

7. Zusammenfassung und Ausblick

Dieses Kapitel bündelt den Ertrag der Studie. Das erfolgt in zwei Schritten: Zunächst fasse ich die Analysen und Interpretationen aus den Kapiteln 4, 5 und 6 in Bezug auf die in Kapitel 1 eingeführte Forschungsfrage zusammen: Durch welche Theologien und Praktiken werden prekäre Lebensbedingungen von den Forschungsgemeinden adressiert und wie wirkt sich dies auf die Gemeinden aus? Anschliessend wird als Ausblick ein Impuls für eine prekariatssensible Kirche formuliert.

7.1 Adressierung von prekären Kontexten

Im Sinne einer Zusammenschau werden die Theologien und Praktiken im Kontext von Prekarität und vor dem Hintergrund ihrer strukturellen Bedingungen und ihres Verhältnisses zur Gesellschaft charakterisiert. Den Forschungsgegenstand der Prekarität habe ich wie folgt definiert: Prekarität ist einerseits konstitutiv, also Bedingung allen Lebens in seiner Interdependenz und Abhängigkeit von anderem Leben – von der Geburt bis zum Tod; gleichzeitig ist Prekarität kontingent, weil sie im Kontext gesellschaftlicher Asymmetrien ungleich verteilt ist. Vulnerabilität verstehe ich in diesem Zusammenhang als das Phänomen, dass manche Menschen in einem bestimmten gesellschaftlichen Kontext besonders gefährdet sind, von Prekarität betroffen zu sein. Prekarität als soziale Kategorisierung wird interpretiert und entsprechend in Praktiken adressiert. Diese Deutung kann auch religiös konnotiert sein.

7.1.1 Forschungsgemeinden

Die beiden Forschungsgemeinden weisen einige Gemeinsamkeiten auf. Aufgrund ihrer Lage innerhalb eines Radius von ungefähr drei Kilometern haben sie einen ähnlichen Kontext. Beide sind in den 1980er Jahren entstanden; sie gestalten mehrsprachige Gottesdienste mit jeweils rund 50 Gottesdienstteilnehmenden; sie versammeln sich neben den sonntäglichen Gottesdiensten unter der Woche jeweils zu einer *bible study* und gemeinsamen Gebeten entsprechend ihrer Frömmigkeit. Die NCF trifft sich am Freitagabend zu einem charismatisch geprägten *worship*-Abend mit Gebet sowie teilweise zu Gebeten und Bibellesungen am Tagesbeginn. Menschen aus dem Mitenand finden am Samstag zu einem Gebet für die Stadt zusammen; an weiteren Wochentagen versammeln sie sich in verschiedenen kommunitären Wohngemeinschaften und Gruppen zu Hausgebeten oder öffentlichen Taizé-Gebeten. Beide Forschungsgemeinden weisen eine tendenziell starke Ausrichtung an Menschen in prekären Lebensbedingungen auf: Sie bieten integrative Arbeitsplätze und Übernachtungsmöglichkeiten sowie Kleider- und Essensabgaben. Entscheidend ist dabei auch, dass sie diese Form des sozialen Engagements mit ihrem Gemeindeleben verbinden (siehe 7.1.2. Austauschdynamiken).

Im Mitenand fühlen sich, dies hat sich im Verlaufe des Forschungsprojektes gezeigt, Menschen unterschiedlicher Frömmigkeit heimisch, gleichwohl gibt es eine landeskirchliche Einbettung. Das Mitenand ist auf Initiative eines evangelisch-reformierten Pfarrehepaars und unter starker Mitwirkung eines römisch-katholischen Priesters entstanden. Die NCF hat dagegen einen charismatisch-pfingstlichen Hintergrund und ist dem Milieu der evangelikalen Freikirchen zuzuordnen. Damit sind auch unterschiedliche strukturelle Bedingungen gegeben: Das Mitenand erhält finanzielle Unterstützung durch die Evangelisch-reformierte Kirche Basel-Stadt sowie durch einige Stiftungen. Daneben ist es als Zweig eines Vereins organisiert. Die NCF hingegen erhält keine strukturelle Finanzierung und weist keine Vereinsstruktur auf. Zudem trifft sich das Mitenand in einem historischen Kirchengebäude und hat angestellte Mitarbeitende, während sich die NCF in einem Mehrzweckraum versammelt und keine Mitarbeitenden entlohnt.

Zentrales Anliegen des Mitenand ist eine Erneuerung der sozialen Beziehungen und dadurch eine Lebensverbesserung. (Theologischer) Anspruch an die Kirche ist es, bessere Lebensbedingungen durch Veränderungen in der sie umgebenden Gesellschaft zu bewirken. Die Antwort des Mitenand liegt in der Etablierung einer Gemeinschaft, die Zusammengehörigkeit vermittelt, Vor-

bildcharakter für das Umfeld haben kann und dadurch anziehend wirkt. Darin zeigt sich die für Volkskirchen übliche Überzeugung für die eigene christliche Glaubenspraxis einzustehen, ohne andere Teile der Gesellschaft davon überzeugen zu wollen.¹ Die Ökumenische Ferienwoche habe ich als eine verdichtete Form dieser Praxis gedeutet. Im Narrativ des Mitenand nimmt sie eine besondere Funktion ein und gilt als eine Art Zellkern, aus dem Motivation entsteht – das Mitenand nährt sich gleichsam für den Alltag aus diesem jährlich stattfindenden ritualisierten *Zusammenleben unter einem Dach*. Das starke Narrativ des Mitenand orientiert sich an herausgehobenen Personen. Bis heute sind Einzelpersonen entscheidend, um das ausdifferenzierte Netz von Angeboten und Gruppen zusammenzuhalten. Damit werden auch unklare Hierarchien und undurchsichtige Strukturen gefördert. Der Vorbildcharakter von charismatischen und engagierten Einzelpersonen damals und heute kann auch zur Last werden. Die starke Betonung der Partizipation verbunden mit dem Gefühl der Verpflichtung, etwas zurückzugeben, kann Druck und Ermüdung hervorrufen.

Die NCF versteht sich gemäss ihrer pentekostalen Theologie als Gegenüber der Gesellschaft.² Die aus dem Glauben abgeleitete Praxis muss sich in dem Sinn als wirksam erweisen, dass sie im Leben sichtbare Veränderung bewirkt. Daher ist die Unterschiedenheit von der sogenannten Welt entscheidender Bestandteil der Lehre. Eine Mehrheitsposition wird in dieser christlichen Tradition bewusst nicht angestrebt.³ Gleichzeitig besteht ein starkes Sendungsbewusstsein, möglichst viele Menschen von der Wirksamkeit dieses Glaubens zu überzeugen. Damit ergibt sich auch eine besondere Sicht auf Menschen in prekären Lebensbedingungen. Die Gemeinde lädt Menschen zu sich ein, wodurch manche ihre Notsituation durch materielle Hilfe überbrücken können, Stabilisierung erfahren oder ihre Lebensbedingungen durch das soziale Netz verbessern können. Allerdings ergeben sich dadurch auch Konversionen aufgrund von Abhängigkeitsverhältnissen, die langfristig für die Biografie allen-

1 Vgl. F. Nüssel: Kirche und Gesellschaft, S. 323–344.

2 Die zwei «Typen» von gesellschaftlicher Positionierung zeigt Mayordomo anhand der Wirkungsgeschichte der Offenbarung auf. Siehe: Moisés Mayordomo: «Gewalt in der Johannesoffenbarung als Problem ethischer Kritik», in: Peter Lampe/Moisés Mayordomo/Migaku Sato (Hg.), Neutestamentliche Exegese im Dialog. Hermeneutik – Wirkungsgeschichte – Matthäusevangelium. Festschrift für Ulrich Luz zum 70. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 2008, S. 45–69.

