

6. Materiell-präsentische Austauschdynamiken

Die in diesem Kapitel behandelten Austauschprozesse sind als Zirkulation von Worten, Werten, Ideen, Zeit, Raum, Gütern, Ressourcen u. v. m. zu verstehen. Dabei ist von besonderem Interesse, wie die Formen des Austausches von materiellen als auch immateriellen Gütern zusammenhängen. Wie sich in den Gemeindebeschreibungen (siehe 3. Forschungsfeld) und dem Kapitel zur Adressierung prekärer Lebensbedingungen im Forschungsfeld (siehe 4. Prekär zusammenleben) gezeigt hat, ist die Praxis der Konvivialität in den Forschungsgemeinden u. a. geprägt von helfendem Handeln, was sich in folgenden Bereichen abspielt: Abgeben von Nahrungsmitteln in Form von Lebensmittelpaketen und in Form von geteilten Mahlzeiten, Kleiderabgabe, Schaffen von Arbeitsplätzen oder Praktikumsstellen zum Einstieg in den ersten Arbeitsmarkt (teilweise in Kooperation mit der staatlichen Sozialhilfe), kleinere Geschenke, Anbieten von Übernachtungsmöglichkeiten, Mitteilen von Alltagswissen und «kulturellem» Wissen, professionelle Sozialberatung, Organisation einer Ferienwoche für Menschen mit geringem Einkommen.¹ Auch wenn hier also materielle Güter kursieren, ist diese Praxis des Austausches nicht mit dem Tauschhandel des Marktes zu verwechseln, sondern soll hier in seiner eigenen Dynamik beschrieben werden.

6.1 Austausch und Gegenseitigkeit

Bei diesen Austauschprozessen handelt es sich häufig um asymmetrische Beziehungen, bei denen einige stärker zu Gebenden und andere zu Nehmenden

1 Diese Zusammenfassung ergibt sich aufgrund des Kategoriensystems aus dem Kodierverfahren.

werden. Daraus ergeben sich sensible Themen; beispielsweise die Frage, inwiefern ein an Individuen orientiertes helfendes Handeln zur Selbstermächtigung beitragen kann oder eher strukturelle Ungleichheit festigt. Diese Debatte ist an eine Einschätzung der Gegenseitigkeit gekoppelt, also daran, ob das Geben an eine Bedingung geknüpft wird. Dabei gibt es sowohl Argumente dafür, die Gegenseitigkeit als zwingend notwendig zu erachten, als auch dafür, diese als unethisch einzuordnen. Diese Fragen thematisiere ich in Ausrichtung an den Forschungsfragen mit Blick auf theologische Deutungsmuster als auch Praktiken im Rahmen des kirchlichen Handelns.

Dieser Hauptteil gliedert sich wie folgt: Zunächst wird das Thema des gebenden und nehmenden Austausches mittels einer kurzen autoethnografischen Reflexion (siehe 2.4.1 Die beobachtende Teilnahme) eingeführt, anschliessend wird es theoretisch in drei verschiedenen Diskursen verortet: Prekarität, Konvivialitätsforschung und Theologie. Anschliessend werden anhand der Datenanalyse vier Formen des Gebens und Nehmens charakterisiert. Dabei sind für die Rekonstruktion sowohl die Praktiken als auch Deutungen in ihrer wechselseitigen Durchdringung von Bedeutung. Unter dem Stichwort der *Ästhetik des Gebens* werden die bisherigen Erkenntnisse nochmals auf die Frage der Gegenseitigkeit und Bedingtheit im Gebeprozess hin beleuchtet, und zwar vor dem Hintergrund von diakonischen und liturgischen Elementen im kirchlichen Leben der Forschungsgemeinden.

6.1.1 Autoethnografische Reflexion

In den beiden Forschungsgemeinden stellte ich teilweise eine Art Störfall dar, ein *Krisenexperiment*. Denn ich liess mich nicht in die Gemeindestruktur einordnen: Ich war weder Mitarbeiterin noch Adressatin, weder Gastgeberin noch Gast. Ich hatte keine Aufgabe, war aber auch keine Aufgabe. Daher ist zunächst die *diakonische Dichotomie* von Helfenden und Hilfeempfangenden, von Gebenden und Nehmenden misslungen. Es ergaben sich immer wieder Interaktionen, bei denen die Forschungspartner:innen und ich gemeinsam aushandeln mussten, welche Rolle ich einnehme. An den Reflexionen dieser Erfahrungen zeigt sich, inwiefern ich selbst im Zuge der Feldforschung in das Thema, das in diesem Kapitel verhandelt wird, involviert worden bin. Mit meinem Auftreten als «Fremdkörper», der zu keiner vorgeprägten Gruppierung in den Forschungsgemeinden gehörte, zeigte sich zunächst eine Verunsicherung, die ich an meinen Forschungspartner:innen wahrgenommen habe, die aber auch von mir Besitz ergriffen hat. Die Momente, in denen ich selbst zur

Geberin oder Nehmerin wurde, wurden produktiv für meine Erkenntnis. Im Folgenden schildere ich exemplarisch zwei Situationen:

Mit einer Gruppe von knapp 40 Personen aus dem Mitenand fuhr ich im Jahr 2021 für eine Woche in die Berge in ein Gruppenhaus. In diesem Jahr musste die Ökumenische Ferienwoche aufgrund gesetzlicher Massnahmen im Kontext der Covid-19-Pandemie abgesagt werden. Alternativ wurde diese Woche für alle organisiert, die zur Vorbereitungsgruppe der Ferienwoche zählen, inklusive ihren Angehörigen. Ich gehörte nicht zu dieser Gruppe, erhielt aber die Möglichkeit, für meine Teilnehmende Beobachtung mitzufahren. Ich wurde ausdrücklich aufgefordert, meine Kinder mitzubringen. So nahm ich an dieser Woche in einer besonderen Rolle teil: als Feldforscherin, aber auch als Mutter mit meinen drei Töchtern im Alter von zwei, vier und sechs Jahren. Die Woche wurde gestaltet durch einerseits geistliche Elemente wie Gebete und Abendmahl bzw. Eucharistie, durch Ausflüge wie kleine Wanderungen, durch Spieleabende, organisatorische Sitzungen und gemeinsame Mahlzeiten. Wie die anderen Teilnehmenden beteiligte ich mich an der Zubereitung von Mahlzeiten sowie an der spontanen, gegenseitigen Betreuung der Kinderschar durch die anwesenden Eltern. Im Verlaufe der Woche veränderte sich meine Rolle im Mitenand und ich vertiefte meine Kenntnis der Forschungsgemeinde. Ich notierte in einem Memo:

«Ich habe mich gewissermassen selbst in eine ›prekäre‹ Lage gebracht – ich bin mit allen drei Kindern alleine in die Team-Ferienwoche mitgefahren. Die anderen Familien waren jeweils mit beiden Elternteilen vertreten, hatten sowieso auch ältere oder weniger Kinder dabei. Ich war also irgendwie in einer herausragenden Stellung und wurde darauf auch öfters (bewundernd) angesprochen. Ich war immer mal wieder auf eine zusätzliche Hand angewiesen: Beim Wandern ein Kind an die Hand – oder auf die Schultern! – nehmen, beim Sessellift konnte ich auch unmöglich drei Kinder alleine sichern, auch während meines Küchendienstes musste ich mal die Aufsicht abgeben ... Interessant, wie sich dadurch die Beziehungen zu den Menschen im Feld verändert haben (auch wenn natürlich die gemeinsam verbrachte Zeit ebenso ausschlaggebend dafür ist ...). Sie haben mich und die Kinder quasi in die Gemeinschaft adoptiert.» (Mitenand > freies Memo, Oktober 2021)

Aufgrund dieser Erfahrung, in der ich mit meiner Selbstständigkeit teilweise an meine Grenzen stiess und auf Gegenseitigkeit angewiesen war, wurde es für die Forschungspartner:innen einfacher, mich zu integrieren. Sie konnten mich unterstützen und gleichzeitig konnte ich meinen Teil zur Gestaltung

der Woche beitragen. Bei dieser Erfahrung vertiefte sich für mich die Wahrnehmung davon, wie wichtig das Geben und Annehmen von Zeit, Hilfe und Aufmerksamkeit in dieser Gruppe ist.

In der NCF machte ich ebenfalls verschiedene Erfahrungen, wovon ich eine hervorheben möchte. Eine Person, die seit vielen Jahren als Sans-Papiers unter schwierigsten Bedingungen in der Schweiz lebt und mit der ich ein Interview führen durfte, sprach mich viele Monate danach nach einem Gottesdienstbesuch an. Sie erkundigte sich nach dem Stand «meines Buches» und bekundete ihr Interesse, später ein Exemplar zu bekommen. Und sie erkundigte sich daraufhin, ob ich einen «Sponsor» für sie kenne. Sie brauche dringend 200 oder 300 Franken, um den Prozess in Bezug auf ihre Aufenthaltsbewilligung voranzutreiben. Ich fasste ihre Ausführungen in einem Protokoll zusammen:

«Ob ich einen Sponsor hätte, ich hätte ja ein bisschen Geld von der Uni. Sie suche einen Sponsor für 200 oder 300 Franken wegen Dokumenten. Vielleicht wisse ich was. Niemand wolle oder könne ihr helfen. Es folgt ein langer Monolog. Ich verstehe nicht, worum es wirklich geht. Zum Anwalt will sie nicht, er würde vielleicht ihr Gesuch riskieren, wenn er mit der Staatsanwaltschaft spricht. Sie glaubt, dass die Stadt zwei Schecks eingezogen habe. Sie wisse nicht, mit wem sie sprechen könne und wer dann mit anderen darüber kommuniziere. Sie sagt mehrfach, wenn ich etwas wisse, solle ich sie informieren und sagt auch mehrmals, Gott tue ein Wunder. Ob ich das Werkzeug dieses Wunders sein soll? Sie spricht mir, als ich mich langsam rauslöse, einen Segen zu für mein Buch und dass sie auch Segen davon bekomme, weil sie mir ja geholfen habe. Ich spüre im ganzen Gespräch, dass sie will, dass ich helfe. Ich bin überfordert damit. Ich schlage ihr ein paar Institutionen, Anlaufstellen vor. Aber das möchte sie nicht oder sagt teilweise auch, dass sie schon Anfragen gemacht habe. Zum Schluss fragt sie nochmals, ob ich ihre Telefonnummer hätte, damit ich sie gegebenenfalls kontaktieren könne und sagt nochmals, sie wolle dann ein Buch. Ich bin mittendrin im Spiel des Gebens und Nehmens.» (NCF > Protokoll 19, Riehener Allianz Gottesdienst)

In dieser für mich schmerzlichen Begegnung erfahre ich etwas von den Herausforderungen, mit denen die Forschungsgemeinden konfrontiert sind. Die Person ist schon seit vielen Jahren Mitglied bei der NCF. Ihre Lage ist schwierig und letztlich wahrscheinlich aussichtslos mit Blick auf die Aufenthaltsbewilligung. Durch ihre Anfrage bin ich unmittelbar involviert in das spannungsvolle Verhältnis des Gebens und Nehmens: Unter welchen Umständen ist es richtig, Geld zu geben? Wem? Zu welchen Bedingungen? Bei jeder Bitte? Bringt eine Geldspende eine Beziehung in eine Schiefelage? Ich fühle mich einerseits

aufgerufen, dieser Person Unterstützung zu gewähren, andererseits empfinde ich Wut auf ein System, das Menschen, die mit ihren Familien seit über einem Jahrzehnt in der Schweiz leben, keine Aufenthaltsbewilligung gibt. Abgesehen davon stellen sich auch forschungsethische Fragen: Zu Recht betont sie, dass sie mir mit dem Interview, das wir geführt haben, etwas gegeben hat. Was kann ich dafür zurückgeben? Schliesslich hebt sie selbst die Spannung in einem grösseren Zusammenhang auf, indem sie von einer Art Kreislauf des Segens spricht, der uns auf eine eigentümliche Weise gleichzeitig *verbindet* und *entbindet*.²

6.2 Das Paradigma der Gabe als «Scharnier» zwischen Konvivialität, Prekarität und Theologie

In diesem Abschnitt wird die Gabe als theoretischer Rahmen für die Analysen eingeführt und im Kontext der Forschungsfrage und des Forschungsfeldes verortet.

6.2.1 Der Gabendiskurs und Prekarität: Helfen in der Krise

Prekarität wurde im Kapitel 4 als ein Aspekt des Lebens definiert, der sich zwischen kontingent und konstitutiv bewegt. Einerseits kann jedes Wesen aufgrund von Geburtlichkeit und Sterblichkeit des Lebens als gefährdet und damit prekär beschrieben werden. Andererseits gibt es soziale Faktoren (Ort der Geburt, Religionszugehörigkeit, Geschlecht, Bildung etc.), die einige Menschen grösseren Risiken aussetzen als andere. Dabei ist Prekarität nicht nur im Zusammenhang mit ökonomischen Ressourcen, sondern im ganzen Lebenszusammenhang zu erfassen. Die «Risikofaktoren» sind gesellschaftlich geprägt und damit wandelbar, schreiben sich aber in die Körper ein. Prekarität wird diskursiv verhandelt und dies kann zu ihrer Idealisierung führen. Das betrifft auch den religiösen Kontext (siehe 4.1.2 Repräsentationen von Prekarität und 4.2.4 Religiöse Deutung von Prekarität). Prekarität verstehe ich im Rahmen

2 Zalewski widmet sich der Frage des Gebens und Nehmens in den Beziehungen mit Forschungspartner:innen. Siehe: Ingmar Zalewski: «Asymmetrien aushandeln. Von der (De-)Thematisierung des Gebens und Nehmens in ethnografischen Beziehungen an einem Beispiel der Fluchtforschung». *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research* 23/1 (2022) S. 1–21.

der Konvivialitätsforschung in erster Linie als Kategorie von sozialer Ungleichheit.

In Bezug auf das Forschungsfeld und die Forschungsfrage ist die Verbindung zwischen Austauschprozessen und Prekarität vor allem im Bereich der Diakonie und des helfenden Handelns zu verorten. Zunächst erscheint die Diakonie bedeutsam in Bezug auf ihre positive Auswirkung auf die gesellschaftliche Relevanz von Kirche. Denn sie bildet eine Basis für gesellschaftliche Anerkennung der Volkskirche oder allgemein von religiösen Gemeinschaften.³ Spätestens seit Émile Durkheim gibt es in der Soziologie die vielfach thematisierte und u. a. von den Kirchen in Studien gerne «verifizierte» Grundthese,⁴ dass Religion eine integrative Wirkung für die Gesellschaft habe und das friedliche Zusammenleben fördere.⁵ Und andererseits würden sich gegenseitig unterstützende soziale Kontakte in Kirchen das Vertrauen erhöhen und somit auch über die Gruppe hinaus Sozialkapital generieren.⁶ Für die Schweiz hat Anastas Odermatt jüngst in einer Studie aufgezeigt, dass Religiosität und freiwilliges Engagement zwar positiv korrelieren, dabei aber die Ausrichtung der Religiosität entscheidend dafür ist, ob dies auch eine positive Wirkung auf das soziale Vertrauen über die *in-group* hinaus entfaltet. Fundamentalistische Formen der Religiosität können gemäss Odermatts Schlussfolgerung eher

-
- 3 Dieser Aspekt wurde von Albert in Bezug auf die institutionalisierte Diakonie in der Evangelischen Kirche Deutschlands untersucht. Vgl. Anika C. Albert: Helfen als Gabe und Gegenseitigkeit. Perspektiven einer Theologie des Helfens im interdisziplinären Diskurs (= Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg, Band 42), Heidelberg: Winter 2010, S. 28–60.
 - 4 So hat zum Beispiel eine im Jahr 2023 veröffentlichte Studie im Auftrag der Universität Zürich im Zusammenhang mit den Kostenbeiträgen an die kantonalen kirchlichen Körperschaften eine systematische Analyse der kirchlichen Tätigkeiten der beiden Landeskirchen im Kanton Zürich vorgelegt. Darin steht unter anderem auch die Bewertung und Einschätzung dieser Tätigkeiten für die Gesellschaft im Fokus. Vgl. Thomas Widmer/Gabriel Hofmann/Patrice Sager: Kirchliche Tätigkeiten mit gesamtgesellschaftlicher Bedeutung im Kanton Zürich: Schlussbericht, Zürich 2023.
 - 5 Vgl. Anastas Odermatt: Religion und Sozialkapital in der Schweiz. Zum eigenwilligen Zusammenhang zwischen Religiosität, Engagement und Vertrauen (= Politik und Religion), Wiesbaden: Springer Nature 2023, S. 242–244. Siehe auch das Vorwort von Jörg Stolz, wonach säkulare Gesellschaften andere Wege der gesellschaftlichen Integration gefunden haben. Vgl. A. Odermatt: Religion und Sozialkapital, S. 8.
 - 6 Zum Beispiel formuliert in: Robert D. Putnam/David E. Campbell: American Grace. How Religion Divides and Unites us, New York, London, Toronto, Sydney: Simon & Schuster 2010.

exkludierend wirken und das gesellschaftliche Vertrauen schwächen.⁷ Das theologische Glaubenssystem ist also für solche Fragestellungen differenziert zu betrachten.

