

1. Einleitung

1.1 «Mein Dach ist der Himmel»

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

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

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

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

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

1.2 Forschungsgegenstand und Forschungsfrage

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

11 Siehe: S. Foppa: *Katholische Migrantengemeinden*.

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

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

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

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

1.3 Konvivialität als Heuristik einer empirisch informierten und kritisch engagierten Ekklesiologie

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

12 Die fünf Forschungsorte in Deutschland, der Schweiz und Italien wurden ausgewählt, weil sie über umfangreiche und jahrelange Erfahrungen mit Diversität in der Gemeinde und interkultureller Leitung verfügen. Dabei werden die Forschungsorte nicht als Best-Practice-Beispiele angesehen, sondern als Lernorte, die in stetiger Aushandlung begriffen sind. Dies entspricht auch deren Selbstverständnis. Vgl. Bieler, Andrea: «Conviviality in Motion. Reflections on Empirical Findings for a Grounded Ecclesiology», in: Andrea Bieler/Claudia Hoffmann/Lisa Ketges (Hg.), *Conviviality in Contexts of Religious Plurality. Theoretical and Heuristic Deliberations*, Bielefeld: transcript Verlag 2025, S. 171–45, hier S. 173.

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

1.3.1 Überblick

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.3.2 *Doing conviviality*

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

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

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

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

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

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

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

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

25 Vgl. ebd., S. 29–32.

26 Vgl. ebd., S. 32.

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

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

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

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

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

27 Vgl. ebd., S. 33–37.

28 Vgl. ebd., S. 37–38.

29 Vgl. ebd., S. 38–41.

30 Vgl. ebd., S. 41–43.

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

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

Sie bilden dazu drei Dimensionen:³²

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

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

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

Mecila fasst den Gewinn der Studie folgendermassen zusammen:

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

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

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

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

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

1.3.4 Konvivialität als Kunst des Zusammenlebens

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

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

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

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

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

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

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

1.3.4.1 Konvivialität und Interdependenz

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

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

39 Vgl. ebd., S. 13–14.

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

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

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

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

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

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

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

42 Vgl. W. Huber: Vorwort, S. 11–12.

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

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

45 Ebd., S. 65.

46 Ebd., S. 82.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

52 Vgl. ebd.

53 Vgl. ebd., S. 16.

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

55 Vgl. ebd., S. 13–14.

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

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

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

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

1.3.4.2 Die Unbedingtheit der Konvivialität

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

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

58 Ebd., S. 36.

59 Ebd., S. 12–14; 31.

60 Ebd., S. 11–12.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

70 Vgl. ebd., S. 40.

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

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

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

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

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

73 Vgl. ebd.

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

1.3.5 Fazit

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

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

1.4 Gliederung der Arbeit

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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