3 Vgl. Eberhard Hauschildt: «Zwei Kirchenfamilien im Protestantismus», in: Pastoraltheologie 105 (2016), S. 333–357, hier S. 350–351.

falls negative Konsequenzen mit sich bringen können, insbesondere wenn es sich um einen Religionswechsel handelt.

7.1.2 Austauschdynamiken

Die kommunikativen Prozesse in den Forschungsgemeinden habe ich unter den beiden Interaktionsformen «erzählen» und «übersetzen» beschrieben.

In beiden Forschungsgemeinden wird die mündliche Beteiligung der Gemeindeglieder in den Versammlungen aufgrund der theologischen Wurzeln in der Befreiungstheologie und charismatischen Erneuerungsbewegung bzw. in der pentekostalen Theologie gefördert. Alltagserfahrungen und Lebensgeschichten werden gemeinsam mit Bezug auf die Bibellektüre gedeutet. Dabei zeigen sich Formen davon, wie Zugehörigkeiten ausgehandelt werden können. Die Übernahme von geprägten Erzählmustern und narrativ vermittelten Werten können inkludierend und stabilisierend, aber auch exkludierend und vereinnahmend wirken.

Multilinguale Gottesdienste beziehen die linguistischen Repertoires der Feiernden mit ein und können dazu beitragen, minoritären Sprachen eine Stimme zu geben. Sie haben einerseits eine funktionale Dimension, da es um Verständigung geht. Andererseits haben sie eine symbolische Dimension, da sie die Repräsentanz der Vielfalt der Menschen in der Kirche vor Ort abbilden sowie die Wahrnehmung für die Verbundenheit mit der weltweiten Kirche stärken. Multilinguale Liturgien bilden gesellschaftliche Asymmetrien ab; sie können diese stellenweise überschreiten, reproduzieren sie aber auch. Das zeigt sich in Exotisierungsphänomenen, wenn Menschen explizit wegen ihrer Sprache gefördert werden oder wenn sich die rezeptiven und produktiven Sprachverwendungen jeweils auf marginalisierte und dominante Sprachen verteilen.

Materiell-präsentische Austauschdynamiken habe ich als zirkulären Prozess von «geben» und «nehmen» interpretiert. Dabei spielen auch Normativitäten in Form von Bezugnahmen auf eine Transzendenz eine Rolle, die in Ritualen aktualisiert oder diskursiv verhandelt werden. Das Geben eröffnet den Raum für eine Antwort, die oft in der Teilnahme besteht, da die Gabe aufgrund der eigenen Präsenz eine Bindungswirkung entfalten kann, die die Gebenden in sie hineinlegen. Dies kann auch einen verpflichtenden Charakter annehmen. Die gabentheoretische Analyse der Praktiken und Theologien behandelt auch die Verflechtung von Diakonie und Liturgie, aus welcher eine asymmetrische Reziprozität hervorgeht. Durch die ästhetische Gestaltung des Gebens,

beispielsweise in der symbolischen Vermittlung, wird eine Form der Gleichstellung oder des Mit-Seins als Menschen vor Gott etabliert. Dies ist aber immer brüchig, an Wertesysteme gebunden und hat temporären Charakter.

In den verschiedenen Praktiken zeigen sich Demokratisierungsprozesse. Allerdings sind die Ausgestaltungen davon als sich differenzierende Prozesse zu verstehen, in denen eigene Formen der Autoritätsverteilungen entstehen, die teilweise unklar sind. Es entwickeln sich Formen der Autorität und Gestaltungsmacht, die in folgenden menschlichen Eigenschaften begründet sind: Erfahrungen von Prekarität, *bewegte* Biografien verbunden mit zugeschriebener interkultureller Perspektive, Sprachkompetenzen für die Übersetzung, Teilnahme im ritualisierten Erzählen sowie Selbsthingabe an die Gemeinschaft.

7.2 Impulse für eine kontextuelle, prekaritätssensible Ekklesiologie

Anhand der ethnografischen Analyse der Forschungsgemeinden und des Forschungsgegenstandes der prekären Lebensbedingungen und im Austausch mit theoretischen Konzepten formuliere ich in diesem Abschnitt einen Impuls für eine prekaritätssensible Kirche. Diesen verstehe ich als kontextuell, sowohl gebunden an die erarbeiteten Analysen als auch an die eigene Positionierung.⁴ Empirische Forschung im Kontext der Praktischen Theologie kann durch die Rekonstruktion der gelebten kirchlichen Sozialformen zur Ekklesiologie beitragen.⁵ Diese Art der Theologieproduktion, die die Forschungsorte als *locus theologicus* versteht, verortet sich in der Linie der *grounded theology*. Deren besondere Qualität besteht darin, die Wirklichkeitswahrnehmung und auch theologisches Wissen als ambig zu verstehen und diese Ambiguität in die Theologie hineinzutragen. Dies ergibt sich daraus, dass die Fragmentarität, die Vielstimmigkeit, die nicht nur polyphon, sondern auch kakophon erlebt werden kann, ausgehalten wird. Dabei sind die Forscherin und ihre Partner:innen in einen Prozess des Übersetzens sowie auch des Gebens und Nehmens verwickelt. Dies geschieht auch in einem gewissen Spannungsfeld zwischen mir als Forscherin und dem Forschungsfeld und den unterschiedlichen theologischen Konzeptionen. Damit bin ich Ko-Produzentin, aber

4 Siehe auch: R. Kunz: Soziallehren für eine gemeinschaftsfähige Kirche, S. 23.

5 Für eine Begründung der Ekklesiologie als «gemeinsames Projekt» der Praktischen und Systematischen Theologie siehe A. Grözinger: Kirche in Basel als Exemplum, S. 12–13.

auch kritisches Gegenüber zu den im Kontext der Forschungsgemeinden rekonstruierten Praktiken und Theologien.

Die Forschungspartner:innen und ihre Formen des Zusammenlebens können in den Worten von Jennie Barnsley als «words from GOD/DE» oder «books about GOD/DE» verstanden werden, ohne sie dabei zum Idealbild zu machen.⁶ Damit ist eine kontextuelle Ekklesiologie auch eine verletzbare Ekklesiologie, die in den gelebten Beziehungen Spuren des Heiligen in der Welt sucht – und zwar in ihrer Brüchigkeit oder Schönheit, Zuwendung oder Grenzerfahrungen oder sogar Gewalt.