Wird der Blick noch einmal auf helfende Beziehungen gerichtet, sind auch hier in den letzten Jahrzehnten nicht mehr ausschliesslich positive Stimmen zu hören, sodass sogar von einer «Legitimitätskrise des Helfens»⁸ die Rede sein kann. Generell steht helfendes Handeln, das nicht auch politisch wirksam wird, in der Kritik.⁹ Es wird gefragt, inwiefern helfendes Handeln lediglich individuelle Problemlagen, nicht aber gesellschaftliche Schieflagen adressiert und so strukturelle Ungleichheit kaschiert. Es geht dabei um die Frage, wie helfende Beziehungen so gestaltet werden können, dass sie ein transformatives Potenzial entwickeln.¹⁰ Eine häufige Antwort auf diese Frage lautet, dass sie auf Reziprozität beruhen sollen. Denn Machtasymmetrien werden verstärkt, wenn Menschen aufgrund ihrer Ressourcen etwas Empfangenes nicht erwidern können. Adloff spricht von «paternalistischen Gaben», wenn Menschen nur mit Dankbarkeit und folglich Anerkennung und einer Verfestigung der bestehenden Hierarchien auf eine Gabe reagieren können.¹¹ Allerdings gibt es auch Formen der Hilfe, bei welchen die Erwartung von Gegenseitigkeit unethisch wäre, zum Beispiel da, wo lebensbedrohliche Situationen vor Augen stehen. Die Frage nach dem gesamtgesellschaftlichen Nutzen der Diakonie wird an dieser Stelle nicht weiter vertieft, dagegen werde ich mich im Folgenden auf die Frage der Gegenseitigkeit im Geben bzw. Helfen fokussieren, da sich dies in der Datenanalyse als Thema gezeigt hat.

Der Diskurs der Hilfe lässt sich unter den Stichworten *Wohltätigkeit* und *Solidarität* entfalten. Die beiden Begriffe verfügen jeweils über eine reiche soziale und religiöse Wirkungsgeschichte. In den letzten Jahrzehnten sind die

7 Vgl. A. Odermatt: Religion und Sozialkapital, S. 242–244.

8 Albert nimmt in ihrer Studie auf diese Aussage von Gerd Theissen Bezug. Vgl. A. C. Albert: Helfen als Gabe und Gegenseitigkeit, S. 45. Bereits vor 100 Jahren wird von Mauss kritisch formuliert: «Milde Gaben verletzen den, der sie empfängt, und all unsere moralischen Bemühungen zielen darauf ab, die unbewusste schimpfliche Gönnerhaftigkeit des reichen «Almosengebers» zu vermeiden.» Marcel Mauss: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Band 743), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990, S. 157.

9 Vgl. Greta Wagner: «Helfen und Kritik. Das Verhältnis von Solidarität und Wohltätigkeit in der Hilfe für Geflüchtete», in: WSI-Mitteilungen 73 (2020), S. 356–361.

10 Vgl. ebd., 356; 361.

11 Vgl. F. Adloff: Politik der Gabe, S. 57.

Kritik gegenüber dem wohlthätigen Helfen und die Forderung nach solidarischem Helfen insbesondere mit der zunehmend freiwilligen und u. a. kirchlich organisierten Hilfe in Zusammenhang mit dem Anstieg von Mobilität rund um das Jahr 2015 laut geworden.¹² Ein wesentlicher Unterschied zwischen der solidarischen und der wohlthätigen Form des Helfens liegt im «Moment der Wechselseitigkeit»¹³, der beim solidarischen Helfen im Gegensatz zum wohlthätigen Helfen gegeben ist. Eine kritische Frage an das wohlthätige Helfen bezieht sich auch auf dessen Richtung von oben nach unten, welche Abhängigkeiten bestehen lässt oder sogar verstärken kann.¹⁴ Die Gabe ohne Möglichkeit oder Aufforderung zur Gegengabe wird in diesem Sinne kritisiert:

«Doch gerade weil Empfängern von Wohltätigkeit nur symbolische Formen von Reziprozität offenstehen, ist wohlthätiges Helfen in seinem normativen Gehalt umstritten. Eine Gabe ohne die Erwartung einer Gegengabe gilt aus reziprozitätstheoretischer Perspektive als problematisch, weil Gaben, die nicht erwidert werden (können), das soziale Ansehen des Gabenempfängers schädigen.»¹⁵

Die Frage, ob es eine Reinform des wohlthätigen Gebens überhaupt gibt, bleibt fraglich. In der Regel wird zumindest eine symbolische Vergeltung insbesondere in Form von Dankbarkeit erwartet.

12 Wagner verweist auf: Ulrike Hamann/Serhat Karakayali: «Practicing Willkommenskultur: Migration and Solidarity in Germany», in: *Intersections* 2 (2016), S. 69–86; Didier Fassin: *Humanitarian reason. A moral history of the present times*, Berkeley: University of California Press 2012; Larissa Fleischmann/Elias Steinhilper: «The Myth of Apolitical Volunteering for Refugees: German Welcome Culture and a New Dispositif of Helping», in: *Social Inclusion* 5 (2017), S. 17–27; Silke van Dyk/Laura Boemke/Tine Haubner: «Solidarität mit Geflüchteten und Fallstricke des Helfens», in: *Berliner Journal für Soziologie* 31 (2021), S. 445–473.

13 Wagner vergleicht diese beiden Formen der Hilfe in Bezug auf einerseits aktivistische Gruppen in urbanen Gebieten, die «den Begriff der Solidarität ins Zentrum ihres Engagements» stellen mit dem Ziel, das «europäische Grenzregime zu kritisieren», und andererseits Ehrenamtliche in ländlichen Gegenden, die aus «einem humanitären oder christlichen Ideal, einem Affekt des Mitleids oder einem Verantwortungsgefühl gegenüber der dörflichen Gemeinschaft» geflüchteten Menschen helfen und versuchen, diese in die dortige Gesellschaft und das Zusammenleben zu integrieren. Vgl. G. Wagner: *Helfen und Kritik*, S. 356.

14 Vgl. ebd.

15 Ebd., S. 357.

Das soziale Ansehen einer Person, das durch die Möglichkeit zur Gegengabe gewahrt oder gestärkt wird, beschreibt Jim anhand des Bildes von «Eltern und Kindern». Er beschreibt, wie das Mitenand sich partizipativer ausrichtete aufgrund eines Generationenwechsels, bei dem sich die Gründerfiguren und Leitungspersonen Lina und Peter («Papa und Mama») zurückzogen:

«Damals war Papa und Mama, und versucht man wie ein Kind, Probleme zu lösen. Und auch sie kochen und, und, und füttern und (..) als wir das 2001 übernommen haben, wir haben gesagt: <Nein, das ist nicht, was wir wollen, sondern wir möchten Menschen (..) unabhängig sein, selbst, im Glauben oder auch im Leben.» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Jim)

So sind heute viele Menschen im Mitenand in eine Form der Mitarbeit involviert; die Reziprozität scheint eine Art Grundprinzip im Mitenand zu sein. Dies wird vom Mitenand als eine Art Empowerment verstanden. Wie Jim es schildert, hat sich also aus einer wohl tätig ausgerichteten Form des Gebens eine eher solidarische herausgebildet, bei der die Gegenseitigkeit stärker betont wird. Die weiteren Ausführungen von Jim lassen aber erahnen, dass die benannte Unabhängigkeit im Rahmen einer Art Hilfe zur Selbsthilfe in den asymmetrischen Strukturen verhaftet bleiben kann. Es scheint sich um Suchbewegungen zu handeln:

«Wie können wir Menschen helfen, dass sie in ihrem Glauben (..) erwachsen werden (..) können und auch in ihrem Alltagsleben, dass sie (..) selber leben und ihre, ihre, ja eigene Verantwortung übernehmen kann?» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Jim)

Besonders wenn Begegnungen flüchtig sind, scheint eine Gegenseitigkeit fraglich zu sein. In den Forschungsgemeinden wird von Beziehungen gesprochen, die aufgrund von Limbo-Situationen nicht auf Gegenseitigkeit beruhen können:

«Aber das (..) Abschiednehmen ist manchmal schon schwierig, oder, das Nicht-Abschiednehmen finde ich manchmal schwierig, ja, ganz allgemein. Mir hat dann einmal das Bild geholfen, so von der Intensivstation, da kommen einfach schwere Fälle rein, sobald es dann besser geht, werden sie verlegt. (..) [laute Sirenen im Hintergrund] Und dann habe ich gedacht, ja es ist vielleicht ein bisschen so, weisst halt nicht wie es weitergeht mit diesen Leuten, ja.» (NCF > Interview von Claudia Hoffmann mit Michelle)

Das Bild der Intensivstation, welches die Pastorin hier verwendet, wird von grosser Abhängigkeit und Einseitigkeit bestimmt. Dabei bleibt offen, wie diese «schweren Fälle» zu verstehen sind. Aufgrund der von ihr narrativ-biografisch skizzierten Fallbeispiele ist dies im gesamten Lebenszusammenhang zu verorten. Auch Georges, ein langjähriges aktives Mitglied im Mitenand, verweist auf dessen Charakter als Durchgangsstation:

«Du weisst ja nicht, weshalb sie in die Schweiz kommen, (...) es ist eine grosse Bewegung, Wanderungsbewegung und das war schon immer so. Man ist schon immer umgezogen, die Schweiz ist ja ein Land, das von Chiasso nach Basel einen Weg über den Gotthard hat und eigentlich ein Durchgangsland ist von Norden nach Süden, oder von, von Holland nach Venedig, Flandern nach Venedig und, und da sind halt viele Leute unterwegs oder und man muss halt dem Rechnung tragen, dass man halt ein Gastgeber ist auch und nett sein möchte und man kann nicht jeden nach seinen Gründen fragen: «Wieso bist du so wie du bist und was machst du?»» (Mitenand > Interview mit Georges)

Mitglieder aus beiden Forschungsgemeinden beschreiben also Beziehungen, die geprägt sind von kürzeren oder längeren Begegnungen und von helfendem Handeln, das oft nicht in Gegenseitigkeit führen kann. Ähnliches zeigt auch Greta Wagner im Rahmen ihrer Studie von unterschiedlichen Initiativen im Zusammenhang mit Hilfen für Geflüchtete auf. Ihre Fallbeispiele deuten darauf hin, dass egalitäre Hilfebeziehungen, die auf Solidarität abzielen, dem Ideal der Gegenseitigkeit oft nur schwer standhalten können. So hatte beispielsweise eine Gruppe, die auf Lesbos humanitäre Hilfe für Menschen auf der Flucht leistet, eine Art «*gift taboo*» verhängt. Dies bedeutete, dass keinerlei materielle Güter und keinerlei Geschenke verteilt wurden, da dies die Gegenseitigkeit unterwandert und damit eine Beziehung von «Gleichen» verhindert hätte. Wagner formuliert folgende Probleme im Zusammenhang mit einer starken Solidaritätsnorm in asymmetrischen Beziehungen:

*«Egalitäre Gabenbeziehungen mit Helfenden dürften für die Flüchtenden, die in der Regel möglichst schnell weiterreisen wollen, einen sehr viel geringeren Stellenwert gehabt haben als für die Freiwilligen und ihr Selbstverständnis. Das *gift taboo*, das der Gruppe ursprünglich noch so wichtig war, erwies sich als weder der Dringlichkeit der Situation fliehender Familien noch der zeitlichen Dauer ihres geplanten Aufenthalts angemessen. Die Aktivist*innen verweigerten zunächst einseitige Hilfe, um der Gefahr symbolischer Ungleichheit zu entgehen, und gaben damit der Illusion symbolisch gleicher*

Beziehungen den Vorrang vor der Befriedigung materieller Bedürfnisse. Vor allem aber schlossen sie die Flüchtenden nicht in ihre Entscheidung über ihren Umgang mit Ungleichheit ein. Die Entscheidungsfindung war gerade keine solidarische, wurde sie doch gruppenintern getroffen – ohne Flüchtlinge also.»¹⁶

Wagner beschreibt weiter, dass, als aufgrund der Austeritätspolitik auch die griechische Mittelschicht in Not geriet und auf Spenden angewiesen war, ein Wandel eintrat: Es ergab sich daraufhin die Vorstellung einer generalisierten Reziprozität. Damit ist gemeint, dass die Wechselseitigkeit nicht in einer dyadischen Beziehung oder einer Gruppe gegeben sein muss, sondern universell gedacht ist.¹⁷ Alle werden als Bedürftige wahrgenommen; sind Teil des Austauschprozesses und finden sich einmal eher auf der einen oder auf der anderen Seite wieder. Dass die Bedürftigkeit auch im Sinne einer *conditio humana* ein zentraler Punkt der Reziprozität ist, zeigt sich bei Wagners Fallbeispiel der Seenotrettung im Mittelmeer. Hier ist Gegenseitigkeit weder intendiert noch möglich. Da aber generalisierte Reziprozitätsnormen impliziert sind, kann dennoch von einer solidarischen Praxis des Helfens gesprochen werden, die sich darüber hinaus auch als Kritik an der europäischen Grenzpolitik versteht. Damit zeigt Wagner, dass Solidarität nicht zwingend mit «Egalität» oder Gegenseitigkeit verbunden sein muss. Solidarität kann auch in Beziehungen, die von Asymmetrien und Ungleichheit geprägt sind, etabliert werden, wenn die eigene zwar nicht präsent, aber imaginierte Bedürftigkeit betont wird.¹⁸ Im Kontext der Forschungsgemeinden sind solche imaginierten Formen der Bedürftigkeit nicht wie in Wagners Fallbeispiel zukünftig verortet, sondern religiös begründet, und zwar im Sinne einer egalitären Positionierung des Menschen gegenüber dem Heiligen (siehe 6.4 Die Ästhetik des Gebens).

Zunächst stellt sich aber eine weitere Frage: Gebendes Helfen, welches eine Gegenleistung fordert, kann zwar einerseits Partnerschaftlichkeit herstellen, andererseits aber ebenso kritisch gesehen werden. Hilfe soll eine Antwort auf Bedürftigkeit sein, und zwar unabhängig von der Erwartung einer Gegenleistung. Insbesondere in der Reflexion von diakonischer Hilfe ist der Anspruch der Bedingungslosigkeit von langer Tradition und verbindet

16 Ebd., S. 358.

17 Vgl. ebd. Den Begriff der Reziprozitätsnorm prägte auch Gouldner. Siehe: Alvin W. Gouldner: «The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement», in: *American Sociological Review* 25 (1960), S. 161–178.

18 Vgl. G. Wagner: Helfen und Kritik, S. 359.

sich in Bezug auf die christliche Tradition vor allem mit dem Gebot der Nächstenliebe und der Barmherzigkeit. Anika Albert fasst exemplarisch Gerhard Uhlhorns Konzept aus dem 19. Jahrhundert über die sogenannten «Fehlformen der Hilfe» zusammen. Dieser subsummierte darunter Hilfeformen, die am Gebenden statt am Empfangenden ausgerichtet sind, zum Beispiel um die eigene Ehre zu mehren oder zum eigenen religiösen Vorteil (z. B. als Form der Busse oder Rettung der eigenen Seele), zum Zweck einer eigenen Therapie im Sinne einer Ablenkung von eigenen Problemlagen oder um der Selbstverwirklichung willen. In dieser Logik stellt Dankbarkeit gegenüber Gott die einzig zulässige Motivation für helfendes Handeln dar.¹⁹ Im Gegensatz zu dieser Logik der inneren Mission des 19. Jahrhunderts wird ein Engagement heute häufig nicht mehr mit einer bestimmten Glaubensentscheidung begründet, «sondern verbindet persönliche Sinnerfüllung und positive Sozialbezüge»²⁰. Diakonisches Helfen entspringt oft dem Bedürfnis, etwas «Sinnvolles» zu tun, oder dem Wunsch nach dem Gefühl, gebraucht zu werden; dies hat auch den wesentlichen Aspekt des gemeinsamen Erlebens. Es ergibt sich daraus oft eine Form von Zugehörigkeit und hat damit eine Relevanz für ekklesiologische Fragen. Die Frage nach eigenem Interesse oder altruistischer Motivation im helfenden Handeln bleibt aber unbestimmt.

So scheinen im Zusammenhang mit prekären Lebensbedingungen die Aspekte der Gegenseitigkeit von besonderer Bedeutung zu sein. Diese können im tatsächlichen Austausch verortet oder im Sinne einer generalisierten Reziprozität umgedeutet werden. Dabei spielt insbesondere die Bezugnahme auf die Transzendenz als Figur des Dritten eine Rolle (siehe 5.2.3 Internarrativität Praktiken als *doing conviviality*), wenn Gott als Geber:in oder Empfänger:in gedacht ist.

