

48 Vgl. ebd., S. 43–44.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.2.3 Responsivität gegenüber Prekarität in der Kirche

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

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

Dieses Selbstverständnis wird oft verbunden mit einem jesuanischen Vorbild:

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

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

51 Vgl. ebd., S. 2.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.2.4 Religiöse Deutung von Prekarität

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

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

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

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

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

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

58 Vgl. ebd., S. 307–308; 318.

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

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

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

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

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

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

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

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

63 Ebd., S. 315–316.

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

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

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

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

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

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

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

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

67 Ebd., S. 329.

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

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

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

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

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

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

71 Vgl. ebd., S. 31.

72 Ebd., S. 32.

73 Ebd.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.2.5 Fazit

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

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

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