7.2.1 Kirche als Austausch

Ich kehre nochmals zu Sundermeiers Plädoyer für eine «Kirche mit anderen» statt einer «Kirche für andere» zurück.⁷ Ähnliche Unterscheidungen finden sich auch andernorts. Daniel Frei beschreibt im Sinne einer Synopse zwischen befreiungstheologischen und pentekostalen kirchlichen Formen im lateinamerikanischen Kontext: Beide Traditionen versuchen, bessere Lebensbedingungen für ihre Mitglieder zu erwirken. Die theologischen Grundlagen und Strategien könnten aber kaum gegensätzlicher sein. Die Basisgemeinden bleiben in der institutionalisierten katholischen Kirche, während Pfingstkirchen ausserhalb dieser etablierten Struktur stehen. Grundlage für diese wesentliche Differenz ist nicht nur die geschichtliche Entwicklung, sondern auch die theologische Position hinsichtlich der Organisationform und des Verhältnisses zur Gesellschaft. Während die Basisgemeinden in der Welt verankert und quasi aus ihr heraus und mit ihr zusammen etwas verändern wollen, ist bei den pentekostalen Kirchen eher von einem «Brechen» mit der Welt und einer alternativen Welt zu sprechen (siehe 7.1.1 Forschungsgruppen). So kann gesagt werden: Die Basisgemeinden sind «Kirche für die

6 Jennie Barnsley: «Grounded Theology. Adopting and Adapting Qualitative Research Methods for Feminist Theological Enquiry», in: *Feminist Theology* 24 (2016), S. 109–124, hier S. 14. Sie nutzt die Schreibweise GOD/DE folgendermassen: «Rather than «God», I use the term «GODDE» to represent a Divinity who is neither/nor either/or both/and Female/Male. And in my deployment of capitalisation, I seek to signify that GODDE exceeds both my thinking and my text in infinite degree. Throughout this paper, however, I use not GODDE but «GOD/DE» to indicate that I am speaking both/either of my own conceptualising and/or the God/dess-concepts of other writers.» J. Barnsley: *Grounded Theology*, S. 110.

7 Vgl. T. Sundermeier: *Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz*, S. 65.

Armen», die Pfingstgemeinden «Kirche der Armen».⁸ Auch wenn Frei von einem ganz anderen Kontext spricht, kann die Frage ebenso in Bezug auf die Schweiz gestellt werden: Muss eine Kirche, die sich für prekär lebende Menschen einsetzen will, selbst prekär sein bzw. werden?

Gewisse Debatten um die Volkskirche scheinen sich momentan in der Tat mit der Frage nach der eigenen Prekarität zu befassen, allerdings aus einem anderen Anlass: Die Volkskirche im deutschsprachigen Kontext und ihre Rolle innerhalb der Zivilgesellschaft befinden sich im Wandel. Aktuelle kirchentheoretische Diskurse befassen sich unter anderem mit dem Mitgliederverhalten und verstehen die Kirche als in einer Schwellensituation befindlich.⁹ Es ist die Rede von einer abnehmenden «Reichweite und Prägekraft»¹⁰. In diesem Zusammenhang ist das Nachdenken über die Organisation der Kirche prägnant.¹¹ Kunz zitiert Jürgen Moltmanns Aussage, dass die evangelische Kirche, wenn sie überleben will, zukünftig stärker freikirchlich geprägt sein müsse.¹² Er folgert, dass, auch wenn die institutionalisierte Kirche sich in die Richtung einer Mitgliederkirche entwickeln sollte, sie dabei ihrem Selbstverständnis nach «Kirche des Volkes» bleibe.¹³

Der zunehmende Druck auf die Kirchen nach Optimierung führt zu «Image- und Kommunikationskampagnen», «Managementmethoden» oder «Personalentwicklung».¹⁴ Hermelink erörtert in Bezug auf die Fragen nach

-
- 8 Vgl. Daniel Frei: Die Pädagogik der Bekehrung. Sozialisation in chilenischen Pfingstkirchen (= Kirchen in der Weltgesellschaft, Band 8), Wien, Zürich, Berlin, Münster: LIT 2011, S. 364–366. Vgl. auch T. Mang: Sonntagszimmer und Mitenand-Gottesdienst, S. 22. Siehe auch 6.3.5.1 Stufen der Partizipation im Forschungsfeld.
 - 9 Vgl. R. Kunz: Soziallehren für eine gemeinschaftsfähige Kirche, S. 26–27. Christian Mulia: «Spätmodern, übergängig und postsäkular. Zeitsignaturen zur Volkskirche am Beginn des 21. Jahrhunderts», in: Sonja Beckmayer/Christian Mulia (Hg.), Volkskirche in postsäkularer Zeit. Erkundungsgänge und theologische Perspektiven, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2021, S. 13–25.
 - 10 C. Mulia: Spätmodern, S. 15, zit. Fechtner, Kirche und Gesellschaft, S. 35–47, 45.
 - 11 Birgit Weyel: «Reflektierte Praxis dynamischer Selbststeuerung. Kirche als Organisation», in: Konrad Merzyn/Ricarda Schnelle/Christian Stäblein (Hg.), Reflektierte Kirche. Beiträge zur Kirchentheorie, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018, S. 15–29.
 - 12 Vgl. R. Kunz: Die neue Volkskirche. Was nach der Spätzeit kommt, S. 425. Moltmann äusserte dies vor knapp zehn Jahren in einem Interview anlässlich seines 90. Geburtstags.
 - 13 Vgl. ebd.
 - 14 Jan Hermelink: «Wie hat die Kirche Erfolg? Ökonomische, seelsorgliche, systemische und liturgische Perspektiven», in: Wege zum Menschen 56 (2004), S. 38–54, hier S. 40.

Mitgliedschaft, Zugehörigkeit und Wachstum beziehungsweise Schrumpfung der Kirche die Kategorie des Erfolges für die Kirchentheorie. Zunächst einmal äussert er sich vorsichtig kritisch gegenüber einer ökonomisierenden Sprache in Bezug auf die Kirche und bleibt dennoch bei der Frage, wie das Verhältnis von menschlicher Leistung und das unverfügbare «Wirken des Geistes» aufeinander zu beziehen sind: «Kann die Kirche ‹für andere› da sein – und gerade deswegen auch für sich selbst nach Erfolg streben?»¹⁵ Er analysiert das Nebeneinander von Qualitätskriterien und «Selbstvergessenheit» (Manfred Josuttis) anhand des Praxisfeldes der Seelsorge und systemischer Theorien und gelangt dann zur Eucharistie als Paradigma für kirchlichen Erfolg.¹⁶

«Die eucharistische Feier repräsentiert die Selbsthingabe Jesu; und sie repräsentiert zugleich ein bestimmtes Muster sozialer Beziehungen, in denen diese Hingabe Jesu aufgenommen und angeeignet wird. [...] Das daraus resultierende Beziehungsmuster markiert freilich auch den Unterschied zwischen Geist und Geschäft. [...] Der kirchliche Erfolg orientiert sich an der Gestalt des Gekreuzigten [...]. Darum wird die ökonomisch konstitutive Reihenfolge von Geben und Nehmen in der Kirche umgekehrt: Ihre Glieder werden durch die Hingabe Jesu beschenkt und befreit, ohne dass sie etwas vorzuweisen hätten.»¹⁷

Er stellt fest: Ekklesiologisch gesehen steht die eucharistische Mahlfeier allen offen, auch denjenigen, die nichts einbringen, weder ihre finanziellen Mittel noch eine offizielle Mitgliedschaft noch sonst persönliches *Investment*. Trotzdem soll sich der Nutzen für die Einzelnen erweisen, denn «um so eher werden sie bereit sein, den Vollzug dieses Musters durch ihr emotionales *und* ihr finanziell-organisatorisches Engagement zu unterstützen»¹⁸.