6.2.2 Der Gabendiskurs und Konvivialität: Gemeinsame Bezugspunkte

Im Rahmen der Konvivialitätsforschung sind Austauschdynamiken als Geben und Nehmen von materiellen und immateriellen Gütern zur Aushandlung von Zugehörigkeit und bei Konflikten von Bedeutung. Denn Konvivialität meint einen Bereich des Zusammenlebens, der auf der Mesoebene anzusiedeln ist und sich im Alltag ereignet. Das Konzept der Konvivialität untersucht, wie

19 Vgl. A. C. Albert: Helfen als Gabe und Gegenseitigkeit, S. 50–55.

20 J. Hermelink: Engagierte Diskretion, S. 392.

Menschen dieses Zusammenleben gestalten und wie sie dabei Gemeinschaftlichkeit ohne Uniformität erreichen können – und wo dies nicht gelingt. Es stellt sich die Frage, wie Menschen sich binden, ohne vertraglich oder rechtlich gebunden zu sein. Für dieses Thema ist der Gabendiskurs relevant. Dieser kann als schillernd bezeichnet werden: Während er von manchen als «Modethema» gesehen wird, behaupten andere, dass er noch ganz am Anfang stehe.²¹ Marcel Mauss bildet mit seinem *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1925) den Ausgangspunkt dieses Diskurses und hier knüpfen auch verschiedene konvivialistische Denker:innen an. Mauss hat als Schüler und Neffe von Durkheim dessen Studien zum sozialen Zusammenhalt weitergeführt. Mauss verfolgte in seinem Umfeld und seiner Zeit vielfältige politische und gesellschaftliche, v. a. sozialistisch geprägte Anliegen und stand mit seiner Soziologie auch für einen politischen Aktivismus. So war er Teil von vielen Netzwerken und Kooperativen; das gemeinschaftliche Arbeiten war ein Charakteristikum seiner wissenschaftlichen Tätigkeit.²² Insbesondere engagierte er sich für Gewerkschaften und Genossenschaften und setzte sich für die Etablierung von Sozialversicherungen ein.²³ Somit richtet sich sein Denken vor allem auf die Bereiche des menschlichen Zusammenlebens, die sich unter dem Konzept der Konvivialität betrachten lassen, also auf Gruppen und Gemeinschaften, die mehr oder weniger strukturiert sind und kurz- oder langfristig ihr Zusammenleben selbstorganisiert gestalten. Ausgangspunkt für Mauss ist, dass Markt und Staat allein nicht ausreichen,

-
- 21 Vgl. Veronika Hoffmann: «Einleitung», in: Veronika Hoffmann (Hg.), *Die Gabe. Ein «Urwort» der Theologie?*, Frankfurt am Main: Lembeck 2009, S. 7–13, hier 7–8. vgl. Hans Joas: «Einleitung. von der Ursprünglichkeit der Gabe», in: Michael Gabel/Hans Joas (Hg.), *von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*, Freiburg: Alber 2007, S. 7–14, hier S. 7. Miklautz stellt fest, dass es zwar enorm viel Literatur zur Thematik aus nahezu allen humanistischen Disziplinen gibt, der Diskurs aber in der Regel sehr verengt geführt wird mit Blick auf ebendiesen Streit um die «Reinheit» der Gabe: «Das Spektrum der Antworten fällt allerdings weniger vielfältig aus, als man angesichts der Fülle thematischer Bezugnahmen annehmen könnte. Häufig wird die Auseinandersetzung mit der Gabe eingeführt und zur Dichotomie «Fortsetzung des Tausches mit anderen Mitteln» versus «radikale Negation des Tausches» verkürzt.» Elfe Miklautz: *geschenkt. Tausch gegen Gabe – eine Kritik der symbolischen Ökonomie*, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag 2010, S. 27.
- 22 Auch die Konvivialist:innen begreifen *shared knowledge production* und vor allem einen nicht kommerzialisierten Zugang zu Wissen als Bestandteil ihres Programms.
- 23 Vgl. M. L. Frettlöh: *Der Charme der gerechten Gabe*, S. 109.

um das Zusammenleben zu organisieren. Es brauche noch Zwischenstrukturen, also Momente der Selbstorganisation und kollektive Besitzrechte, mit welchen Menschen gemeinsam und sozial orientiert Ressourcen verwalten können. Adloff übersetzt Mauss' Anliegen für die heutige Zeit als die «Vision eines zivilgesellschaftlichen, radikaldemokratischen und kooperativen Sozialismus»²⁴.

Obwohl Mauss gewissermassen die Durkheim-Schule weiterführte, wurde er innerhalb der Soziologie kaum als deren Vertreter beachtet, sondern eher als Ethnologe. Jedoch wurde er in der Ethnologie nicht als solcher anerkannt.²⁵ Mauss hat nie Feldforschung betrieben, sondern am Schreibtisch mit Rückgriff auf die ethnologische Literatur seiner Zeit eine Synthese über die Struktur der Gabe erstellt und damit ein Thema herausgearbeitet, das er – und seit ihm viele andere – als die Basis des menschlichen Zusammenlebens erachtete.²⁶ Denn er verstand die Gabe nicht als Phänomen, das auf gewisse Kulturen oder Regionen beschränkt ist, sondern als Grundform des menschlichen Lebens.²⁷ «Der erklärte Zweck des Essays über *Die Gabe* ist, eine Art Archäologie des Tauschs und des Vertrags vorzunehmen.»²⁸ Mauss formulierte diese Theorie der Gabe jedoch implizit anhand empirischer Beobachtungen anderer und nicht in einer abstrakten Theorie.²⁹ Seine Schlussfolgerung: Die Grundlage von Gesellschaften bilden nicht der Markt oder Verträge, auch keine Gesellschaftsverträge, sondern Gaben. Er spricht von einem «System totaler Leistungen»³⁰. Die Totalität der Gabe ist darin begründet, dass alle Lebensbereiche davon be-

24 F. Adloff: Politik der Gabe, S. 136.

25 Vgl. ebd., S. 16.

26 Alain Caillé: Das Paradigma der Gabe. Eine sozialtheoretische Ausweitung (= Sozialtheorie), Bielefeld: transcript Verlag 2022, S. 65–66.

27 Vgl. M. Mauss: Die Gabe. Form und Funktion, S. 157–159. Im Anschluss an Mauss wird die Gabe teilweise als gewissermassen versteckte anthropologische Grundlage der Gesellschaft verstanden, vgl. F. Adloff: Practices of Conviviality, S. 5. Vgl. auch A. Caillé: Das Paradigma der Gabe, S. 65–66.

28 A. Caillé: Das Paradigma der Gabe, S. 69–70. Es gibt auch eine Tradition, die statt vom Gabentausch von Quasi-Verträgen spricht.

29 «Beziehungsweise, und hier liegt die paradoxe Schwierigkeit dieses Textes, die von seiner scheinbaren Einfachheit und Leichtigkeit her rührt: Mauss sagt so ziemlich alles, was es zu dem riesigen Thema, das ihn beschäftigt, zu sagen gibt, aber er sagt nicht, dass er es sagt. Erst wenn man es an seiner Stelle sagt, merkt man, dass er es schon geschrieben hat!» Vgl. ebd., S. 69

30 M. Mauss: Die Gabe. Form und Funktion, S. 22.

troffen sind und alles zur Gabe werden kann.³¹ Diese Gaben sind freiwillig, haben aber dennoch einen verpflichtenden Charakter. Mauss spricht auch von Tausch und Gabe oder Gabentausch (*don* bzw. *échange*).

Etwas irreführend ist, dass Mauss sich in seinem Essay, obwohl er eine Grundlage zum Verständnis des menschlichen Zusammenlebens verfassen wollte, fast nur noch den agonistischen Gabenverhältnissen widmete.³² Anhand dieses äusseren Falles der Konfliktlösung bei verfeindeten Gruppen soll gezeigt werden, wie ein Zusammenleben ohne gegenseitige Vernichtung gelingen kann.³³ In diesen Praktiken (bspw. im *Potlatch*³⁴) zeigen die Gebenden, dass sie in der Lage sind, mehr zu geben; sie übertrumpfen die andere Gruppe, indem sie eine fast grenzenlose Grosszügigkeit demonstrieren.³⁵ Dies reicht bis zur völligen Vernichtung der Gabe, die danach für die Verlierenden nicht mehr zur Verfügung steht. Die Gabe zeigt sich hier also in der Zerstörung als gefährlich. Geben mit dem Ziel des Statusgewinns kann gewaltförmig sein.³⁶ Gemäss Mauss vernichtet «die Gabe, die nicht (im Übermaß) erwidert werden kann, [...] denjenigen, der sie empfangen hat. Sie schafft einerseits Herren und andererseits Sklaven»³⁷. Trotz dieser Fokussierung auf die kriegerischen Auseinandersetzungen sah Mauss den Gabentausch als «Typus, auf den wir unsere eigenen Gesellschaften – nach ihren eigenen Verhältnissen – gerne würden zusteuern sehen»³⁸. Aus Perspektive der Konvivialist:innen liefert Mauss die Grundlage für eine Anthropologie des «*homo donator*»³⁹ (siehe 1.3.4.2 Die Unbedingtheit der Konvivialität). Dies verstehen sie im Sinne eines Gegennarrativs und Korrektivs zur Idee des *homo oeconomicus*, die eine gewisse Universalität entwickelt habe. Im Modus der Sozialisation und der

31 Vgl. ebd., S. 39.

32 Im Essay will er aber zeigen, wie stark und schwach agonistische Gaben «eine intermediäre Position zwischen nicht-agonistischen Gaben und heutigen individualistischen und juristischen Verträgen einnehmen». F. Adloff: Politik der Gabe, S. 58.

33 Vgl. M. Mauss: Die Gabe. Form und Funktion, S. 181–182.

34 Auf den *Potlatch* oder andere «agonistische Gaben» werde ich nicht detailliert eingehen. Vgl. u. a. ebd., S. 20–26.

35 Vgl. A. Caillé: Das Paradigma der Gabe, S. 70.

36 Vgl. Bo K. Holm: «Der fröhliche Verkehr. Rechtfertigungslehre als Gabe-Theologie», in: Veronika Hoffmann (Hg.), Die Gabe. Ein «Urwort» der Theologie?, Frankfurt am Main: Lembeck 2009, S. 33–53, hier S. 34.

37 A. Caillé: Das Paradigma der Gabe, S. 71.

38 M. Mauss: Die Gabe. Form und Funktion, S. 164.

39 F. Adloff: Politik der Gabe, S. 19–20, Herv. im Original.

Einschreibung in Institutionen und gesellschaftliche Zusammenhänge hat diese Idee einen performativen Charakter entwickelt, indem sie sich selbst hervorbringt.⁴⁰ Mit seinem Essay über die Gabe hat Mauss also auch einen kollektiven *Traum* befördert, ein Gesellschaftsbild, das auf der Idee des *homo donator* statt des *homo oeconomicus*⁴¹ basiert und in dem davon ausgegangen wird, dass Menschen grundsätzlich für das Wohl aller kooperieren wollen.⁴² Er bildete somit eine Grundlage und einen Kristallisationspunkt für einige Ansätze, die unter dem Dach der Konvivialität nach einer gerechten Gesellschaft oder nach einem guten Zusammenleben suchen. Hier sehe ich eine Tendenz dazu, die Gabe als *Passepartout* für die «Rätsel des menschlichen Zusammenlebens» zu sehen. Es scheint nicht nur den «Charme der Gabe»⁴³, sondern auch den *Charme der Gabentheorie* zu geben. Es gibt Gegenstimmen, die sich ebenso vernehmlich zum Geben äusserten, aber die Möglichkeit eines altruistischen Gebens bestreiten. Hier liegt der Scheideweg, das Dilemma. Hier bilden sich die Lager derer, die sagen, es kann sie nicht geben, die Gabe, die ohne Bedingung ist. Damit erklären sie jegliches Geben zu einem verdeckten Vertrag und verstehen die Gabe als «kontaminiert» von der Tauschlogik des Marktes. Die Gabe stelle eine Illusion dar und einen Selbstbetrug des Menschen, der sich gerne für frei oder altruistisch halten möchte.⁴⁴ Diese beiden Positionen werden in meinen Analysen relevant werden. Ich verstehe die Gegenpositionen aber nicht als Entweder-oder, sondern sehe darin eine fruchtbare Diskussion, die die empirische Analyse von Austauschdynamiken erhellen kann.

40 Vgl. ebd., S. 68

41 Adloff verweist auf drei Grundlagen der Sozialität: Die Sprache im Anschluss an Luhmann und Habermas, die Gabe im Anschluss an Mauss und die Affekte im Anschluss an Parsons. Vgl. ebd., S. 128–133. Mit dem *homo oeconomicus* beschreibt Adloff unter anderem das Menschenbild, wonach Menschen sich ausschliesslich für das Allgemeinwohl einsetzen, wenn sie selbst davon profitieren. Vgl. F. Adloff: Politik der Gabe, S. 35–36.

42 Vgl. F. Adloff: Politik der Gabe, S. 37–45.

43 Siehe: Theodor Ahrens: «Vom Charme der Gabe», in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 103 (2006), S. 568–594.

44 Vgl. E. Miklantz: Geschenkt, S. 18.

6.2.3 Der Gabendiskurs in der (Praktischen) Theologie: Einige Schlaglichter

Die Frage nach dem Geben und Nehmen ist reich an Implikationen für die Theologie. Häufig wurde die Gabentheorie religiös konnotiert, in die Dimension einer Transzendenz gestellt und mit entsprechenden Interpretationen verbunden.⁴⁵ Magdalene Frettlöh stellt fest, dass es erstaunlich sei, dass in der Theologie kaum Notiz von ihr genommen wurde, obwohl «die Gabe und das Geben zentrale *Theologumena* der (jüdischen und) christlichen Tradition darstellen»⁴⁶.

Der vorrangige theologische Topos der göttlichen Gabe ist die Gnade, die umsonst gegeben wird (*gratia*). Die Gabentheorie lässt sich aber darüber hinaus in fast alle theologischen Felder eintragen, zum Beispiel schöpfungstheologisch als Gabe des Lebens, soteriologisch als Rechtfertigung (durch Christus), pneumatologisch als Gabe des Geistes oder liturgisch, verkörpert in den Sakramenten. Dabei wird die Gabe Gottes in weiten Teilen der christlichen Theologie so verstanden, dass sie einer Tauschordnung radikal gegenübersteht. Das impliziert auch, dass sich «Gott als der Geber aller Gaben» auch dann nicht verausgabt, wenn er seine *charis* unaufhörlich in seine Schöpfung überströmen lässt»⁴⁷. Dieses Verständnis von Gott gründet auf der Selbstgenügsamkeit Gottes. Ein weiteres Motiv besteht darin, dass die göttliche Vorgabe zur Aufgabe wird. Die göttliche Gabe soll unter den Menschen geteilt werden, auf dass alle genug haben.⁴⁸ Hier zeigt sich ein Verpflichtungscharakter der Gabe; was der Mensch von Gott empfangen hat, verpflichtet ihn, Gutes zu tun und zu teilen, was er erhalten hat. Damit führt eine gabentheoretische Theologie in die Ethik.⁴⁹ Ein weiteres theologisches Motiv im Zusammenhang mit der Gabe stellt die Abgrenzung gegenüber dem Opfer dar, wobei versucht wird zu erörtern, welches die Vor-

45 Die theologische Deutung der Gabentheorien wird häufig auch in ökumenischen Diskursen behandelt. Vgl. bspw. Risto Saarinen: *God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving* (= Unitas Books), Collegeville, Minn.: Liturgical Press 2005.

46 M. L. Frettlöh: *Der Charme der gerechten Gabe*, S. 110, Herv. im Original.

47 Ebd., S. 157.

48 Vgl. ebd., S. 157–158; 161.

49 Vgl. B. K. Holm: *Der fröhliche Verkehr*, S. 51.

lage und welches die Kopie darstellt.⁵⁰ Aus der Fülle dieser Themen nimmt die Gabentheoretische Nuancierung der Rechtfertigungslehre eine besondere Stellung ein. Diese Fokussierung auf das Gabenverhältnis zwischen Gott und Mensch gilt insbesondere für die systematische Theologie und darin für die Lutherrezeption. Die Gabe wird dabei teilweise sogar als sein Hauptthema bezeichnet und auch für den ökumenischen Dialog fruchtbar gemacht, wie einige aktuelle Publikationen zeigen.⁵¹ Die Gabe als Rechtfertigung erhält so beispielsweise einen Vorrang gegenüber der Gabe als Vergebung, ein Thema, das insbesondere mit dem Namen Ricœurs verbunden ist. Die Rezeption der Gabentheorien in der Theologie ist damit hauptsächlich im Verhältnis oft in dessen Gott–Mensch verortet, während die Mensch–Mensch-Beziehung Schatten steht. Entsprechend wird die soziale Dynamik lediglich am Rande bedacht und in abschliessenden ethischen Bemerkungen abgehandelt.⁵²

Allerdings gibt es auch empirische Zugänge; sie finden sich vornehmlich in der Interkulturellen Theologie und in den Diakoniewissenschaften: Theodor Ahrens behandelt unter anderem Themen aus der Missionsgeschichte im Rahmen von Entscheidungsprozessen zur Verteilung von Fördermitteln; er zeigt daran, wie unter differenzierenden Vorstellungen über Korruption nachgedacht wird.⁵³ Albert erörtert den Gabendiskurs mit Blick auf diakonische, vor allem institutionalisierte diakonische Hilfebeziehungen, wobei in ihrer Studie nur ein geringer empirischer Teil eingebettet ist.⁵⁴

50 Vgl. Hans Joas: «Die Logik der Gabe und das Postulat der Menschenwürde», in: Michael Gabel/Hans Joas (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*, Freiburg: Alber 2007, S. 143–158, hier S. 149–151.

51 Vgl. Bo K. Holm: «Positive Ökonomie als Promissio», in: Veronika Hoffmann/Ulrike Link-Wieczorek/Christof Mandry (Hg.), *Die Gabe. Zum Stand der interdisziplinären Diskussion*, Baden-Baden: Verlag Karl Alber 2017, S. 141–162, hier S. 141. Eine ausführliche Betrachtung dazu bietet: Risto Saarinen: *Luther and the Gift (= Spätmittelalter, Humanismus, Reformation/Studies in the Late Middle Ages, Humanism, and the Reformation, v.100)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2020.

52 Hoffmann setzt beispielsweise miteinander eher soziologischen Perspektive über die Gabe bei Hénaff an, ordnet dies dann aber im Verhältnis Gott–Mensch ein. Vgl. Veronika Hoffmann: «Rück-Gabe? Weiter-Gabe? Gott in unseren Gabeverhältnissen. Gott in unseren Gabeverhältnissen», in: Veronika Hoffmann (Hg.), *Die Gabe. Ein «Urwort» der Theologie?*, Frankfurt am Main: Lembeck 2009, S. 145–163.