Gutmann äussert sich kritischer zum Thema der Ökonomisierung der Kirche: «Die Kirche ist keine Firma. Sie ist um den Preis ihres Kirche-Seins keine Firma. Und Glaube lässt sich nicht wie Geld organisieren.»¹⁹ Der betriebswirtschaftlichen Reorganisation der Kirche sei zu widersprechen; die Bewegungsrichtung der Kirche gehe hin zur Entleerung und zum Loslassen, um Raum zu

15 Ebd., S. 42.

16 Vgl. ebd., S. 42–52.

17 Ebd., S. 52.

18 Ebd., S. 53.

19 H.-M. Gutmann: Der gute und der schlechte Tausch, S. 213.

schaffen für das Heilige. Gutmann kommt, statt auf den Erfolg, auf die Eigenschaft der Attraktivität zu sprechen, die immer von woanders her zugesprochen wird:

«Was man auf dem Schulhof, in der Disco oder auch im Büro wahrnehmen kann, gilt m. E. auch für die Selbstdarstellung der Kirche. Attraktivität kann man nicht fordern, erbitten, erst recht nicht erzwingen. Attraktivität ist eine spontan eintretende Erfahrung.»²⁰

Ich formuliere meine Frage daher neu: Kann eine «prekäre» Kirche attraktiv sein? Kann sie Erfolg (im Sinne von Wirkung) haben? Oder ist dies ein Widerspruch in sich?

Auch Wilfried Engemann reflektiert über die Attraktivität von Kirche; er kommt zu dem Schluss, dass Zugehörigkeitsgefühle aufgrund der Kommunikation des Evangeliums den Erfolg der Kirche ausmachen. In der Tat knüpft Engemann damit an Hermelinks Überlegungen zum Erfolg der Kirche an. Die Attraktivität der Kirche hänge von ihrer theologischen Kompetenz ab, schlussfolgert er.²¹ Diese Kompetenz besteht für ihn darin, den Menschen nicht befreien zu wollen, sondern zum Vorschein zu bringen und das Evangelium als «Lebenskunde» zu begreifen.²² Er verbindet dies explizit mit dem Handlungsfeld der Homiletik und mit der Ausbildung von theologischer Kompetenz im akademischen Kontext.

Ausgehend von einer Theologie, die lernt, begreife ich es so, dass die theologische Kompetenz auch aus der kirchlichen Praxis gespeist wird. Kirche kann sich dann als «prekär» erfahren, wenn sie im Wortsinn von *precare* zur Bittenden oder Empfangenden wird. Ich formuliere im Anschluss an HyeRan Kim-Cragg und Stephen Burns, dass die Kirche nicht nur ihre Liturgien produziert, sondern auch von ihren Liturgien produziert wird und so durch sie geformt wird. Daher kann Kirche Prekarität lernen, wenn sie folgendem Modell folgt:

20 Ebd., S. 221.

21 Wilfried Engemann: «Theologische Kompetenz und die Attraktivität der Kirche. Anmerkungen zu Jan Hermelinks Thesen zur ›kirchlichen Effizienz‹», in: Konrad Merzyn/Ricarda Schnelle/Christian Stäblein (Hg.), *Reflektierte Kirche. Beiträge zur Kirchen-theorie*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018, S. 303–320.

22 Vgl. ebd., S. 319–320.

«church as tent and its liturgical practices of creating diasporic spaces»²³. Sie verstehen darunter eine Erfahrung: «This is the place where the wounded person, ›half dead‹ (Luke 10:30), teaches us how to be vulnerable and how life giving the experience of receiving mercy from others can be.»²⁴

Wie könnte so eine prekäre Kirche aussehen? Und wäre sie attraktiv? Iain Campbell hat Leonardo da Vincis Motiv des letzten Abendmahls nach einer Szene in der *Glasgow City Mission* neu gestaltet. Das Gemälde zeigt 13 wohnungslose Männer, die um einen Tisch sitzen.²⁵ Es ist ein anderes Bild von einer Tischgemeinschaft als dasjenige, das Jean Brillat-Savarin 1825 in *Physiologie du goût. Ou méditations de gastronomie transcendante* beschrieben hat, einer Art Ethnografie der bourgeoisen französischen Gesellschaft seiner Zeit:

«La gourmandise est un des principaux liens de la société; c'est elle qui étend graduellement cet esprit de convivialité, qui réunit chaque jour les divers états, les fond en un seul tout, anime la conversation, et adoucit les angles de l'inégalité conventionnelle. C'est elle aussi qui motive les efforts que doit faire tout amphytrion pour bien recevoir ses convives, ainsi que la reconnaissance de ceux-ci, quand ils voient qu'on s'est savamment occupé d'eux; et c'est ici le lieu de honnir à jamais ces mangeurs stupides, qui avalent, avec une indifférence coupable, les morceaux les plus distingués, ou qui aspirent, avec une distraction sacrilège, un nectar odorant et limpide.»²⁶

-
- 23 HyeRan Kim-Cragg/Stephen Burns: «Liturgy in Migration and Migrants in Liturgy.», in: Susanna Snyder/Joshua Ralston/Agnes M. Brazal (Hg.), *Church in an Age of Global Migration*, New York: Palgrave Macmillan US 2016, S. 113–130, hier S. 125.
- 24 Ebd., S. 126.
- 25 Iain Campbell: *Our Last Supper*, <https://www.idcampbell.com/gallery/our-last-supper/> vom 04.12.2024.
- 26 Jean A. Brillat-Savarin: *Physiologie du goût. Ou Méditations de gastronomie transcendante – Tome I*, Cork: Primento Digital Publishing 2015, S. 185. Eigene Übersetzung: «Die genussvolle Mahlzeit ist das wichtigste Bindeglied der Gesellschaft, da sie den Geist des Zusammenlebens (*convivialité*) Schritt für Schritt erweitert. Denn sie bringt täglich Menschen unterschiedlicher Milieus zusammen, verbindet sie und belebt die Konversation; sie mildert so die Kanten der gesellschaftlichen Ungleichheiten. Dies ist auch der Grund dafür, dass die Gastgeberin sich verausgabt, wenn sie ihre Gäste (*ses convives*) empfängt sowie auch für die Anerkennung derjenigen, die sehen, dass gekonnt für sie gesorgt wurde; hier ist der Ort, die ewige Abscheu vor den dummen Esser:innen auszudrücken, die mit einer unentschuldbaren Gleichgültigkeit die besten Stücke verschlingen und mit einer Zerstreutheit den duftenden und klaren Nektar entweihen.»