53 Theodor Ahrens: *Vom Charme der Gabe. Theologie interkulturell*, Frankfurt am Main: Lembeck 2008.

54 A. C. Albert: *Helfen als Gabe und Gegenseitigkeit*.

In der Praktischen Theologie hat Gutmann mit dem Thema gearbeitet und zieht politische Schlüsse daraus.⁵⁵ Luise Schottroff und Bieler entfalten im Anschluss an u. a. Louis-Marie Chauvet den Gabendiskurs im Rahmen der Abendmahlslehre.⁵⁶ Dabei verstehen sie das Abendmahl als Symbol für die Gabe Gottes, die liturgisch gefeiert wird, ebenfalls als Gegenstimme zur Idee des *homo oeconomicus*:

«Wir suchen nach liturgischen Traditionen, die die Logik der Ökonomie des Marktes nicht duplizieren, sondern auf die Spuren einer Ökonomie der Gnade verweisen. Wir fragen, wie diese Ökonomie der Gnade in Traditionen des Heiligen Mahles konkret wird. Wie wird einem Verständnis von Zukunft als endloser Gelegenheit ökonomischen Wachstums widersprochen? Können wir Symbolisierungen von Tauschprozessen entdecken, die die utilitaristische Kategorie von der Verwirklichung des Eigeninteresses transzendieren?»⁵⁷

Aus theologischer und konvivial(istisch)er Perspektive über das Geben und Nehmen zu reflektieren, heisst also auch, die Wahrnehmung zu schärfen für Narrative, Praktiken und zirkulierende Normativitäten, die den Gabencharakter des Lebens und damit die Gnade symbolisieren. Dies ist insbesondere zu berücksichtigen für die theologische Reflexion im Kontext prekärer Lebensbedingungen, wo Leben sich bedroht oder von Mangel Erfahrungen geprägt zeigt.

55 Hans-Martin Gutmann: «Der gute und der schlechte Tausch. Das Heilige und das Geld – gegensätzliche ökonomische Beziehungen», in: Jürgen Ebach/Hans-Martin Gutmann/Magdalene L. Frettlöh et al. (Hg.), «Leget Anmut in das Geben». Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie, Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus 2001, S. 162–225; Hans-Martin Gutmann: «Geben ist seliger denn Nehmen. Großzügigkeit als Habitus und Ressource», in: Veronika Hoffmann/Ulrike Link-Wieczorek/Christof Mandry (Hg.), Die Gabe. Zum Stand der interdisziplinären Diskussion, Baden-Baden: Verlag Karl Alber 2017, S. 165–178.

56 Andrea Bieler/Luise Schottroff: Das Abendmahl. Essen, um zu leben, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007.

57 Ebd., S. 133.

6.3 Formen des Gebens und Nehmens

Vor dem Hintergrund dieser drei Diskurse halte ich Folgendes für meine weitere Darstellung fest: Eine Analyse von Austauschprozessen des Gebens und Nehmens im Sinne von *doing conviviality* soll vor diesem Hintergrund als praktisch-theologischer, empirischer Beitrag verstanden werden. Dabei steht für meine Analysen nicht eine bestimmte religiöse Praktik, wie zum Beispiel das Abendmahl, sondern verschiedene Deutungen und Praktiken im Fokus, die sich an den Schnittstellen von Diakonie und Liturgie ergeben. In den folgenden Analysen gehe ich nicht dem Ursprung der Gabe oder der Frage nach der reinen Gabe nach, sondern im Sinne von *doing conviviality* frage ich danach, wie die Menschen sich und andere im Austausch mit dem Göttlichen als Gebende und Nehmende erleben und dies reflektieren. Daran anschliessend frage ich nach den Interdependenzen und Bindungswirkungen im Gabengeschehen.

Dieses Kapitel soll dezidiert kein neues Konzept zur *Frage der Gabe* entwerfen, geschweige denn eine Lösung für die darin verhandelte Streitfrage über die Reinheit der Gabe. Auch entwickle ich die Gabe nicht als Leitidee für ein besseres Zusammenleben. Vielmehr werden im Folgenden verschiedene Aspekte dieses reichen Diskurses mit den Daten in einen Dialog gebracht. Dabei zeigen sich anhand der Mehrstimmigkeit, die das qualitativ-empirische Datenmaterial bietet, oft auch widersprüchliche theoretische Positionen als erhellend für die Interpretation der Daten. Und obwohl die Gabenkonzepte sowohl für die Konvivialitätsforschung als auch für die Theologie bereits furchtbar gemacht wurden, sind beide noch kaum eingehender im Rahmen einer empirisch-qualitativen Studie miteinander verbunden worden.

6.3.1 Gabe als «fröhlicher Tausch» zwischen Gott und Mensch

Die in den Forschungsgemeinden zirkulierenden Normativitäten als Aspekt von *doing conviviality*⁵⁸ über die Beziehung zwischen Mensch-Mensch-Gott zeigen sich in den Prozessen des Gebens und Nehmens. In diesem Abschnitt beginne ich meine Analyse bei demjenigen Aspekt des Austauschprozesses, der als «erste Gabe», «Gebung», «reine Gabe», das «Unbedingte» oder «Gegebenheit» bezeichnet wird. Die Fülle an Begrifflichkeiten, welche zwar Nuancierungen bieten, aber in eine ähnliche Richtung deuten, verweist darauf, dass

58 Vgl. A. Bieler: *Conviviality in Contexts of Religious Plurality*, 27–28; 32. Siehe auch 1.3.2 *Doing conviviality*.

im Geben und Nehmen letztlich etwas Unergründliches zu liegen scheint. Mir geht es nun nicht darum, das «Rätsel der Gabe»⁵⁹ zu lösen, sondern ich gehe in Bezug auf den Aspekt des Heiligen in der Gabe von einem Geheimnis aus.

Die Bezugnahmen auf das Transzendente sind für die Forschungspartner:innen in ihrem Geben von grosser Wichtigkeit. Daher wähle ich diese Facette als Ausgangspunkt. In der Theologie wird mehrheitlich die Position vertreten, dass keine Gabe an Gott (zurück-)gegeben werden kann. Es wird von einer autarken Gottheit ausgegangen, die sich in sich genügt und daher frei gibt, unabhängig von vorangegangenen oder in Zukunft erwarteten (Gegen-)Gaben: «Der Mensch kann Gott nichts geben, was dessen Vollkommenheit in irgendeinem Sinne steigert»⁶⁰, lautet der Kernsatz dieser Position. Menschen können folglich *aus* Gott, aber nicht *der* Gottheit geben, sie können *der* Welt oder *für* die Welt und die Nächsten geben. Sie beziehen sich also reflexiv auf Gott, nicht kommunikativ.⁶¹ Damit ist gemeint, dass die Gaben rückbezüglich aus Gott motiviert sind, aber nicht an Gott adressiert sind.

Obwohl der Gabendiskurs auch schöpfungstheologisch von Interesse wäre, ist m. E. vor allem in der Soteriologie eine grosse Rezeptionsgeschichte zu bemerken. Referenzrahmen bildet hauptsächlich Luthers Rechtfertigungslehre, auf welche ich hier lediglich gemäss deren gabentheoretischer Interpretation bei Gutmann, Ingolf Dalferth sowie Bo Holm und Peter Widmann Bezug nehme. Unter anderem wird dabei eine Grundfrage der Soteriologie verhandelt, nämlich die der Aktivität und der Passivität des Menschen im christlichen Heilsgeschehen.

Holm und Widmann führen aus, dass ihres Erachtens in der reformatorischen Theologie die *Ökonomie der Gabe* zu eng geführt wurde, indem die Rechtfertigung lediglich als Empfangen der *reinen Gabe* verstanden wurde. Damit ist den Menschen ein passives Annehmen von göttlicher Aktivität zugeordnet, also menschliche Negativität und göttliche Positivität. Sie sehen in dieser Position eine Schwächung der göttlichen Gnade, denn:

59 Vgl. Maurice Godelier: Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte (= C. H. Beck Kulturwissenschaft), München: Verlag C. H. Beck 1999.

60 Jürgen Werbeck: «Gottes-Gabe. Fundamentaltheologische Reflexionen zum Gabe-Diskurs», in: Veronika Hoffmann (Hg.), Die Gabe. Ein «Urwort» der Theologie?, Frankfurt am Main: Lembeck 2009, S. 15–32, hier S. 18.

61 Vgl. ebd.

«The reciprocity of giving and receiving is indispensable for understanding the gift, especially in cases where not only is something exchanged for something, but God and the human being themselves are given and received. This not only determines their doing, but also, in advance, determines their being.»⁶²

Sie treten in ihrem Sammelband in einen Dialog mit Dalferth, der genau in die andere Richtung weist:

«Vielleicht habe ich nicht verstanden, was da (von Holm/Widmann) gesagt wird. Aber was ich verstanden zu haben meine, halte ich theologisch für falsch – gerade weil ich ganz zustimme, dass es bei der Rechtfertigung zuerst um das Sein des Menschen vor Gott geht, und erst dann und von dort her auch um sein Tun.»⁶³

Dalferth beschreibt diese Passivität als notwendige Grundlage der Rechtfertigungstheologie Luthers. Er gibt dieser Passivität eine positive Wendung. Seine These lautet, dass die Gabe Gottes immer gut ist und bewirkt, was sie gibt, indem sie die Empfangenden durch das Empfangen zu dem macht, was sie selbst sind, nämlich gut. Das heisst weil die Gabe gut ist, werden die Empfangenden gut.⁶⁴

Die Frage nach der Reziprozität führt also zu einem wesentlichen Thema der christlichen Theologie und kann von dieser her nochmals neu beleuchtet werden. Ein wichtiges Stichwort stammt von Luther mit seiner Wendung *der fröhliche Tausch* und seinem metaphorischen Verständnis der Ehe für die Beziehung von Gott und Mensch. Luther beschreibt eine Beziehung, die dabei

62 Bo K. Holm/Peter Widmann: «Word – Gift – Being. Introduction», in: Bo K. Holm/Peter Widmann (Hg.), *Word – Gift – Being. Justification – Economy – Ontology*, Tübingen: Mohr Siebeck 2009, S. 1–16, hier S. 2.

63 Ingolf U. Dalferth: «Mere Passive. Die Passivität der Gabe bei Luther», in: Bo K. Holm/Peter Widmann (Hg.), *Word – Gift – Being. Justification – Economy – Ontology*, Tübingen: Mohr Siebeck 2009, S. 43–71, hier S. 43.

64 Ebd. Siehe auch: «Die Passivität des Menschen markiert hamartologisch den Zustand der *Sünde*, in dem der Mensch weniger ist, als er sein könnte und vor seinem Schöpfer sein sollte, und der soteriologisch erst dadurch überwunden wird, dass der Sünder durch das Zuspiel von Gottes Gabe das wird, was er von sich aus nicht hätte werden können: *gerechtfertigter Sünder*.» Ingolf U. Dalferth: *Umsonst. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011, S. 55.

keineswegs symmetrisch ist oder auf einer äquivalenten Gegenseitigkeit beruht; vielmehr stehen auf der einen Seite (Gott) Gerechtigkeit und Leben, auf der anderen Seite (Mensch) Sünde und Tod: Getauscht wird also *alles* gegen *nichts*.⁶⁵ In Luthers Worten sprechen Christus und die Seele der Gläubigen jedoch zueinander: «ich bin dein»⁶⁶. Es kann also wider Erwarten auch für diese theologische Metaphorik von einer Wechselseitigkeit die Rede sein. Die Vereinigung (mit dem Göttlichen) kann als Beziehungsgeschehen nicht unilateral sein, sondern beruht von Anfang an auf Gegenseitigkeit. Der Mensch gibt Gott, selbst wenn es das Nichts ist.

Gutmann verbindet diese Art des Gabentauschs zwischen Gott und Mensch mit der «Aufrichtung des in sich selbst gekrümmten Menschen» und mit einer Unterbrechung der Reziprozität, also auch derjenigen Form der Gegenseitigkeit, die Schlechtes heimzahlen will: Der Tausch ist fröhlich, weil nicht Gleiches mit Gleichem vergolten wird. Daraus entstehen dann (dank der Aufrichtung) Beziehungsoffenheit und Sozialität.⁶⁷ Die biblische und von Luther tradierte Ehe-Metapher für die Gott-Mensch-Beziehung lässt sich auch als Bündnis verstehen, das als wechselseitig verstanden werden kann. Es findet ein Austausch von Eigenschaften statt und damit eine Transformation (siehe 6.3.3 Gabe als Bündnis: Risiko und Vertrauen).

Die Vorstellung des *fröhlichen Tausches*, bei welchem eine Seite gibt und die andere empfängt, die aber dennoch als Beziehungsgeschehen gedacht ist und damit wechselseitig ist, bildet als Paradoxon die Grundspannung der christlichen Zugänge zur Gabentheorie. M. E. liegt dies in der Selbstgabe begründet. Die Idee, dass in jedem Gabentausch ein Aspekt des Selbst zu finden ist, wird an vielen Orten der Analyse erscheinen. So schwanken auch die Deutungen und Berichte der Forschungspartner:innen zwischen der Überzeugung, dass sie selbst aktiv in den Gabentausch mit Gott involviert sind oder aber, dass Menschen Gott nichts geben können und immer nur an Menschen weitergeben können, was sie von Gott empfangen haben. Generell gilt: Sie beschreiben sich in vielfältiger Weise als Menschen, die von Gott etwas empfangen und dadurch etwas zu geben haben.

65 Vgl. B. K. Holm: Der fröhliche Verkehr, S. 51.

66 Vgl. ebd., S. 50–51.

67 Vgl. H.-M. Gutmann: Geben ist seliger denn Nehmen, S. 174–178.

6.3.1.1 Die erste Gabe als ...

Es wird im Folgenden gezeigt, wie die Forschungspartner:innen Bezug auf eine göttliche Gabe nehmen, die sie in irgendeiner Weise erfahren haben und als Liebe beschreiben, als Lebensgabe oder als Vergebung. Diese Erfahrung wird für sie zum Ausgangspunkt für eine eigene Aktivität – sowohl für Kollektive als auch für Individuen.

Die Unterscheidung dieser beiden Formen des Gebens, die Vorgabe, die transzendent gedeutet werden kann, und die zwischenmenschliche oder soziale Gabe, scheint Common Sense zu sein. Während Frettlöh mit Bezug auf das neutestamentliche *charis* beide unter einem Begriff versammelt,⁶⁸ wählen andere wie etwa Jacques Derrida oder Alain Caillé verschiedene Begriffe und sprechen von der *Gebung* als der *unbedingten Vorgabe*. Im Anschluss an Mauss spreche ich von der *ersten Gabe* oder der *Gebung*.⁶⁹ Die Forschungspartner:innen beziehen sich auf diese *erste Gabe* als Vergebung, als Gabe des Lebens und der Liebe – als eine Eröffnung, auf die sie wiederum aktiv reagieren. Dabei wird auch das Bild der Schale aufgerufen, die aus der eigenen Fülle überfließt (vgl. Mitenand > Protokoll, ÖkFeWo).

... Vorbild des Lebens

Die *imitatio Christi* als zentrales Motiv in der christlichen Tradition wird von den Forschungspartner:innen häufig aufgerufen. Yel beschreibt diese Imitation als mehrstufigen Prozess. Zunächst beschreibt er Jesus als «human, like somebody» und darin als Vorbild:

«He [Jesus, Anm. RS] becomes like like like human, like somebody, like he sits in the s/ in the ground and the s/ and the stone (.) and the desert, he became (unv.) simple (.) to be, to be, to be together, to live together, we need to be simple.» (NCF > Interview mit Yel)

68 «Den unauflöslichen Zusammenhang von göttlicher Gerechtigkeit, der Rechtfertigung sola gratia und dem gerechten Tun des Menschen bringt Paulus in 2Kor 8–9 unüberbietbar dadurch zum Ausdruck, dass er göttliche und menschliche Gaben, göttliches Geben und Nehmen und menschliches Nehmen und Geben auf ein und denselben Begriff bringt: *charis*.» M. L. Frettlöh: Der Charme der gerechten Gabe, S. 141. Die umgestellte Reihenfolge der Verben bei Mensch und Gott meint bei Frettlöh, dass der Mensch Gott etwas zu geben hat, aber immer zuvor von ihr erhalten wurde.

69 M. Mauss: Die Gabe. Form und Funktion.

Yel geht es scheinbar darum, zu beschreiben, wie Jesus mit den Menschen lebte. Er leitet davon ab, dass er wie Jesus ein gebendes Leben führen soll. Anschließend beschreibt Yel, wie diese Orientierung an Jesu Vorbild sich in der Gemeinde ereignet, und zwar am Lernen von anderen Personen: «I'm Yel (.). I cannot be somebody (.), but I can be like you.» (NCF > Interview mit Yel) Die *imitatio Christi* geschieht für Yel innerhalb der Gemeinschaft und der Orientierung an anderen Menschen bzw. anderen Christ:innen. Die *imitatio* wird also zu einem Weg in der Gemeinschaft. Dabei scheinen die Pastorin und der Pastor für ihn herausragend zu sein:

«And (..) just here (.) Bert is engineer, Michelle is a very good cook as a professional (.). Just simple. The two pastors are (.), they they cut themselves. Michelle playing [the piano, Anm. RS], she go to the kitchen, she cooks this I saw it six years, always (.), always. (.) Bert the same. He he work his job twentyfour, the whole night, the whole day, he coming in this (.). He don't live for, for himself (.). So, they cut him/ so they they they they give, they share themselves (...). And (.) he stay true to everybody (.) and I touched it by this soft, like if you see the the napkins, if you see hand, hand (.) napkins, every, I mean (.), I can't put like that but they are being being like for everybody.» (NCF > Interview mit Yel)

Diese Beschreibung schliesst unmittelbar an seine Orientierung am Vorbild von Jesus als «simple» und «human» an und macht deutlich, dass die *imitatio Christi* auch als Lernen am Vorbild in der Gemeinschaft gedacht sein kann. Er beschreibt konkrete Tätigkeiten und wie diese für ihn inspirierend sind. Schlüsselbegriff ist hier «share themeselves», was als Umschreibung der Selbstgabe zu verstehen ist. Etwas früher im Interview beschreibt Yel, worin er seinen Beitrag in der Gemeinde sieht. Er äussert ein starkes Bedürfnis, den Menschen, die die Gottesdienste besuchen, etwas zu geben. Manchmal leidet er darunter, nicht zu spüren, ob seine Gabe angekommen ist:

«And I felt like he hasn't, I don't know what he received. He just received like faith (.) gesture (.), like an action and sing song and activity of the church (.), but I wish if if we keep contact with him (.), keep having him (.) and (.) I must encourage him (.), I wish to have this in the church, that's what (.).» (NCF > Interview mit Yel)

Dieses starke Bedürfnis, seinen Glauben und seine Liebe weiterzugeben, verbindet er vor allem mit seiner eigenen Biografie und dem Wunsch, anderen Menschen in dieser vulnerablen Situation zu helfen:

«But I I feel like I have to talk to them (.), I feel like I have to just show my (..), my faith (.), show my feelings (.) that I loved him, that I liked him (.), that I am k/I kind to them (.), because God is kind to him, to us, to you, to you, to everybody (.). So (.) I remember many stories of people here, they're refugee, I am refugee (.). I was so touched, I was so like down and I lifted up (.), so I feel like (.) just to know them, to get closer (.) and just to talk to them.» (NCF > Interview mit Yel)

Sein Hauptanliegen liege darin, den Menschen aufgrund seiner eigenen Erfahrungen ein Gefühl der Zuversicht zu vermitteln. Diese Zuversicht verbindet er mit dem Vertrauen auf göttliches Wirken. Die unterschiedlichen Formulierungen, um diese Aktivität zu umschreiben («get close, talk to them, show my feelings»), weisen darauf hin, dass er sich als eine Art Träger der (göttlichen) Liebe sieht. Diese Interpretation wird auch dadurch gestützt, dass er seine Ausführungen beginnt mit «I don't want to be proud». Er möchte sich offensichtlich dahinter zurückziehen, sucht und ringt nach Worten, um auszudrücken, wie er seine Rolle in der Zirkulation der göttlichen und menschlichen Gaben sieht. Yel beschreibt die *imitatio Christi* als einen fragilen Weg, als Weg, den er auch im Zweifel geht, der vor allem tentativ gestaltet ist und der sich in der Orientierung an anderen Menschen ereignet.