Brillat-Savarin beschreibt Ingredienzen für eine *convivialité*: eine ästhetisch anmutende Tischgemeinschaft, in welcher konventionelle Grenzen überschritten werden. Dies ist aber an eine starke Bedingtheit geknüpft und scheint einer ausgewählten Personengruppe vorbehalten zu sein. Campbell dagegen zeigt eine eher trist und düster anmutende Szenerie. Die Sichtbarmachung von Bildern wie demjenigen von Campbell erfordert auch eine gewisse Öffentlichkeit und Handlungsmacht. Ich habe festgehalten, dass die Kirche aus ihrer theologischen Kompetenz heraus attraktiv wird, welche sich aus ihren Praktiken ergibt. Aber sie gibt sich auch eine Organisationsstruktur. Diese ist notwendig, um beweglich, handlungsfähig und sichtbar zu sein. Als zivilgesellschaftliche Akteurin muss sie eine Organisation wählen, die sie befähigt, sich in ihre Umwelt einzupassen.²⁷ So plädiere ich statt einer «Kirche für die Armen» oder «Kirche der Armen»²⁸ für eine *prekäre Kirche* und meine damit eine Kirche, die ihre eigene Machtposition kritisch diskutiert, sich selbst als abhängig (auch vor Gott) sieht und die Kraft ihrer Symbole, Rituale und Sprache nutzt, um sich unter anderem mit prekarierten Menschen zu solidarisieren und sich an einer Dekolonialisierung auch der religiösen Bereiche zu beteiligen. Im Folgenden möchte ich drei mögliche Dimensionen davon beschreiben.

7.2.1.1 Kirche als therapeutische Gemeinschaft

Für ein Verständnis der *Kirche als therapeutischer Gemeinschaft* möchte ich zunächst auch aus einer neutestamentlichen Quelle schöpfen. Schottroff beschreibt für das Matthäusevangelium die Verbindung zwischen den Titeln Jesu und seinen Taten, insbesondere seinen Heilungstaten. Diese zeigen ein Stück der Gerechtigkeit, auf die es zu hoffen galt.²⁹ Wesentlich daran ist, dass diese Taten eine kollektive Praxis waren und auch von seinen Jünger:innen vollzogen wurden: «Heilung bedeutet auch fähig zu werden, die frohe Botschaft weiter

27 Vgl. R. Kunz: Soziallehren für eine gemeinschaftsfähige Kirche, S. 27; B. Weyel: Reflektierte Praxis dynamischer Selbststeuerung. Weyel bezieht sich auf Hermelink, der den Organisationsbegriff in die Praxis des Glaubens eingezeichnet hat.

28 Diese Dichotomie beschreibt Frei. Vgl. Daniel Frei: Die Pädagogik der Bekehrung. Sozialisation in chilenischen Pfingstkirchen (= Kirchen in der Weltgesellschaft, Band 8), Wien, Zürich, Berlin, Münster: LIT 2011, S. 364–366.

29 Vgl. Luise Schottroff: «Heilungsgemeinschaften. Christus und seine Geschwister nach dem Matthäusevangelium», in: Marlene Crüsemann/Carsten Jochum-Bortfeld (Hg.), Christus und seine Geschwister. Christologie im Umfeld der Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 2009, S. 23–44, hier S. 26–27.

zu tragen. Heilung bedeutet nicht nur, an Leib und Seele zu genesen, sondern auch: teilzunehmen an den messianischen Taten.»³⁰ Aufgrund der befreiungstheologischen und feministischen Perspektive sowie des jüdisch-christlichen Dialoges versteht sie die Titel Jesu nicht als Hoheitstitel; sie stellen vielmehr Jesus als einen unter seinesgleichen dar, in der *Gegenüberschaft* mit anderen.³¹ Die Menschen um ihn herum bildeten eine Nachfolgegemeinschaft, die gleiches tat wie er: «Die Heilungsgemeinschaften entstehen dort, wo Menschen sich in der Arbeit für die Letzten in der Gesellschaft zusammenfinden.»³² Die Heilungstaten von Jesus und seinen Jünger:innen deutet Schottroff als Zeichen für das *basileia tou theou* und als politische Antwort auf die Notlage der jüdischen Bevölkerung in der Zeit um 70 n. Chr.³³

In Bezug auf die heutige Kirche werden sichtbare Taten angesichts von Notlagen häufig im Bereich des helfenden Handelns beschrieben. Grethlein formuliert seine Kirchentheorie als Kontextualisierungen der Kommunikation des Evangeliums; darin bezeichnet er den Modus des Helfens als die «gegenwärtig wohl nicht nur in Deutschland am meisten beeindruckende»³⁴ Gestalt davon. Unter dem Stichwort «Helfen zum Leben»³⁵ versteht er diakonisches bzw. karitatives Engagement. Er beschreibt, dass diese auf die alltäglichen Lebensvollzüge ausgerichtet sind und sich damit von der verfassten Kirche distanzieren (müssen). Besonders verweist er auf die Notfall- und Klinikseelsorge; dort müsse die christliche Prägung stellenweise zurücktreten, damit die «Bedürftigen und Leidenden» ganz im Zentrum stehen können.³⁶

Andererseits ist Seelsorge nicht nur als Spezialdisziplin der Kirche zu bestimmen, die professionalisiert in den spezifischen Institutionen ausgeübt wird, sondern auch als «integrative Grunddimension von Kirche»³⁷. Isabelle Noth beschreibt damit eine Rückbindung der Seelsorge an die Ekklesiologie. So verstanden, speist sich Seelsorge sowohl aus dem kirchlichen Alltag, als sie diesen auch erweitert. Entscheidend dafür ist, dass Seelsorge nicht

30 Ebd., S. 30

31 Vgl. ebd., S. 32.

32 Ebd., S. 41.

33 Vgl. ebd., S. 41–42.

34 C. Grethlein: Kirchentheorie, S. 256.

35 Ebd.

36 Vgl. ebd., S. 265.

37 Isabelle Noth: «Seelsorge», in: Ralph Kunz/Thomas Schlag (Hg.), Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, S. 221–227, hier S. 221–222.

nur als Wirkung am Einzelnen durch eine:n kirchliche:n Vertreter:in in den Blick kommt, sondern als Wirken in der *communio*.³⁸ Dieses kann sich auf verschiedene Weisen entfalten. Ich verwende das Bild der Durchgangsstation, in der Menschen durch tragfähige soziale Netzwerke vorübergehend Stabilisierung finden können. Das therapeutische Element zeigt sich zum Beispiel in der Kommunikation, besonders durch das Erzählen im Angesicht eines Gegenübers.³⁹ Menschen können ihre biografischen Erfahrungen durch das Erzählen ordnen und deuten. Andererseits setzen sie sich dabei auch mit anderen Menschen in Verbindung und können Zugehörigkeit erleben. Grözinger verweist diesbezüglich auf die Befreiungsgeschichte, die in der Bibel multiperspektivisch erzählt wird, weil sie sich dabei andauernd selbst «ins Wort fällt»⁴⁰. Daraus ergibt sich ein weiter Horizont an Geschichten, der wie ein Mosaik verschiedene Aspekte des Lebens zeigt. Grözinger formuliert:

«Kirche wäre für mich der Ort, an dem die Vielfalt der Lebensgeschichten sich in Beziehung setzen kann zur Vielfalt der überlieferten Geschichten der biblischen und kirchlichen Tradition.»⁴¹

Trotz dieses Reichtums ist nicht damit zu rechnen, dass sich ein egalitärer Deutungsraum auftut. Muster, die gesellschaftlich oder denominationell geprägt sind, werden in die Erzählpraxen eingetragen. Somit ist auch hier die Praxis an eine theologische Kompetenz und eine Organisationsform zurückzubinden, die Räume offenhalten kann. Mit Freire ist zu sagen, dass Konversionserfahrungen im Hören von Geschichten zu Gunsten der Marginalisierten auf Seiten der Privilegierten, also ebenso bei der Kirche selbst, stattfinden soll, womit auch hier gilt: Die Kirche muss ständig *reformiert* werden.

Dieser Aspekt der Kirche ist im Kontext von professionellen Netzwerken zu betrachten. Unter anderem hat der Notstand im Care-Bereich dazu geführt, dass unter dem Stichwort *caring communities* entsprechende Ideen und Projekte

38 Vgl. ebd., S. 223; 225.

39 Vgl. L. Wachinger: «Der Mensch ist ein Geschichtenerzähler», S. 140–141.

40 Albrecht Grözinger: «Kirche in Zeiten der Postvolksgesellschaft», in: Sonja Beckmayer/Christian Mulia (Hg.), *Volksgesellschaft in postsäkularer Zeit. Erkundungsgänge und theologische Perspektiven*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2021, S. 373–384, hier S. 379.

41 Ebd.

entwickelt wurden.⁴² Wechselseitig aufeinander bezogene Akteur:innen teilen Sorgeverantwortung füreinander und das Gemeinwohl. Damit tauchen allerdings neue Fragen nach verdeckten Abhängigkeiten auf, Verdrängung der Notwendigkeit von politischen Lösungen oder auch Invisibilisierung von pflegenden Angehörigen oder Freiwilligen.⁴³ Diese Diskurse betreffen auch Kirchen, die sich als sorgende – oder therapeutische – Gemeinschaften verstehen.

7.2.1.2 Kirche als Übersetzung

Ernst Lange formulierte im Zusammenhang mit der *Ladenkirche* die Kommunikation als Schlüsselbegriff für die Praktische Theologie:

«Und diese Kommunikation ist nicht eine Folgeerscheinung der Christus-herrschaft, womöglich nur eine vorübergehende Besonderheit der ‚Zeit der ersten Liebe‘. Sie ist und bleibt vielmehr das Medium, in dem Christus seine Herrschaft ausübt. Menschen haben nicht anders an Christus teil als so, daß sie zugleich aneinander teilhaben.»⁴⁴

Er formulierte diese Kategorie der Kommunikation des Evangeliums nicht nur für die Liturgik oder Homiletik, sondern versteht sie ekklesiologisch als gültig für die gesamte Gestalt der Kirche.⁴⁵ Wesentlich dabei war der Aspekt der Verständigung im Gespräch – im Rahmen des Gottesdienstes und darüber hinaus. Langes begriffliche Verschiebung von Verkündigung zu Kommunikation hin hat die Praktische Theologie nachhaltig geprägt und bildet auch einen Paradigmenwechsel ab. Der Begriff der Kommunikation sei wechselseitiger und weniger hierarchisch assoziiert als derjenige der Verkündigung, so Meyer-

42 Annette Haußmann/Christine W. Hoffmann (Hg.): *Miteinander füreinander sorgen. Sorgende Gemeinschaften als Aufgabe von Seelsorge und Diakonie* (= Praktische Theologie heute, Band 202), Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2024.

43 Ein Überblick über den Diskurs findet sich bei: Ulrike Knobloch/Hildegard Theobald/Corinna Dengler et al. (Hg.): *Caring Societies – Sorgende Gesellschaften. Neue Abhängigkeiten oder mehr Gerechtigkeit?* (= Arbeitsgesellschaft im Wandel), Weinheim, Basel: Beltz Juventa 2022. Ein Vergleich zwischen *Caring Societies* und dem konvivialistischen Projekt könnte ertragreich sein, da beide bei einer ähnlichen Skalierung ansetzen.

44 Ernst Lange: *Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart*, Stuttgart: Verlagsgemeinschaft Burckhardthaus- und Kreuz-Verl. 1965, S. 111.

45 M. Meyer-Blanck: *Gottesdienstlehre*, S. 35, Herv. im Original.

Blanck: Lange verbinde *teilhaben* und *kommunizieren*, ähnlich wie es im englischen *to share* enthalten ist.⁴⁶

Ich habe kommunikative Prozesse auch als prekär interpretiert. Dies gilt wiederum in einem doppelten Sinn: konstitutiv gesehen, weil Kommunikation Unsicherheit beinhaltet, also die Gefahr, missverstanden zu werden oder unverstanden zu sein bzw. selbst nicht zu verstehen. Kontingent, weil das Gelingen der Kommunikation massgeblich von äusseren Faktoren abhängt, die auch von gesellschaftlichen Strukturen geprägt sind. Kommunikation ist eingezeichnet in die kontextuellen Machtdynamiken. Dies wird beispielsweise prägnant, wenn dominante und marginalisierte Sprachen oder Sprachen aus unterschiedlichen Milieus aufeinandertreffen.

Kirchliche Angebote in der Volkskirche sind in der Schweiz häufig einsprachig, teilweise in Mundart gehalten.⁴⁷ Dies scheint angesichts der aktuellen sprachlichen Vielfalt in der Schweiz einseitig. Gemäss dem Bundesamt für Statistik (Stand 2022) haben 39 % der Schweizer Bevölkerung einen «migrantischen Hintergrund» und knapp 23.4 % sprechen keine der vier Nationalsprachen; dieser Prozentsatz liegt höher als der der französisch Sprechenden, also derjenigen Nationalsprache, die nach dem Deutschen die grösste Sprachgruppe bildet.⁴⁸ In Anbetracht dessen, dass Sprachkompetenz wesentlicher Faktor für Bildung und damit auch für gesellschaftliche Teilhabe, Erwerbsarbeit und ökonomische Verhältnisse darstellt, zeigt sich deutlich, dass bewegte Personen besonders häufig von prekären Lebensbedingungen betroffen sind. Gemäss Kim-Cragg und Burns ist der Einbezug von migrantisierten Personen eine bisher vernachlässigte, aber nicht freiwillige Aufgabe für die Kirche: «This is imperative because the church not only expresses itself in its liturgical life but is in fact formed by it.»⁴⁹ Dass dies einen multilingualen Austausch nötig macht, liegt auf der Hand.