Auch Nina beschreibt, wie sie göttliches Wirken und menschliches Tun verbindet. Sie schildert zum Beispiel, wie sie erlebt, dass sie durch andere Menschen göttliche Gaben erfahren kann, und zwar bezeichnet sie diese als geistliche Worte (Ermahnung, Ermutigung) und materielle Hilfe bei einem Fest:

«[I]ch denke, wenn man als Gemeinde zusammenkommt, sei es am Sonntag, aber vielleicht auch mehr unter der Woche, wo Gott (..) wo Gott Gemeinschaft braucht, oder wo Gott immer andere braucht, um auch wieder zu ermutigen, innerlich (.) voranzugehen, wo man Worte kriegt von der, von der Ermahnung, Ermutigung, oder (.) einfach wieder aufgebaut wird, oder (..) auch praktisch, wo man einfach: «Hey, kannst du mir da helfen oder da helfen?» Oder, bei unserer Hochzeit haben sich jetzt mega viele einfach investiert, haben gratis mitgeholfen, Essen gebracht gratis alles, weisst du so.» (NCF > Interview mit Nina)

Für Nina steht die Formulierung *Gott gebraucht Menschen* im Zentrum. In ihrer Vorstellung von Gemeinde wird göttliches Wirken durch Menschen vermittelt. Mit den «Worte[n] [...] der Ermutigung, Ermahnung» schliesst sie auch den Bereich ein, der mit dem Begriff der Charismen oder Geistesgaben gemeint ist. Diesen lässt sie aber auf einer gleichen Ebene stattfinden wie das praktische Helfen. Das Beispiel ihrer Hochzeit mit den vielen Helfer:innen scheint einen

Hinweis darauf zu geben, dass hier verschiedene Formen des Einander-Helfens verschwimmen. Für sie steht aber die Rückführung auf Gott im Zentrum:

«Ich sage jetzt mal, wenn man merkt: «Ah doch, da bin ich jetzt genau zur richtigen Zeit für die richtige Person da gewesen, es ist von Gott gefügt gewesen und Gott hat mich gebraucht für diese Situation.» Und dann erfüllt es einen wieder mit Freude. [...] Also (...) letztlich gibt, gibt Gott natürlich, aber man ist so der, wie soll, wie soll ich sagen, (...) man hört sich an, was die Menschen für Probleme haben, je nachdem mal mehr und mal weniger. [...] Man geht auf die Leute ein, versucht, herauszufinden, (unv.) ist es ein Problem oder einfach einen Segen weiterzugeben, oder, Gott darum zu bitten, um den Segen, letztlich gibt es ja Gott aber du bist die bittende oder fürbittende Person.» (NCF > Interview mit Nina)

Hier bezieht Nina noch eine weitere Ebene mit ein, nämlich die des Gebets. Sie führt das Bild eines Dreiecks ein, bei welchem sie zunächst die Anliegen und Bedürfnisse der Menschen erfragt, dann für diese betet oder einen Segen spricht, wobei Gott die gebende Instanz ist. Damit ist für sie die Gottesgabe in menschlichem Handeln zu vermitteln.⁷⁰ Entscheidend ist hier, dass durch die Bitte als Fürbitte, die an Gott gerichtet wird, gewissermassen eine Einklammerung stattfindet.⁷¹ In ihrer Schilderung zeichnet sich zunächst eine klare Rollenverteilung ab: Die einen bitten um Gebet und die anderen vollziehen das Gebet. Hier werden zwei verwandte Begriffe, die Bittenden und die Betenden, genannt, die unterschiedliche Assoziationen hervorrufen. Diese Rollenzuteilung wird von Nina aufgeweicht, indem sie als Beterin Gott gegenüber zur bittenden Person wird und Gott die Geberin ist.

Auf die Frage, wie die verschiedenen Menschen sich im Miteinander als verbunden erfahren, antwortet Jim:

«Der Glaube, Gottes Liebe ist, was uns bindet. Gottes Liebe ist so breit. Es ist so, ich denke das ist nicht so du musst, sondern, die grosse Liebe Gottes. Das jeden Menschen liebt. Ich finde, wenn wir – dass diese, das Bild Gottes Liebe an alle Menschen schauen, egal wer sie sind. Klein, gross, schwarz, weiss. Gott liebt alle Menschen.

70 Vgl. auch Milan: «Gott hat auch zu mein Herz geredet» (NCF > Interview mit Milan). Er fühlte sich dadurch veranlasst, Menschen in einer Notlage mit Lebensmitteleinkäufen zu unterstützen.

71 «Die Gabe wird aus der sozialen Interaktion herausgenommen. Geber und Empfänger werden sozusagen eingeklammert.» T. Ahrens: Vom Charme der Gabe, S. 578, Herv. im Original.

Und, und, das ist – das sind wir alle.» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Jim)

Jim knüpft die diakonische Ausrichtung der Gemeinde an die Erfahrung von «Gottes Liebe». In den weiteren Ausführungen erläutert er, dass diese tätige Liebe etwas Universales haben und im gemeinsamen Kochen und Essen spürbar sein soll sowie in schwierigen Situationen und bei Herausforderungen, in welchen die Geduld abhandenkommt (vgl. Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Jim). Jims Reflexionen über die universale Liebe, die in den Beziehungen aktiviert werden muss, lässt sich einordnen in die Verhältnisbestimmung von Gesinnung und Gabe. Damit ist gemeint, dass die gute Tat zwar vergänglich und begrenzt ist, die Gesinnung dahinter aber unvergänglich. Eine Gabe ist Ausdruck einer Gesinnung, für welche sie zum Zeichen wird. Die Gabe selbst, also der materielle Gehalt, ist nach diesem Verständnis weniger wichtig als die Tätigkeit des Gebens bzw. die damit verbundene Gesinnung.⁷²

Die Verhältnisbestimmung von Gebung und menschlichem Geben wirkt ein erhellendes Licht auf einen zentralen Punkt im Gabendiskurs: die Frage nach der reinen Gabe. Eine Art «Verwechslung» der ersten Gabe – im christlichen Kontext als göttliche Gabe verstanden – mit abgeleiteten menschlichen Gaben ist gemäss Caillé die Ursache für den «Streit» um die reine Gabe, den er auf ihre jüdische bzw. jüdisch-christliche Interpretation bei beispielsweise Pierre Bourdieu und Derrida zurückführt⁷³ (siehe 6.3.2 Gabe als Präsenz: Zeit geben): Gemessen an einer als göttlich verstandenen Gabe könne eine menschliche Gabe immer nur als «unrein» und damit scheinbar minderwertig erscheinen, weil die Interessenslage bei Menschen komplex sei und sich in einem Spannungsfeld bewege. Caillé bezieht sich nicht auf eine transzendente oder religiöse Dimension,⁷⁴ benennt aber, darin Derrida folgend, die Gebung (fr. *donation*) als das Unbedingte. Diese stehe der sozialen Gabe der Menschen gegenüber, die sich immer im Spannungsfeld von verschiedenen Interessen

72 Vgl. B. K. Holm: Der fröhliche Verkehr, S. 38.

73 Für ein Verständnis dieser beiden Denker im Kontext ihrer politischen Situation siehe: Onur Erdur: Schule des Südens. Die kolonialen Wurzeln der französischen Theorie, Berlin: Matthes & Seitz Berlin 2024.

74 Er lässt aber durchaus Raum für religiöse Deutungen.

bewege.⁷⁵ Caillé unterscheidet also die soziale Gabe und die Gebung, denkt beide aber zusammen:

«Nur die Gebung, nur das Leben, gibt und kann ohne Ursache geben, ohne Grund und ohne Kalkül. Die von den Menschen bereiteten Gaben hingegen, wenn sie danach streben, die Bewegung des Lebens selbst zu reproduzieren und sie in Gang zu setzen (wie die Initiationsriten die Geburt imitieren), gelangen zu dieser Reproduktion nur durch die Imitation der Gebung.»⁷⁶

Im Unterschied zu anderen Konzeptionen wie etwa bei Bourdieu bringt Caillé eine Ebene ins Spiel, die das zwischenmenschliche und das auf Konventionen beruhende Geben übersteigt; er kann es damit auch vom Tausch unterscheiden und somit das Problem der Unmöglichkeit der reinen Gabe umgehen.⁷⁷ Die Verschränkung und gleichzeitige Unterscheidung der beiden Gabenformen wird von den Forschungspartner:innen differenziert beschrieben. Dabei gibt es verschiedene Formen der Bezugnahmen, in welchen eine göttliche unbedingte Liebe als Bezugspunkt und Vorbild verstanden wird.

... Vergebung

An folgendem Beispiel wird deutlich, wie Menschen ihr Leben als wechselseitiges Beziehungsgeschehen mit Gott deuten. Hier spielt der Aspekt der Vergebung eine wichtige Rolle. Die Nähe von Vergebung und Gabe hat u. a. Ricœur differenziert ausgeführt.⁷⁸ Diese vermutete Verwandtschaft hat auch Eingang

75 Vgl. Alain Caillé/Frank Adloff: *Anthropologie der Gabe* (= Theorie und Gesellschaft, Band 65), Frankfurt am Main: Campus-Verl. 2008, S. 28–30; Alain Caillé: «Die doppelte Unbegreiflichkeit der reinen Gabe», in: Frank Adloff/Steffen Mau (Hg.), *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität*, Frankfurt, New York: Campus Verlag 2005, S. 157–184, hier S. 182; F. Adloff: *Politik der Gabe*, S. 30.

76 A. Caillé: *Die doppelte Unbegreiflichkeit der reinen Gabe*, S. 181.

77 Vgl. A. C. Albert: *Helfen als Gabe und Gegenseitigkeit*, S. 222–225.

78 Er bezog dies sowohl auf private als auch auf politische Bereiche. Bei den Ausführungen in diesem Abschnitt geht es allerdings eher um private Bereiche. «Die Logik des Überflusses der Gabe drückt sich für Ricœur (1995) am klarsten im christlichen Gebot der Feindesliebe aus.» F. Adloff: *Politik der Gabe*, S. 63. Ricœur unterscheidet zwischen *réciprocité* (Gegenseitigkeit) und *mutualité* (Wechselseitigkeit). In Letzterem findet er zwei Bewegungen, die beide auf ein Empfangen hinauslaufen, nämlich als ein Empfangen der ersten und ein Empfangen der zweiten Gabe. Ich werde auf dieses Begriffspaar nicht weiter eingehen. Siehe: F. Adloff: *Politik der Gabe*, S. 63–65.

in diverse Sprachen gefunden (z. B. it. *perdono*, fr. *pardon*, dt. vergeben, eng. *forgive*).

Wichtig ist dieser Punkt deshalb, weil in der evangelikal-freikirchlich geprägten Theologie die Bekehrung das Hauptmerkmal darstellt (siehe 3.4 New Covenant Fellowship). Die Bekehrung wird verstanden als «Gott das eigene Leben schenken» oder «Gott das Leben übergeben».⁷⁹ Das sind üblicherweise Umschreibungen und Metaphern, die auch auf die Totalität dieser Praxis hinweisen. Diese totale Lebensübergabe wird wiederum mit einer göttlichen Gabe besiegelt, der Gabe des Heiligen Geistes. Die Bekehrung kann dann je nach Theologie auch als «Ordnung in das Leben bringen» verstanden werden, also als Übernahme von mit der Bibel begründeten Geboten.⁸⁰ Dies wiederum wird von Gabriela im Folgenden so ausgeführt: Das eigene Ordnung-Machen mündet in einer Gegengabe: in einem Ordnung-Machen von Gott her, welches sie aufgrund einer verbesserten Lebensqualität erahnt.

Gabriela erläutert den für sie geltenden Zusammenhang zwischen Rechtfertigung, göttlichem und menschlichem Geben, wie im Folgenden deutlich wird:

«C'est parce que c'est important. (...) uuh si ça serai pour pardonner le péché mais normalement si nous avons en (unv.) on doit penser que Dieu va nous pardonner, et que nous nous allons nous approcher de Seigneur par le batême, mais mois j'ai j'ai déjà entré trois fois et y (...) ç'a beaucoup changé vraiment. (...) ça a beaucoup changé mais cela ne veut pas dit que je ne pêche pas, on est pêcheur. Mais [avant, Anm. RS] ma vie allait vraiment très, très mal.» (NCF > Interview Gabriela)

Sie beschreibt die Beziehung zwischen sich und Gott als Wechselspiel von Vergabung, Taufe und damit verbundener Annäherung. Dabei betont sie, dass die «sündige» Natur bestehen bleibe. In ihren Schilderungen führt die «Annäherung» an Gott dazu, dass sie verbesserte Lebensumstände für sich und ihren Sohn erhalten hat:

«Dans le sens de s'approcher plus de Dieu, même dans la vie privée il avait beaucoup des choses. (...) Dieu a, Dieu nous a béni moi et mon fils. Lucas a a reçu beaucoup des choses qu'il ne recevait pas avant (...).» (NCF > Interview Gabriela)

79 Vgl. O. Favre: «Wiedergeboren werden», S. 61; 64.

80 Vgl. ebd., S. 72.

Diese Dinge («beaucoup des choses») habe sie durch das Gebet bekommen. Sie stellt hier die Bitte an Gott («prier») und das Empfangen («recevoir des choses») in einen direkten Zusammenhang. Aus dem Zusammenhang des gesamten Interviews und den vielen längeren narrativen Passagen wird auch deutlich, wie sich dieses Erhalten gezeigt hat: Es handelt sich um materielle Güter als auch um Unterstützung im Alltag. Die Gebete bezeichnet sie als «Gott, mach einmal Ordnung in meine Leben, Ordnung für meine Sohn!» (NCF > Interview Gabriela). Bei dieser Aussage klopft sie energisch auf den Tisch und bringt wiederum zum Ausdruck, dass die Gottesgabe für sie ein Beziehungsgeschehen darstellt, bei welchem sie Einsatz zeigt. Gabriela beschreibt zudem die Gabe Gottes als Vergebung («pardonner»). Bei ihr steht weniger die Gabe des Lebens im Zentrum von Gottes gebendem Handeln (wie zum Beispiel bei Deborah, s. u.) als die Vergebung, die sie aufgrund ihrer Beziehung zu Gott erhalten hat. Das Resultat daraus war für sie, dass sie in ihrem Leben Ordnung herstellen konnte. Sie berichtete mir von den zahlreichen Problemen, die sie als Sans-Papiers und alleinerziehende Mutter hatte. Die Art und Weise, wie «Ordnung» in ihr Leben kam, knüpft sie einerseits an ihr Gebet, ihre Hinwendung zu Gott und die Taufe. Andererseits berichtet sie, wie Menschen ihr Hilfe gewährten, z. B. Nonnen, die ihren Sohn unterrichteten, eine «Dame», die sie bei sich wohnen liess und sie gewissermassen als Gesellschafterin anstellte (vgl. u. a. NCF > Interview Gabriela), und die verschiedenen christlichen Gemeinden, in denen sie Obdach und soziale Zugehörigkeit fand. So ordnet sie die Vergebung («pardonne») Gott zu, während die «Ordnung», die auf ihre Bitte hin in ihr Leben kam, durch Menschen vermittelt wurde. An dieser Stelle wird deutlich, dass Gabriela sich zwar als «Sünderin» («on est pécheur»), aber nicht als passive Empfängerin versteht, vielmehr hat sie ihrem Gegenüber – «Dieu» – den Segen gewissermassen abgerungen.⁸¹ Der wechselseitige Gabe-Prozess geht weiter in eine missionarische Bestrebung, die für diese Tradition integraler Bestandteil und Pflicht des christlichen Lebens darstellt,⁸² denn die göttliche Gabe muss weitergegeben werden. Ein auf Bekehrung gegründetes Glaubenssystem ist oft auch von der Vorstellung geprägt, dass Bekehrun-

81 Vgl. das Bild des Ringens um die Gabe des Segens von Jakob am Jabboq in: Jürgen Ebach: «Der Kampf am Jabboq. Genesis 32,23-33. Eine Geschichte voller Verdrehungen», in: Jürgen Ebach/Hans-Martin Gutmann/Magdalene L. Frettlöh et al. (Hg.), «Leget Anmut in das Geben». Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie, Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus 2001, S. 13–43, hier S. 18–21.