Daraus können auch Kontakte zu Menschen anderer Religionszugehörigkeit entstehen. Das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher religiö-

46 Vgl. ebd., S. 35–36. Meyer-Blanck selbst wählt (mit Bezug auf Schleiermacher) die Formulierung «Mitteilung und Darstellung des Evangeliums», um die persönliche als auch ästhetische und leibliche Dimension von Liturgie und Predigt zu vermitteln. Dies ist aber wieder auf den Gottesdienst hin formuliert. Vgl. M. Meyer-Blanck: Gottesdienstlehre, S. 40.

47 Siehe: S. Oberholzer: Sprachgebrauch und Spracheinstellungen.

48 Vgl. Bundesamt für Statistik: Sprachen, <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/bevoelkerung/sprachen-religionen/sprachen.html> vom 04.12.2024.

49 H. Kim-Cragg/S. Burns: Liturgy in Migration and Migrants, S. 114, Herv. im Original.

ser Prägung ermöglicht weitere Dimensionen der *Übersetzung*. Es kann darum gehen, gemeinsam eine Sprache für das Hier und Jetzt und verbindende menschliche Erfahrungen wie Tod, Geburtlichkeit, Schicksal oder die Suche nach dem Sinn des Lebens zu finden. Gemeinsam können geteilte Fragen formuliert werden: Wie können wir als Menschen eine Gesellschaft und ein Zusammenleben mit allen Mitlebewesen gestalten, die möglichst viel Leiden beiseitigen können und Situationen des Friedens und der Gerechtigkeit fördern? Ich schliesse mich hier den Worten von Pesch an: «Man mag solches für schiere Utopie halten. Aber angesichts der Weltprobleme ist jedes Konzept dieser Art auch den ohnmächtigsten Versuch wert.»⁵⁰

7.2.1.3 Kirche als Teilgabe

John Barclay hat in seinem umfassenden Werk *Paul and the Gift* dargelegt, dass in der Christentumsgeschichte eine Verschiebung stattgefunden hat. Die von Paulus verwendeten Begriffe wie *Gabe* oder *Wohltätigkeit* wurden zunehmend im Sinne dessen interpretiert, was wir heute unter Gnade verstehen. Dadurch wurde die materielle und zwischenmenschliche Dimension der Begriffe verdeckt. Somit kann das, was heute im anthropologischen Gabendiskurs behandelt wird, für eine biblische Relektüre von Interesse sein. Dieser Diskurs hat nicht nur in die Bibelwissenschaften Eingang gefunden, sondern auch in verschiedene theologische Diskurse, beispielsweise in die Abendmahlslehre der Praktischen Theologie, die Rechtfertigungslehre der Systematik oder die Diakonie. Eine gabentheoretische Ekklesiologie scheint aber noch wenig entwickelt, obwohl sie sich gemäss Barclay anbietet:

«We have focused here on the divine gift of grace, the gift in its theological sense. As we have noted, this understanding of gift has its necessary embodiment in the life of transformed communities, but we have not had space to explore in its wider dimensions the significance of gift in Paul's configuration of human relations.»⁵¹

Diese Lesart von Gnade ist auf Gegenseitigkeit ausgerichtet, die in einen zirkulären Gabenzyklus mündet. Die Gabe kann unbedingt sein, insofern sie nicht an Vorbedingungen geknüpft ist: Sie ist aber nicht zwingend bedingungslos,

50 O. H. Pesch: Der Gott Jesu Christi, S. 500.

51 John M. G. Barclay: *Paul and the Gift*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company 2015, S. 574, Herv. im Original.

da grundsätzlich von Erwartungen an eine Gegenseitigkeit ausgegangen werden kann.⁵² Frettlöh liefert einen Beitrag dazu, um vom «Charme der Gnade» als einem «vorläufigen Versuch, von der gegenwärtigen Diskussion um M. Mauss' «Gabe»-Essay für eine biblisch begründete Theologie und Ethik der Gabe zu lernen»⁵³. Sie tut dies anhand des Fallbeispiels der paulinischen Kollektenaufrufe für die Jerusalemer Gemeinde und liefert damit auch einen ekklesiologischen Beitrag. Hoffmann erarbeitet eine umfassende Theologie der Gabe. Sie fasst den aktuellen Diskurs aus der Philosophie und Theologie zusammen. Ebenso behandelt sie zentrale Themen der Dogmatik: Rechtfertigung, Opfer und Christologie, Eucharistie, Gottes- und Nächstenliebe und Pneumatologie. Eine Ekklesiologie wird nicht explizit dargelegt.⁵⁴

Ich schlage vor, für eine prekariatssensible Ekklesiologie das Geben mit dem Teilnehmen zu verbinden. Ich gehe davon aus, dass die Gabe eine Bindungswirkung entfaltet; hier ist die leibliche und materielle Dimension zentral, ohne dabei von einer «geheimen» Macht in der Gabe selbst auszugehen. Stattdessen geht es vielmehr darum, nicht zwischen einer dinglichen und menschlichen Welt zu unterscheiden. Der Mensch steht der Welt nicht gegenüber, sondern ist in ihre Austauschdynamiken involviert. Vor diesem Hintergrund erscheint es offensichtlich, dass Gaben auch Akteur:innen sind.

Weiters geht es darum, dass Gaben keinen Gegenwert haben, keinen Preis. Denn: Was Menschen zum Leben brauchen, muss geschenkt sein und sollte keinen Preis haben. Gleichzeitig sind Menschen aufgerufen, ihren Beitrag zum Ganzen des Zusammenlebens beizutragen. Dieses *lustvolle* Wechselverhältnis von Geben, Nehmen und Teilnehmen habe ich unter dem Stichwort *Teilgabe* zusammengefasst.

Ich verbinde diese Überlegung zunächst mit dem Konzept von «Kirche bei neuen Gelegenheiten»⁵⁵. Dieses kann mit den Metaphern «Kirche als Herber-

52 Vgl. ebd., S. 562–563. Barclay geht auch darauf ein, dass die Bedingtheit der Gabe damit verbunden ist, ein Gegenüber einzuschätzen, ob es eine Gabe erwidern könnte und sie damit verdiene.

53 M. L. Frettlöh: Der Charme der gerechten Gabe, S. 111.

54 Veronika Hoffmann: Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe, Freiburg, Basel, Wien: Herder 2013.

55 Vgl. Uta Pohl-Patalong: «Kirche bei neuen Gelegenheiten», in: Ralph Kunz/Thomas Schlag (Hg.), Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, S. 198–207. Siehe auch: Michael Nüchtern: Kirche bei Gelegenheit. Kasualien, Akademiearbeit, Erwachsenenbildung (= Praktische Theologie heute, Band 4), Stuttgart: Kohlhammer 1991.

ge» oder «Kirche als Bahnhof» verbunden werden.⁵⁶ Letztere steht besonders für eine Kirche als Durchgangsstation, während der Begriff der Herberge sowohl die Passage als auch die soziale Nähe und das Gefühl von Geborgenheit vermitteln kann. Letztlich ist aber auch eine Herberge eine Durchgangsstation, ein Halt auf der Reise. Hier können bestenfalls Bindungen entstehen. Uta Pohl-Patalong versteht nun für die aktuelle Zeit das «Konzept bei neuen Gelegenheiten» so: Menschen kommen aufgrund eines Interesses in ein kirchliches Angebot; dies kann, muss aber nicht zwingend, ein religiöses Interesse sein. Wenn ihnen das Vorgefundene gefällt, kommen sie wieder. Daraus können Bindungen entstehen. Die Zugehörigkeit wächst also sekundär aus einem vorangehenden Interesse.⁵⁷ Aus der Zugehörigkeit wiederum kann aktive Teilnahme erwachsen. Viele der von ihr genannten Beispiele beziehen sich auf Dynamiken rund um die Individualisierung von religiöser Praxis und Lebensführung sowie auf bildungsnahe Milieus, die von der Kirche wenig erreicht werden. Die Anliegen verteilen sich auf die Bereiche Sinnsuche, Spiritualität, Freizeitgestaltung, Kreativität oder Bildung.⁵⁸ Die beschriebene Dynamik kann aber auch auf kirchliche Angebote angewendet werden, die sich an prekariisierte Milieus richten und deren Angebote eine stärkere materielle Komponente haben. Hier liegt das Interesse im Empfangen einer materiellen Gabe. Hinzu kommen oft auch Wissensgaben wie Beratungen, die mit der Grundversorgung in Beziehung stehen, Begleitung in praktischen Fragen des Alltags oder rechtlichen Fragen. Auch in diesen Angeboten entstehen Bindungswirkungen und Zugehörigkeit; aus dem Geben kann Teilnehmen und *Teilgeben*⁵⁹ werden, wenn Gestaltungsrecht geteilt wird. Dies beinhaltet die Gabe als Aufgabe. Und das basiert wiederum auf der Vorstellung, dass alle Begabte sind und an der Gestaltung der Kirche partizipieren. Dabei sind die Menschen in der konkreten Erfahrung aber unterschiedlich mit Gütern, Macht, Status und

56 Siehe: Jan Hendriks: *Gemeinde als Herberge. Kirche im 21. Jahrhundert. Eine konkrete Utopie*, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus 2001; Ulrike Wagner-Rau: *Auf der Schwelle. Das Pfarramt im Prozess kirchlichen Wandels*, Stuttgart: Kohlhammer 2009, S. 15–16. Fechtner kombiniert diese beiden Metaphern. Siehe: Kristian Fechtner: «Zeitgenossenschaft der Kirche. Herausforderungen und Chancen für christliche Gemeinden unserer Zeit», in: *Internationale kirchliche Zeitschrift* 90 (2000), S. 217–230.

57 Vgl. U. Pohl-Patalong: *Kirche bei neuen Gelegenheiten*, S. 204.

58 Vgl. ebd., S. 200.

59 Der Begriff wird auch von Sundermeier verwendet. Vgl. T. Sundermeier: *Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz*, S. 65.

Kompetenzen ausgestattet. Damit zeigt Teilgabe spannungsvolle menschliche Beziehungen. Die Gabe ist gebunden an das Wertesystem des Kontextes.⁶⁰

Das Konzept *Kirche bei neuen Gelegenheiten* weist auch darauf hin, dass der zeitliche Horizont ungewiss ist. Menschen gehen weiter oder kommen über längere Zeiträume nicht mehr, wenn sie das Angebot nicht mehr benötigen oder sinnvoll in ihr Leben integrieren können. Somit ist diese Form der Kirche auch eine Durchgangsstation, ein Stück vorübergehender Heimat auf einem Weg.⁶¹ Kirche ist nach diesem Verständnis als prekär zu verstehen, weil sie durchlässig ist, offene Ränder hat, weil sie (teil-)gibt, ohne zu wissen, ob das Beziehungsangebot angenommen wird. Die Gabe ist mit Barclays Worten unbedingt, aber nicht bedingungslos.⁶²

Eine gabentheoretisch reflektierte und prekariätssensible Ekklesiologie, die, wie ich vorschlage, den Begriff des Teilnehmens wesentlich miteinbezieht, lässt sich auch prozess theologisch einordnen. Hier liegt zuerst die Vorstellung zugrunde, dass Leben miteinander verbunden ist und in einem ständigen Prozess des Werdens steht. Dieser umfasst einen ewigen Austausch von Materie, und das Erscheinen als singuläre Person in diesem Gewebe ist die Partizipation am Leben.⁶³ In dieser liegt die Unbedingtheit und zugleich die Bedingtheit der Konvivialität.

Die Inkarnation bezieht sich demgemäss auf die Fleischwerdung Gottes nicht nur einmalig in Jesus Christus, sondern in allem Fleisch, ohne sich darin zu erschöpfen: «A deity who is <through all and in all> (Eph. 4:6) is pretty much by definition pan-carnate. But no doubt with such differences of reception, of intensity, of mattering, as to break up any simple God-world One.»⁶⁴ Die Einheit von Fleisch solle gemäss Catherine Keller keine Gleichgültigkeit gegenüber dem verstrickten, vulnerablen Lebewesen implizieren.⁶⁵ Der Austausch von Gaben ist in diesem Zusammenhang als eine Form der Partizipation in der *intercarnation* zu verstehen:

60 Vgl. M. Nüchtern: *Kirche bei Gelegenheit*, S. 563.

61 Vgl. U. Pohl-Patalong: *Kirche bei neuen Gelegenheiten*, S. 198–199 Für eine empirische Studie zu solchen fragilen Begriffen von «Heimat» im Kontext kirchlicher Angebote mit geflüchteten Menschen in Basel siehe: K. Kunz: *Contested Home*.

62 Vgl. J. M. G. Barclay: *Paul and the Gift*, S. 562–563.

63 Catherine Keller: *Intercarnations. Exercises in Theological Possibility*, New York, NY: Fordham University Press 2017, S. 1.

64 Ebd., S. 2–3.

65 Vgl. ebd.

«Attention to the difference of the receiver, and so to the difference that might therefore be made by the gift, makes the gift a gift. But the difference made, in surprise, enjoyment, and use, *is* the return. This love that shines or rains on just and unjust alike—across, in other words, the most radical difference—would not signify *indifference* to whether the unjust remain unjust. It continues to shine, no matter how dense the cloud cover. This counter-apocalyptic care, beyond judgement, beyond resentment, always comes again. What it can offer—which is to say, what can be received— may, however, be sorely diminished. And still the rays come. Actualizing this radiance we too radiate. In *eros* we rightly *desire* the reciprocity but in *agape* may not count on it.»⁶⁶

Damit partizipiert die (ideale) Kirche, indem sie gibt und nimmt, erwartet, aber nicht verrechnet, in Gott als Raum der Möglichkeit. Ich schliesse mit folgendem Dreiklang, den ich unter dem Stichwort *unbedingte Konvivialität* in einem Memo anlässlich meines Feldausstiegs festgehalten habe: «Hier ist alles gratis, nichts umsonst, ohne Warum.»

66 Ebd., S. 30, Herv. im Original.