82 Vgl. J. Stolz: Hoffnung weitergeben, S. 216.

gen durch eine Drittperson angebahnt werden, woraus die Notwendigkeit zur Mission entsteht, gegebenenfalls als Art «Schuld» gegenüber Gott.

Vor dem Hintergrund seiner befreiungstheologischen Prägung formuliert Thomas eine Schuldigkeit gegenüber dem Gekreuzigten:

«Und seine Wunden sind offen, solange es noch ganze Völker gibt, die gekreuzigt werden. (Unv.) (Schluchzt auf) der sozialpolitische Sprengstoff, den eigentlich eine Basisgemeinde oder eine Kirche leben muss. (4 Sek.) Jesus wird heute gekreuzigt mit jedem Menschen, der nicht als Mensch in seiner Würde behandelt wird. (4 Sek.) Und wenn wir nicht dagegen sind, mit einer faulen Neutralität, dann sind wir Komplizen der Täter. (...) Und das ist der Anspruch, den eben keine Gemeinde wirklich einholen kann.» (Mitenand > Interview mit Thomas)

Auch wenn Gabriela und Thomas sehr unterschiedliche theologische Konzepte formulieren, äussern beide: Die «Unbedingtheit» der göttlichen Gabe wird nicht in Frage gestellt. Dabei spüren sie eine starke Verpflichtung, sich – prozesstheologisch gesprochen – am gebenden Gott zu beteiligen, in Bezug auf die eigene Lebenspraxis oder auf die (Praxis) anderer Menschen.

... Leben

Die Erfahrung, das Leben erhalten zu haben, ohne dafür etwas geleistet zu haben, stellt eine grundlegende menschliche Erfahrung dar. Weber beschreibt dies so: «Die Gabe ist somit das fundamentale Wunder, die elementare Erfahrung, gewollt zu sein *wegen nichts*.»⁸³ Diese Erfahrung kann den Wunsch hervorrufen, ebenfalls zu geben. Was Weber in einem kosmischen Sinn formuliert, wird auch in der Tradition des christlichen Glaubens beschrieben. Deborah spricht über die Radikalität und absolute Abhängigkeit von Gottes Gabe:

«But it is what God gives for free. (...) God gives it for free, because him that is mating like this, when God said (macht ein Hauch-Geräusch) is finished. The man becomes even the shit he is giving to people, is, the shit is better. You understand me? (lacht, dann lachen beide).» (Mitenand > Interview mit Deborah)

Sie beschreibt, dass das die zwingende Grundlage ist, um selbst etwas zu geben zu haben. Zunächst erklärt sie mir, dass die Gabe des Lebens von Gott an die Menschen Grundlage für alles ist.

83 A. Weber: Indigenialität, S. 82, Herv. Im Original.

«So the first thing in life that God give you that is precious, is the life. So if human being all in this world, they love you, but they take away the life of you. They don't love you. But if God loves you, he gives you that life. Yeah. (.) Life is the first my dear, in the world life is the first.» (Mitenand > Interview mit Deborah)

In diesem Teil des Interviews spricht mich Deborah, wie auch schon zuvor, sehr gezielt an. Sie schaut mich direkt an und fragt mich:

«What YOU have dear in your life, (.) what is important in your life?» (Mitenand > Interview mit Deborah)

Meine spontane Antwort – «my children» – lässt sie nicht gelten und erklärt mir stattdessen:

«When you don't have life, you cannot give life to you children. (.) When you are happy, you have life, you can give life to you children. But when God take away the life you have, what can you give your children? (..) Nothing!» (Mitenand > Interview mit Deborah)

Sie knüpft diese Lebensgabe direkt an Gott, formuliert es aber viel universeller, sodass das Leben als Grundlage von allem anzusehen ist. Sie hebt diese göttliche Lebensgabe sehr deutlich ab von den menschlichen Gaben, die sie in ihrer ganzen Breite als Liebes- und Lebensgabe an die eigenen Kinder, aber auch als Unterdrückung und in vielerlei Hinsicht als Nehmen bezeichnet, als pure Umkehrung der göttlichen Lebensgabe, als Lebensnahme: «They want to kill, they want to shit in people's mouth, because they have money» (Mitenand > Interview mit Deborah). Diese Argumentation führt sie immer wieder darauf zurück, dass die Gabe Gottes an die Menschen vor allem steht, zur Grundbedingung wird und alles andere übersteigt, denn: «God gives for free».

Deborah knüpft diese göttliche Gabe auch an ein Versorgt-Werden und an Hilfe im Alltag. Sie spricht mich nochmals persönlich an und teilt mir ihre Einschätzung von mir mit: «You, you were born here, you don't know what is suffering» (Mitenand > Interview mit Deborah)⁸⁴. Sie begründet:

84 An anderer Stelle: «You have never seen but/ because you grew up here, you don't know the other side of world, the other side of world is bitter, yeah, and I've seen the both sides.» (Mitenand > Interview mit Deborah)

«Because in this life, when your stomach is full, you can sleep well so at least you will thank God, because your stomach is full. When you stomach is empty, that is when you look for war, 'cause you don't understand, you are empty (lacht leicht) but when you stomach is full, you only sit down and say: «Thank you God.» Even people say to you (eat!) because you are full, you are happy (.) but when you are not, when you are hang/ hungry, you can do anything. Because sometimes, when people are hungry, (..) you never know.» (Mitenand > Interview mit Deborah)

Hier wird deutlich, dass die Reflexionen über das Geben und Nehmen für meine Forschungspartner:innen keine verklärend-romantischen Angelegenheiten sind. Wie schon Mauss in seiner Behandlung der Gabe in agonistischen Auseinandersetzungen darstellte, beschreiben sie, dass sich das Geben und Nehmen in einem riskanten Bereich abspielt. Bei Mauss führt die Gabe als Grundlage eines Bündnisses zu der Möglichkeit, der gegenseitigen Vernichtung zu entgehen (siehe 6.2 Das Paradigma der Gabe als «Scharnier» zwischen Konvivialität, Prekarität und Theologie). Deborah verweist noch auf eine andere Dimension (siehe 5.4.2.4 Übersetzer:innen als Grenzgänger:innen). Hier geht es um ein «Genug», das zur Grundlage von friedlichem Zusammenleben wird.⁸⁵ Aber die Erfahrung des Genug bindet sie an ein soziales Erleben. Die Erfahrung des «vollen Bauches» knüpft sie unmittelbar an die im Mitenand gemachte Erfahrung. Sie nimmt Bezug auf die Lebensmittelpäckchen, die im Mitenand immer sorgfältig vorbereitet und nach dem Gottesdienst verteilt werden. Die Lebensgabe Gottes zeigt sich für sie in den menschlichen Gaben; die Gaben werden dadurch zu einer Friedensstifterin. Gleichzeitig sind diese für sie keine Gabe an Gott, sondern Gaben an die Menschen und vor allem auch an sie selbst, in eigenem Interesse:

«And people who do bad things, talking, this is why the Bible says, when God says: «Leave, don't be wicked, do good things.» Is not for God, yeah this is what I come to learn now (that:) When you are good fo/ to people, when you love people, is not for God, is for you.» (Mitenand > Interview mit Deborah)

Das Genug-Haben, um davon ausgehend das Zusammenleben zu gestalten, ist von grosser Wichtigkeit. Es ordnet sich ein in die Mitte zwischen die Erfahrung des Mangels («empty stomach», siehe auch 4.2 Prekarität im Kontext des Forschungsfeldes), der Gier und der Suche nach Überfülle, die mit Ausbeutung

85 Vgl. A. Bieler/L. Schottroff: Das Abendmahl, S. 122.

verbunden werden kann. «Es hat genug für alle», so lautet die Einladung, mit der sowohl im Mitenand als auch in der NCF bei zahlreichen Gelegenheiten zu gemeinsamen Mahlzeiten eingeladen wird. Diese Mahlzeiten deute ich als *Agape*-Mahl, sie werden zum Symbol der göttlichen Gabe in der menschlichen Gabe (siehe 6.4 Die Ästhetik des Gebens).

6.3.1.2 Gottesgabe und Menschengaben

Wie die rekonstruierten Deutungsmuster gezeigt haben, wird die Gegenseitigkeit der Gabe unterschiedlich verstanden:

Gottesgabe als Vergebung und menschliche Gabe als antwortende Bekehrung im Sinne einer Lebenshingabe an Gott. Die Vergebung wird mit der Christuswirksamkeit von Kreuzigung und Auferstehung begründet und durch die bewusste Hingabe an Gott personal realisiert in der religiösen Praxis. Oder: Die Gottesgabe als Vorbild für die Liebe oder Quellort des Lebens wird zur Voraussetzung, Motivation und Verpflichtung für eine Weitergabe an Dritte.

Beide Verständnisse sind in der Regel miteinander verbunden und werden vermischt. Dabei zeigt sich, dass das unbedingte Geben, also ein absichtsloses Geben, im Raum des Göttlichen verortet ist, die Menschen aber daran partizipieren können. Gleichzeitig ist in der Alltagserfahrung oft eine Durchdringung von Beziehungsgeflechten und damit auch von Interessen zu finden. Dieser Aspekt der Bedingungshaftigkeit wird im Folgenden vertieft.

6.3.2 Gabe als Präsenz: Zeit geben

Die Frage nach der Präsenz der Geberin und des Gebers in der Austauschdynamik ist von entscheidender Wichtigkeit und zentraler Punkt im Gabendiskurs.⁸⁶ Dabei wähle ich als Ausgangspunkt, wenn auch unter anderen Vorzei-

86 Mauss hat den Begriff der reinen Gabe von Malinowski übernommen. Vgl. E. Miklautz: Geschenkt, S. 30–38. Die Frage, die sich damit verband, war, ob ein bedingungsloses Geben existieren kann. Mauss bestritt diese «reine Gabe» tendenziell, da er von der Trias «geben, empfangen, erwidern», also von einem reziproken Verhältnis und von einer Verpflichtung zu Gegengabe ausging. Seine Begründung für die Pflicht zur Gegenleistung lässt sich an seiner Analyse rund um den Begriff *hau* aufzeigen, einem Begriff aus der Sprache der Maori. Demnach sind gewisse Gegenstände eng mit der Person oder einem Kollektiv verbunden. «[S]ie sind die Träger ihres *mana*, ihrer magischen, religiösen und geistigen Kraft.» M. Mauss: Die Gabe. Form und Funktion, S. 31, Herv. im Original. Die Gegenstände haben einen Geist oder eine Seele – *hau* – und dieser

chen, Derridas «faire présent». Im Gegensatz zu ihm möchte ich behaupten, dass die Gabe zur Gabe wird, wo die Menschen in ihr präsent sind. Das Selbst, das sich in der Gabe zeigt, löst diese nicht auf. Die Gabe ist damit nicht umsonst, die:der Geber:in investiert sich selbst (siehe 6.3.3 Gabe als Bündnis: Risiko und Vertrauen). Das sinnige Wortspiel von *Présent* und *Präsenz*, das gemäss Derrida aber mehr als blosser Zufall ist (s. u.), begegnete mir im Mitenand gleich doppelt. Im Rahmen einer Teamsitzung wird Severine gebeten, einen vorbereiteten Impuls zu teilen, welchen sie gemäss meinen Notizen folgendermassen gestaltet:

«Sie zeigt uns zuerst ein Töpfl (Plastikgefäss mit buntem Papier beklebt), auf dem <the present> steht, und legt dann mehrere Zettel, handbeschrieben schwarz auf weiss, mit dem Vers <Seid stille und erkennet, dass ich Gott bin> auf das Gras. Sie erzählt von der Vereinfachung des Lebens im Lockdown, von der Erfahrung als stillende Mutter und der Meditationserfahrung im Alltag und führt uns dann in eine kurze Meditationsphase und schenkt zum Schluss <the present> einer anwesenden Person als verspätetes Geburtstagsgeschenk mit dem Spruch: <Yesterday is history, tomorrow is a mystery, today is God's gift, that's why we call it the present>. Sie fragt dann, ob alle Englisch können und die Mehrdeutigkeit verstanden haben.» (Mitenand > Protokoll 12, Teamsitzung)

Zu einer anderen Gelegenheit, im Rahmen einer Weihnachtsfeier, ist Thomas eingeladen, vor der Austeilung der Geschenke an die Kinder noch einige Worte an sie zu richten (siehe 6.4.3 Die Gabe im Symbol). Er tut dies, indem er das schweizerische *Präsentli* (Geschenk) erklärt und es vom Französischen *présent* ableitet. Er bringt es in Verbindung mit der Gegenwart und meint damit die Gegenwart aller Anwesenden, den Moment des Zusammenseins und der Feier der Gemeinschaft im Weihnachtsfest, welche das eigentliche Geschenk, das Gott uns mache, darstelle.⁸⁷

Diese nicht nur sprachliche, sondern auch inhaltliche Nähe von *Präsenz* und *Présent*, die hier von den Forschungspartner:innen in Anspruch genommen wird, ist andernorts genau zum Anstoss geworden: Eine m. E. inspirierende, aber zuweilen in ihrer radikalen Dekonstruktion auch irritierende Position findet sich bei Derrida. Er hat sich in zahlreichen seiner

Geist veranlasst den:die Empfänger:in, das Empfangene weiterzugeben oder zurückzugeben, denn das *hau* möchte zum Ursprung zurückkehren. Vgl. M. Mauss: Die Gabe. Form und Funktion, S. 33.

87 Dieser Anlass wurde anhand der Erinnerung wiedergegeben.

Schriften umfassend mit der Frage des Gebens beschäftigt und sie wurde zu einem Dreh- und Angelpunkt in seinem Denken. Er schreibt: «[S]ie alle [Derridas spätere Texte, Anm. RS] waren, wenn man so sagen darf, der Frage nach der Gabe gewidmet»⁸⁸. Im Rahmen meiner Analyse strebe ich nicht an, auch nur annähernd die Fülle seines diesbezüglichen Werkes zu verarbeiten. Ich beziehe mich lediglich in Ansätzen auf einige Aspekte, die für die Auswertung meiner Daten relevant sind. Stichwortgeber war für Derrida wie für so viel andere Mauss und seine Worte: «Letztlich ist es immer die Gesellschaft, die sich selbst mit dem Falschgeld ihres Traums bezahlt.»⁸⁹ Derrida und beispielsweise auch Bourdieu⁹⁰ beziehen sich auf dieses Motiv des Falschgeldes, verstehen die Gabe als Illusion oder Lüge und damit als Verschleierung von eigennützigen Interessen. Auch wenn sie eine sehr unterschiedliche Richtung einschlagen, ist der verbindende Punkt, dass beide den Eigennutz hinter der Gabe zum Ausgangspunkt ihrer kritischen Reflexion machen.⁹¹ Derrida wollte die Gabe der *Ökonomie des Tausches* entreissen. Dabei dekonstruiert er sie so lange, bis es sie letztlich nicht mehr geben kann. Denn gemäss Derrida kann es die Gabe nur geben, wo es keine Reziprozität gibt, keinen Tausch, keine Gegengabe und keine Schuld, nur da, wo jede Zirkulation unterbrochen ist. Welche Alltagsinteraktion könnte da noch standhalten?

Ein wesentliches Argument ist dabei, dass die Gabe nicht präsent sein darf im Geschehen, auch nicht der:die Geber:in oder der:die Empfänger:in. Alle drei müssen abwesend sein. Das ist gemäss Derrida die einzige Möglichkeit, dass die Gabe nicht zum Tausch wird.⁹² Sobald wir der Gabe gewahr werden, entweder in der Gabe selbst oder in der gebenden oder empfangenden Person, verschwindet sie quasi und wird zum Tauschobjekt. Damit beschreibt er die

88 Jacques Derrida: Falschgeld. Zeit geben I, München: Fink 1993, S. 8

89 Zit u. a. in: A. Caillé: Das Paradigma der Gabe, S. 81. Bourdieu und Derrida beziehen sich auf da Motiv des Falschgeldes. Derrida schrieb zwei Bände dazu, «Donner le temps» und den Untertitel «Fausse monnaie». In der deutschen Fassung sind Untertitel und Titel umgedreht.

90 Vgl. Pierre Bourdieu: Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns (= Edition Suhrkamp, 1985 = N.F., 985), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.

91 F. Adloff: Politik der Gabe, S. 66–67.

92 Vgl. Josef Wohlmuth: «Impulse für eine künftige Theologie der Gabe bei Jean-Luc Marion», in: Michael Gabel/Hans Joas (Hg.), Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion, Freiburg: Alber 2007, S. 252–272, hier S. 259–260.

Gabe als eine Unmöglichkeit und denkt somit in seiner Konzeption etwas, wovon er denkt, dass es das in dieser Konzeption nicht geben kann:

«Car voici l'impossible qui semble ici se donner à penser. C'est que ces conditions de possibilité du don (que quelqu' «un» donne quelque «chose» à quelqu' «un d'autre») désignent simultanément les conditions de l'impossibilité du don. Et nous pourrions d'avance traduire autrement: ces conditions de possibilité définissent ou produisent l'annulation, l'annihilation, la destruction du don.»⁹³

Oder wie Frettlöh treffend zusammenfasst: «Das *Présent* darf nicht als solches *présent* sein.»⁹⁴ Der Begriff *présent* (präsent) und *faire présent* im Sinne von sowohl «ein Geschenk machen» als auch «präsent machen» sind Schlüsselbegriffe in Derridas Gabenkonzept. Für Derrida ist das aber nicht einfach nur ein Wortspiel, sondern es zeigt sich für ihn darin eine inhärente Verbindung:

«Qu'on appelle un don un présent, que «donner» se dise aussi «faire présent», «donner un présent» (aussi bien en français qu'en anglais, par exemple), cela ne sera pas seulement pour nous un indice verbal, une chance ou un aléa linguistique.»⁹⁵

Die Präsenz wird auch in meinen Analysen zu einem Prisma, das die Praxis des Gebens in verschiedene Spektren auffächert. Zunächst möchte ich festhalten, dass bei vielen meiner folgenden Rekonstruktionen von Austauschprozessen in den Forschungsgemeinden die Präsenz der Gebenden und Empfangenden im Austauschprozess genau der Aspekt ist, der den Vorgang eben nicht zum «Quasi-Vertrag» macht, sondern gerade derjenige Aspekt ist, der das Wesen

93 Jacques Derrida: Donner le temps. La fausse monnaie, Paris 1991, S. 24. «Denn darin liegt das Unmögliche, das sich hier zu denken geben scheint. Diese Bedingung der Möglichkeit der Gabe nämlich (daß irgend «einer» irgend «etwas» irgend «einem anderen» gibt) bezeichnet gleichzeitig die Bedingungen der Unmöglichkeit der Gabe. Und das könnten wir von vornherein auch anders wiedergeben [traduire]: diese Bedingungen der Möglichkeit ergeben [produire] oder definieren die Annullierung, die Vernichtung, die Zerstörung der Gabe.» J. Derrida: Falschgeld, S. 22.

94 M. L. Frettlöh: Der Charme der gerechten Gabe, S. 125, Herv. im Original.

95 J. Derrida: Donner le temps, S. 21–22. «Daß man eine Gabe ein *Présent* nennt und daß man statt «geben» auch sagen kann «präsent machen», «ein *Présent* machen» (im Französischen oder im Englischen etwa), wird für uns nicht bloß ein verbales Indiz sein, ein Glücksfall oder sprachlicher Zufallstreffer.» J. Derrida: Falschgeld, S. 20.

der Gabe ausmacht. Allerdings bricht sich im Sinne Derridas diese Präsenz auch immer wieder, sie ist flüchtig, sie wird gedeutet, vor allem auch liturgisch und gemeinschaftlich. Schlussendlich hält auch Derrida die Möglichkeit für die Gabe offen, indem er rät:

«[S]ache encore ce que donner veut dire, *sache donner*, sache ce que tu veux et veux dire quand tu donnes, sache ce que tu as l'intention de donner, sache comment le don s'annule, engage-toi, même si l'engagement est destruction du don par le don, donne, toi, à l'économie sa chance.»⁹⁶

An dieser Stelle sei eine Gegenposition zu Derrida benannt; diese findet sich bei Jean-Luc Marion. Obwohl sich beide so offensichtlich widersprechen, gibt es auch Parallelen. Beide verhandeln die Gabe phänomenologisch:

«Das Resultat ist eine *radikale Phänomenologie*, die nicht mehr das *Wesen* der Gabe unter Ausblendung ihres *Daseins* zu fassen sucht, sondern gerade im *Dasein* der Gabe ihr *Wesen* sieht: *Gaben sind Phänomene, weil Phänomene Gaben sind*. Doch was wäre, wenn das falsch wäre und Phänomene *keine* Gaben wären? Alles hängt hier daran, ob man *«Phänomene sind Gaben»* oder *«Gaben sind Phänomene»* für die grundlegendere Auskunft hält.»⁹⁷

Während bei Derrida die Gabe die Unmöglichkeit darstellt, also etwas, was es faktisch nicht gibt, ist für Marion alles, was es gibt, Gabe. Hans Joas verortet Marions Gabenkonzept in dessen theologischer Reflexion, und zwar als Beschäftigung «mit der Erfahrung des Lebens als Gabe»⁹⁸. Eines seiner bekanntesten Werke ist «Dieu sans l'être». Darin entwirft er eine Gotteslehre, in welcher die Gottesliebe als frei und gebunden zugleich gedacht wird.⁹⁹ Damit scheint also in Marions Erörterung diese paradoxe Verbindung von Freiheit und Gebundenheit auf, die im weiteren Verlauf meiner Analysen zum Geben

96 J. Derrida: Donner le temps, S. 47, Herv. im Original. «So *wisse* denn auch noch, was *geben sagen will*, *wisse zu geben*, wisse, was du willst und sagen willst, wenn du gibst, wisse, was du zu geben intendierst, wisse, wie die Gabe sich annulliert, laß dich ein, selbst wenn dieses Sicheinlassen [engagement] eine Zerstörung der Gabe durch die Gabe ist, gib du der Ökonomie ihre Chance.» J. Derrida: Falschgeld, S. 45, Herv. im Original.

97 I. U. Dalferth: Umsonst, S. 104–105, Herv. im Original. Dalferth legt dann den Fokus auf das Empfangen und das Bekommen, also die Passivität. Vgl. I. U. Dalferth: Umsonst, S. 110–111.

98 H. Joas: Einleitung. Ursprünglichkeit Gabe, S. 10.

99 Vgl. ebd., S. 8.

und Nehmen von Bedeutung sein werden. Dieses Paradoxon ist ein wichtiges Element der Gabentheorie. Der Aspekt der Erfahrung ist für meine weitere Analyse ebenfalls von Bedeutung. Marions Auseinandersetzung mit der Gabe als Phänomen und davon ausgehend das Verhältnis zwischen Religion und Phänomenologie und seine Schlussfolgerung, dass alle Phänomene als Gegebenheiten Gaben (alles, wovon gilt: «es gibt») sind,¹⁰⁰ stellt den Gabendiskurs auch in einen theologischen Kontext, in dem die Erfahrung des Heiligen im Leben selbst situiert ist.¹⁰¹ In diesem Zusammenhang verhandelt Marion auch die Frage des Warums:

«Die Frage, die fragt *curexistat?*, darf als Antwort keine andere *ratio* noch eine andere *causa* erhalten als: *Es gibt das, was sich gibt*, also es gibt das, was es gibt. Jedes Phänomen – und nicht nur die Rose – ist ohne warum, da jedes Phänomen ist, wie es sich gibt.»¹⁰²

Gemäss Marion ist also alles, was gegeben ist, ein Phänomen, auch ohne Wirkursächlichkeit, ohne Vernunft, ohne Grund: Was sich gibt, was es gibt, ist ein Phänomen und damit Gabe.¹⁰³

Die phänomenologischen Zugänge zur Gabe von Derrida und Marion sind besonders im Bereich der Theologie gerne als Prämisse gewählt worden. Sie sind für meine Analyse vor allem da von Relevanz, wo sie sich in einen lebens-

100 Vgl. Jean-Luc Marion: «Aspekte der Religionsphänomenologie. Grund, Horizont und Offenbarung», in: Michael Gabel/Hans Joas (Hg.), Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion, Freiburg: Alber 2007, S. 15–36. Die darin anschliessende Frage, ob die Religion ein Phänomen ist und darüber aus phänomenologischer Perspektive eine Aussage gemacht werden kann und welche Rolle die Offenbarung dabei spielt, werde ich nicht eingehender thematisieren. Für Marion bedeutete die Gabe ursprünglich, d. h. in seinen ersten Schriften, die Hingebung in der Eucharistie oder im Christusgeschehen. Für den weiteren Diskurs siehe: Thomas Alferi: «Von der Offenbarungsfrage zu Marions Phänomenologie der Gabe», in: Michael Gabel/Hans Joas (Hg.), Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion, Freiburg: Alber 2007, S. 210–233.

101 Vgl. H. Joas: Einleitung. Ursprünglichkeit Gabe, S. 10; I. U. Dalfert: Umsonst, S. 106.

102 J.-L. Marion: Aspekte der Religionsphänomenologie, S. 20–21, Herv. im Original. Zum Beispiel kommt Marion aber zum Schluss, dass *présence* nicht die geeignete Übersetzung von *Gegebenheit* bei Husserl ist. Es geht um die Frage der Gegenwart als etwas, das es an sich gibt, ohne gegeben zu sein.

103 Vgl. ebd.

weltlichen Diskurs übersetzen lassen.¹⁰⁴ Die Gabe muss auch als solche verstanden werden, damit Menschen sie in Interaktionen deuten können. Daher spielen die Setzungen der Menschen ein wesentliche Rolle, die von Marions bis zu Derridas Position reichen können.

Adloff verweist auf das eingeschränkte Potenzial der phänomenologischen Diskussion über die Gabe für eine empirische, soziologische Forschung:

«Diese Analyse lässt den Soziologen etwas ratlos zurück. Denn worin der Übergang von einer phänomenologischen Analyse von Gebung und Gegebenheit zu einer Analyse des sozialen Phänomens der Gabe bestehen könnte, bleibt völlig unklar.»¹⁰⁵

In einer empirischen Studie mit theologischem Rahmen ist dann ein Übertrag m. E. insofern möglich, als dass Menschen in ihrem Handeln auf diese Gebung Bezug nehmen.¹⁰⁶ Darum sind Gaben für die meine Erörterungen nicht phänomenologisch, sondern hermeneutisch zu denken. Das heisst, ich versuche nicht im Sinne einer Reduktion zur grundlegenden Wesensstruktur der Gabe vorzudringen, sondern ich interpretiere die Beobachtungen und Aussagen, die mit Geben und Nehmen in Bezug stehen und zeichne Verbindungen nach. Der Gewinn der «hermeneutischen Methode» besteht darin,

«Phänomene in Lebensprozessen in ihren sich verändernden Gestaltungen und Verständnisweisen gegen den Hintergrund unausgeschöpfter Möglichkeiten zu thematisieren und sie so gegen isolierende Missverständnisse aus ihren konkreten Kontexten und wechselnden Situationen und deren Möglichkeitshorizonten heraus zu verstehen.»¹⁰⁷

Bei dieser Herangehensweise ist die Frage, ob alles oder nichts Gabe ist, wenig entscheidend. Vielmehr wird die Gabe «in Interaktions- und Kommunikati-

104 «Eine Phänomenologie der Gabe muss daher zu einer *hermeneutischen Lebensweltphänomenologie* werden. [...] Nicht alles, was es gibt, ist daher Gabe. Bloß Mögliches wäre keine Gabe, bloß Wirkliches aber auch nicht, denn was nur da, aber nicht *für mich* da ist, ist keine Gabe *für mich*, und was ich nicht als für mich gegeben *verstehen* kann, ist für mich *keine Gabe*.» I. U. Dalferth: Umsonst, S. 104–105, Herv. im Original.

105 F. Adloff: Politik der Gabe, S. 62.

106 *Gebung* wird aus dem Französischen *donation* übernommen. *Donation* meint in manchen Deutungen so viel wie *die erste Gabe*, die dem Menschen im Leben selbst entgegenkommt. Davon abgrenzen lassen sich «soziale», also menschliche Gaben.

107 I. U. Dalferth: Umsonst, S. 106.

onsprozessen einer sozialen Praxis»¹⁰⁸ verstanden und dargestellt. Als Hermeneutik der Gabe gilt, dass Gabe das ist, was als Gabe erfahren wird. Es ist also weder alles Gabe, noch ist nichts Gabe. Noch entscheidet eine Definition, was Gabe ist. Ich gebe der Gabe «eine Chance» (Derrida), indem ich sie in den gelebten Praktiken der Forschungspartner:innen rekonstruiere. Dabei haben diese Praktiken sowohl die Form von ephemeren Begegnungen, die sich in der Flüchtigkeit des Augenblicks ergeben und Mit-Sein oder *with-ness* entstehen lassen, als auch von ritualisierten Interaktionen.¹⁰⁹ In diesem Sinne führt die Betrachtung der Gottesgabe, die Severine und Thomas als *présent/présent* bezeichnet haben, in die Gemeinschaft. Die Gabe als Selbstgabe ist ein bekanntes Motiv: «*Gibstu mir dich nicht selbst, so hastu nichts gegeben.*», bittet der Wandersmann zu Gott.¹¹⁰ So führen also die Betrachtungen darüber, dass es die Gabe an Gott scheinbar nicht geben kann, zu der Idee der Selbstgabe, die die Wechselseitigkeit oder Reziprozität im Prozess des Gebens und Nehmens bedingen.

Dass materielle Güter als Gaben in einem Bezug zu den Personen stehen, resoniert auch mit dem Konzept der *cosmovivencia*, dem gemäss das Zusammenleben als ein Austauschen von Energien zu verstehen ist (siehe 1.3.4.1 Konvivialität und Interdependenz). Dies zeigt sich auch daran, dass sich die Menschen, obschon sie beispielsweise «lediglich» gespendete Artikel weitergeben, selbst als Teil der Gabe sehen. Tina betreut in der NCF die Kleiderkammer. Als ich sie an einem Sonntag dabei begleite, ergeben sich einige schwierige Situationen. An diesem Sonntag sind sehr viele Menschen anwesend, die Kleidung möchten. Es ist November und ausserordentlich kalt für diese Jahreszeit. Einige junge Männer sind da, die keine Schuhe oder nur Sandalen tragen, obwohl die Temperaturen teilweise unter dem Gefrierpunkt liegen. Es ergibt sich ein Streit um einen Sack mit soeben gespendeten Schuhen, die sie den Männern hatte geben wollen, die aber von einer anderen Person an sich genommen werden. Tina spricht darüber:

«Mir erzählt sie dann später, dass es sehr schwierig sei. Es gäbe Menschen, die alles an sich reissen. Diese Frau hätte einmal ein Paar sehr gute und schöne Hosen mitgenommen. Als sie die Woche darauf wieder die alten Trainer-Hosen getragen habe, habe Tina sie gefragt, wo die neue Hose sei. Die Frau habe geantwortet, dass

108 Ebd., S. 107.

109 Vgl. A. Bieler: Conviviality in Contexts of Religious Plurality, 23–24; 29–32. Siehe auch 1.3.2 *Doing conviviality*.

110 Zit. in: J. Wohlmuth: Impulse für eine künftige Theologie, S. 271–272, Herv. im Original.

die Hose schmutzig geworden sei und sie sie habe wegwerfen müssen. Tina sagt: «Nur nehmen nehmen nehmen! Ich unterscheide schon zwischen Nächstenliebe und Mitleid. Ich möchte ja schon alles freimütig geben. Aber ich bin auch nicht blöd.» (NCF > Protokoll 23)

Hier zeigt sich, wie sehr aus der Verteilung von gespendeten Kleidern eine spannungsvolle Beziehung entstehen kann: Tina verbindet ihre eigene Person damit und wie sie sich im Umgang mit den Menschen erlebt. Die Entscheidungen, die sie trifft, werden zum Ausdruck ihrer Überzeugung: «Ich möchte ja schon alles freimütig geben.» Sie bezieht sich auf den Wert der Nächstenliebe. Gleichzeitig erlebt sie die Reaktionen der Menschen als Einschätzung ihrer Person, von der sie sich abgrenzen möchte: «Ich bin auch nicht blöd.» Dass jede Gabe auch die Präsenz des eigenen Selbst involviert, zeigt die Verletzlichkeit des Prozesses. Die Gebenden und die Nehmenden werden darin «prekär» und deswegen entfaltet sich auch hier eine besondere Dynamik, die fragile Beziehungsräume eröffnet (siehe 6.3.3 Gabe als Bündnis: Risiko und Vertrauen).

Eine besondere Betrachtung der Gabe als Präsenz verdient die Praxis des Gebets. Hier verbinden sich für die Forschungspartner:innen menschliche und göttliche Präsenz, wie beispielsweise Stefan formuliert:

«Eine (..) es ist auch eine Gebetsgemeinschaft, die auch auf das Wirken Gottes vertraut, habe ich das Gefühl. Also es ist, man merkt das wirklich auch, dass es in diesen Treffen immer wieder auch einen Gebetsmoment gibt, denke ich. (...) Sei es auch vor dem Gottesdienst, das(s) Gebet gepflegt wird, das ist ein (...) ja, (...) ja eine Präsentische (lacht).» (Mitenand > Interview mit Stefan)

Stefan beschreibt hier besondere Momente der Begegnung, in denen Menschen im Vertrauen auf göttliches Wirken im «Jetzt» eine Gemeinschaft formen. Lisa beschreibt in Bezug auf Menschen, die schon viele Jahre lose mit dem Mitenand verbunden sind, aber selbst nicht aktiv mitwirken oder regelmässig teilnehmen:

«Aber so zu mir und will auch – was mir einfach auffällt bei diesen Leuten, diese Leute, die wollen, dass man für sie betet aber sie sind nicht selbst mit aktiv. Aber, eben. Ich glaube für Esme ist es einfach wichtig, dass es uns gibt. Sie weiss jederzeit sie kann zu uns kommen». (Mitenand > Interview von Claudia Hofmann mit Lisa)

Hier besteht die Gabe darin, «präsent zu sein». Dies äussert sich durch das Gebet für andere Menschen. Es ist eine Form der Gabe, die nur in Präsenz besteht. Das, was gegeben wird, ist die Anwesenheit. Auch Yel aus der NCF beschreibt, wie er für die Menschen da sein möchte, indem er für sie betet und dies auch während der Woche alleine zuhause tut (NCF > Interview Yel). Im Kontakt mit Menschen vor Ort in der Gemeinde beschreibt er auch ein Zusammensein, das vor allem auf Da-Sein beruht:

«So, I feel question like this (...). Also when I come to Switzerland I feel like this question not to ask but to encourage (...) and maybe people are (...), many refugees, the new refugees who are at the camp, who are not permitted to stay in Switzerland (...), so (...) I mean for for me (...) just (...) open my heart, I'm not a hypergiver but I'm just encouraging them (...). I'm not starting to get a paper, I don't know how to get the paper (...), but just (...) I feel like the same as I s/ I standing (...), I stand in their foot but I was.» (NCF > Interview Yel)

Yel beschreibt hier auch Ohnmachtsgefühle. Angesichts seiner eigenen Biografie und der langen Verfahrensdauer seines Asylprozesses versteht er die Gefühlslage vieler Asylsuchender («I stand in their foot»); gleichzeitig kann er ihnen das Erwünschte, «the papers», nicht geben. Es scheint, dass er seine eigenen Möglichkeiten als beschränkt wahrnimmt, wenn er sagt, «I'm not a hypergiver». Aber er möchte geben, was er kann, «just open my heart». Dies verknüpft er mit der Gebetsgabe, die er auch im «stillen Kämmerlein» pflegt.

Auch Samir spricht von dem Gebet, das Menschen über den Sonntag hinaus verbindet. Im Mitenand gibt es ein Fürbittenbuch und eine Schale, in welchem Gebetsanliegen deponiert werden können. Gemäss Samir schafft das Wissen darum, dass andere Menschen ihre Bitten gegenüber Gott formulieren, eine Zugehörigkeit:

« [T]here is, there is a box where people would write prayers and put it inside and then these prayers I think also Jim or whoever also take it and put it on the altar while the prayers are there or take it and pray for the people that try things inside or so on, and that I find very beautiful because they are (...) still part of the Gottesdienst, they are still part of this community because it's build also on this prayer.» (Mitenand > Interview mit Leonie und Samir, hier Samir)

Die gesammelten Bitten werden teilweise auf dem Abendmahlstisch deponiert und so physisch im Raum der Gemeinschaft und des Heiligen präsent gehalten (Mitenand > Interview mit Leonie und Samir). Zeit geben, präsent sein kann

als eine wichtige Grundlage des Gebens erachtet werden. In den christlichen Theologien und Praktiken ist dies wesentlich im Gebet begründet. Hier entfallen andere Formen der Gabe und es geht um die «Präsenz» an sich. Diese Gebetsgabe wirkt sich auf einer «horizontalen Ebene» aus, indem Menschen sich als verbunden erleben. Gleichzeitig beschreiben Forschungspartner:innen eine «senkrechte Ebene», die Erfahrung von Gottespräsenz:

«Ja, ja, ja, mhm. (...) Ich, wenn ich von mir aus rede, (...) ich hö/ ich höre sehr gerne zu von Leuten. Das ist eine. In ihren Leiden, ihren Sorgen, ihrem Alltag, was – wo, wo sie stehen. (...) Und gleichzeitig ich bete gerne für sie, ich gebe gerne den Segen. Und im Gebet kommt das einfach wirklich, wie Gott den Menschen liebt. Wie wichtig ist, vor Gottes Augen. Wie Jesus sie (...) liebt und auch gerettet hat oder auch erlöst, als unser Erlöser. Und das, das – die Reaktion ist so herzlich und so schön. Ich finde, da, da kommt man das wirklich da in diesem Zuhören von ihnen und auch beten. (...) Es ist (...) eine Art kein Dialog, sondern ich rede, ich segne – ich gebe den Segen, ich bete und im Gebet kommt das viele Botschaft. (...) Dank (...) auch über (...) über Gott und, und, und wirklich da/ das, das ist eine, was die Menschen schätzen.» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Jim)

Diese Praxis der Fürbitte ist oft in andere Kontexte eingebettet und erwächst aus einer Vertrauensbeziehung. Jim beschreibt, wie zwei Frauen, die als freiwillige Mitarbeiterinnen im Sonntagszimmer mitwirken, aber nicht den Gottesdienst besuchen, während des gemeinsamen Arbeitens in der Küche mit ihm viele Gespräche über persönliche prekäre Lebensumstände geführt haben. Nach längerer Zeit hat die Frau ihn aufgefordert zu beten und hat dann auch weitere Frauen eingeladen, für die gebetet werden sollte. So hat hier die gemeinsam verbrachte Zeit zum Gebet geführt (vgl. Interview von Claudia Hoffmann mit Jim). Auch in der Teilnehmenden Beobachtung in den Gottesdiensten der NCF zeigt sich, dass die Gebete ein Beziehungsgeschehen sind. So suchen Menschen gezielt aus, wer für sie beten soll, oder Menschen wünschen ein Gebet, obwohl sie sich als areligiös bezeichnen. Die Gründe hierfür können vielfältig sein, es scheint aber auch eine starke affektive Dimension zu haben (vgl. NCF > Interview Yel; NCF > Memo zu Protokoll 7). Dies zeigte sich in Situationen, in denen mich Menschen gezielt ansprachen und für mich beten wollten, wodurch sich teilweise Nähe aufbaute (vgl. NCF > Protokoll 20), oder in Bezug auf die Gruppe, wenn sich durch die Gebetszeit am Ende eines Gottesdienstes die Stimmung und Atmosphäre merklich veränderte. Eine Zunahme an sozialen Interaktionen, an Emotionalität und Gelöstheit wurde im Verlauf

des Gebetes spürbar (vgl. NCF > Protokoll 18). Dieses Ritual ist aber auch geprägt von einem temporalen Charakter und wird manchmal nach einigen Augenblicken wieder aufgelöst¹¹¹ (siehe 4.2.4 Religiöse Deutung von Prekarität).

6.3.3 Gabe als Bündnis: Risiko und Vertrauen

Die Gabe als Bündnis verstehe ich im Rahmen von *doing conviviality* als zeitlich-räumliche Konstellation und als Anhaftung an Orten im Wechselspiel mit affektiver Zugehörigkeit.¹¹² Die Überlegungen lassen sich unter der von Mauss geprägten Wendung einführen: «Wenn Brüder Geschenke machen, dann machen Geschenke Brüder.»¹¹³ Gaben haben eine kreatorkische Wirkung und stellen eine Beziehungsdynamik her. Die Abhängigkeit in dem von Mauss formulierten Bedingungssatz deutet bereits den Balanceakt zwischen Freiwilligkeit und Verpflichtung im Prozess des Gebens und Nehmens an, der einen Schwerpunkt in diesem Abschnitt darstellt.

Inwiefern diese Beziehung spannungsvoll und voller ambivalenter Gefühle sein kann, zeige ich zunächst anhand von Beritans Ausführungen. Beritan beschreibt im Rahmen eines Interviews eine Widersprüchlichkeit: Sie erlebt die Gemeinschaft als sehr offen und freigiebig; dennoch hat sie auch Gefühle des Zwanges. Beritan berichtet dies vor dem Horizont ihrer vorherigen Erfahrungen: Sie hatte schon zahlreiche Kirchen (eine aramäische Gemeinde, ein katholisches Kloster, diverse Freikirchen) besucht. Neben Gefühlen der Zugehörigkeit und Kongruenz sind auch Situationen der Irritation und Konfliktpotenzial entstanden. In vielen Kirchen fühlte sie sich nur teilweise aufgehoben, weil ihr manche Ansichten zu konservativ und moralische Regeln zu einengend waren. Unter diesem Vorbehalt hatte sie dann das Mitenand kennengelernt:

«Ich werde bestimmt wieder eh in eine Schranke gewiesen. Ich hatte wie auch keine Lust, dass mir irgendwer sagt, was ich tun soll, gell, also (.), ich mein wenn du so jung bist has/ hast nicht so Lust drauf, dass dir jemand sagt was du machen sollst und, und auch was Gott für mich denkt und was nicht, das machen Christen halt noch schon noch gern.» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Beritan)

111 Vgl. R. Jelinek-Menke: Dis/abling Religion, S. 315–316.

112 Vgl. A. Bieler: Conviviality in Contexts of Religious Plurality, S. 37–41. Siehe auch 1.3.2 *Doing conviviality*.

113 M. Mauss: Die Gabe. Form und Funktion, S. 75.

Zu ihrem Erstaunen machte sie im Mitenand eine neue Erfahrung. Aufgrund der ökumenischen Offenheit und der Inklusion von Menschen, die sich in sehr unterschiedlichen Lebensbedingungen befinden, wie ökonomisch knappe Verhältnisse oder psychische Erkrankungen, fand sie eine Gemeinschaft, die von Offenheit und Freiheit geprägt war. Aber es stellte sich ein anderes Gefühl von Enge oder Zwang ein, was sie mit dem Wort *Abhängigkeit* beschreibt:

«Ich muss sagen (.), das hat sich dann so entwickelt, aber auch wiederum habe ich gemerkt auch innerhalb, und da ist Mitenand merke ich (.) an sich im Christentum merke ich sehr stark, dass dass man a/ auch eine Abhängigkeit (.), das ist wahrscheinlich in jeder Religion so, aber jetzt reden wir jetzt über das Christentum oder dass man denkt, schon eine Abhängigkeit der Kirchen (..) einfach sich sich herauskristallisiert oder irgendwie, und das finde ich schade, das dürfte es nicht, weil ich finde auch im Mitenand hatte ich wie das Gefühl, ich bin verpflichtet wenn ich jetzt gekommen bin, muss ich wieder kommen und ich muss, wenn ich was annehme, muss ich wieder was geben, und und ich weiss nicht ob das von den Menschen her ausgeht, weil ich v/ habe nicht das Gefühl, dass es von Gott ist aber irgendwie habe ich ein bisschen das Gefühl, dass es jetzt auch, irgendwie spür ich, und eigentlich möchte ich diese Abhängigkeit nicht haben (.) genau (..). So (lacht).» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Beritan)

In dieser beschriebenen «Abhängigkeit» steckt die Verpflichtung, wenn etwas angenommen wurde, auch etwas zurückzugeben. Beritan lässt offen, woher das Gefühl kommt. Sie möchte es weder Gott noch den gebenden Menschen zuordnen, es scheint in der Natur des Vorgangs – nicht aber in der Natur der Sache – zu liegen. Damit beschreibt sie, was Mauss unter dem Begriff *hau* erörtert hat (siehe 6.4. Die Ästhetik des Gebens).

Wie sich im Folgenden zeigen wird, sind die materiellen Gaben oder das Teilen von Ressourcen in den beiden Forschungsgemeinden nicht losgelöst von Bedingungen. Häufig sind – bewusst oder unbewusst, verbalisiert oder nicht verbalisiert – Erwartungen damit verbunden.

6.3.3.1 «Skin in the Game»¹¹⁴

Eine Möglichkeit, die Bindungswirkung des Gebens zu erklären, liegt in dem «Risiko», das durch die Freiheit des/der Anderen begründet ist. Da die Gabe kein direkter Tausch und kein Vertrag ist, sind keine festgelegten Gegenwerte definiert; gesellschaftlich können diese aber durchaus geregelt sein. Während bei der Gabe also unklar ist, wann, was und ob überhaupt etwas zurückgegeben wird, ist dies beim Tausch klar definiert. Der/die Empfangende kann diese Erwartungen ablehnen oder annehmen (siehe 6.3.4 Gabe als Antwort: Weg in die Gemeinschaft). Ein entscheidender Faktor dabei ist die zeitliche Verzögerung zwischen dem Geben und der darauffolgenden Reaktion. Ein Geschenk, das sofort erwidert wird, kann brüskierend wirken. In der Regel wird eine Gabe erst nach einiger Zeit erwidert.¹¹⁵ Auf den zeitlichen Faktor hat massgeblich Bourdieu hingewiesen:

«Ich selber habe darauf hingewiesen, daß in beiden Analysen [in denjenigen von Mauss und Lévi-Strauss, Anm. RS] etwas fehlt, nämlich die entscheidende Rolle des zeitlichen Intervalls zwischen Gabe und Gegengabe, daß in praktisch allen Gesellschaften stillschweigend davon ausgegangen wird, daß man die erhaltene Gabe nicht auf der Stelle erwidert – was einer Zurückweisung gleichkäme»¹¹⁶.

Bourdieu fragt nach dem Sinn des zeitlichen Intervalls und kommt zu dem Schluss, dass die beiden Gaben, die erste Gabe und die Gegengabe, dadurch als zwei voneinander getrennte Handlungen erscheinen sollen. Die Ungewissheit darüber, ob die Gabe erwidert wird, mag diese noch so klein und der konventionelle Zwang sie zu erwidern noch so gross sein, sei trotzdem Ausdruck der Freiheit. Für Bourdieu ist aber diese Unterscheidung des Gabentausches vom *do ut des* durch das zeitliche Intervall nur ein «als ob», nur ein Schein.¹¹⁷ Bourdieu bezeichnet die Initialgabe als Eingriff in die Freiheit, welcher eine Dro-

114 Diese Wendung meint so viel wie *sich selbst investieren*. Siehe: Nassim N. Taleb: *Skin in the game. Hidden asymmetries in daily life* (= Penguin philosophy), London: Penguin Books 2019. Taleb bezieht sich aber hauptsächlich auf die Wirtschaftswelt und die Bedeutung von persönlicher Involvierung in unternehmerischen Entscheidungen. Mauss würde vielleicht widersprechen: Für ihn gibt es im Geben kein Risiko. Vgl. M. Mauss: *Die Gabe. Form und Funktion*, S. 165.

115 Vgl. E. Miklautz: *Geschenkt*, S. 103–104.

116 P. Bourdieu: *Praktische Vernunft*, S. 163.

117 Vgl. ebd.

hung darstellt und die andere Person an sich bindet. Diese objektive Wahrheit werde aber verdrängt von den beteiligten Individuen und kollektiv verschleiert: «Das Schweigen über die Wahrheit des Tauschs ist ein geteiltes Schweigen.»¹¹⁸ Wer den Preis, also die Erwartung der Gegengabe offenlege, zerstöre die Gabe.¹¹⁹ So ist mit Bourdieu gesprochen im zeitlichen Intervall nicht Freiheit gegeben, sondern lediglich der Zwang verhüllt.¹²⁰ Da aber m. E. die Abwesenheit der Verpflichtung nicht zum Kriterium und Hauptthema der (sozialen) Gabe gemacht werden muss,¹²¹ kann das zeitliche Intervall auch anders gedeutet werden. Ich folge der Spur von Elfie Miklautz, die zeigt, dass die Freiheit vielmehr in der Art und Weise besteht, wie die Gabe erwidert wird, in einer Art freiem Spiel. Wie viel Zeit lässt die Person verstreichen? Wie wird die Gabe erwidert? Wird sie gar zurückgewiesen? Erfolgt die Gegengabe voller Dankbarkeit oder unfreiwillig? Grosszügig oder knausrig? In welchem Setting: formell oder ungezwungen? In der gesamten Bandbreite, wie sie hier im zeitlichen Intervall ermöglicht wird, ergibt sich ein spannungsvolles Verhältnis. Es zeigt sich eine Dynamik, die zum Ort der Beziehungsgestaltung wird.¹²² Viele dieser Aspekte sind durch gesellschaftliche Normen vorbestimmt, lassen sich aber auch dehnen und spiegeln damit die Beziehung der Involvierten. Die Erkenntnisse, die sich mit dem Einbezug der zeitlichen Abfolge ergeben, liegen für mich also nicht in der Frage nach der «reinen Gabe» (so es sie überhaupt

118 Ebd., S. 167.

119 Vgl. ebd., S. 163–164.

120 Bourdieu ordnet die Gabe der symbolischen Ökonomie zu und verhandelt diese auch im Rahmen seiner Habitus-Theorie, zum Beispiel in Form von Uneigennützigkeit, die zum Freisein von Interesse führe, was wiederum ein Interesse darstelle, das die Akkumulation von symbolischen Gütern erstrebe. Schlussendlich verfolgt er ein politisches Ziel damit, ein Verständnis, «mit [dessen] Hilfe Welten geschaffen werden können, in denen – wie in den Ökonomien der Gabe – Akteure und Gruppen Interesse an dauerhafte Disposition zur Achtung vor diesen universell geachteten Formen der Achtung des Universellen erwerben können.» Pierre Bourdieu, Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft, S. 247, zit. in: E. Miklautz: Geschenk, S. 109. Miklautz' Kritik an Bourdieu lautet, dass sein Konzept zu kurz greife aufgrund eines «letztlich gegen seine Intention gerichteten ökonomistischen Reduktionismus». E. Miklautz: Geschenk, S. 102.

121 Ich schliesse mich hier unter anderem Caillé an, der als Kritiker und gleichzeitig Gesprächspartner von Bourdieu verstanden werden kann. Vgl. A. Caillé: Das Paradigma der Gabe. Auch Miklautz, die intensiv mit Bourdieus These arbeitet, deutet dies so. Vgl. E. Miklautz: Geschenk.

122 Vgl. E. Miklautz: Geschenk, S. 103–104.

gibt), sondern darin, im Sinne von *doing conviviality* die Dynamiken von Geben und Nehmen zu betrachten. Das Moment der Unsicherheit und des Risikos macht Vertrauen nötig.¹²³ Es kommt zu einer Pause, einer Verzögerung, die als Latenzphase bezeichnet wird; in dieser Zeit intensiviert sich die Beziehung, weil sie Vertrauen braucht. Sofern sich die empfangende Person an die unausgesprochene Regel hält und etwas erwidert, kann der Person vertraut werden, dann ist die Beziehung nachher gefestigt, denn es ist Verlass auf sie. Und mit diesem Vertrauen wiederum kann sich ein Raum für die Beziehung auf tun.

Die folgenden Ausführungen von Alexander spiegeln diesen Aspekt des Gebens und Nehmens wider. Alexander hatte im Interview mir gegenüber die Bibel erwähnt, worauf ich ihn nach Geschichten fragte, die ihm besonders wichtig sind oder besonders gut gefallen. Er antwortete dann anhand eines Vergleichs zwischen Jesus und Abraham (NCF> Interview mit Alexander). Zunächst beschreibt Alexander, wieso Jesus für ihn besonders bedeutsam ist:

«Aber Jesus sagt: «Nein, das ist egal. Wir müssen Hilfe nicht nur – wer hat keine Sünden, beginne bitte.» [Das heisst «werfe den ersten Stein», Anm. RS.] Niemand. Darum ist alle Leute so wie wir. Jesus sehr interessant Figur, sehr interessant Figur. [...] Pontie Pilat hat zwei Persone verhaftet und Jesus. Und Pontie Pilat dreimal fragt: «Was du willst Leute?» «Ich kann – oder Jesus?» Alle Leute sagt: «(Unv.) bitte, release. Release (unv.) bitte.» Aber niemand kommen für Jesus sagt. (.) Niemand. Warum Bibel nie gelesen? Oder really niemand kommen. Ich möchte – wann Personen sagt: «Nein, bitte Jesus release.» Jesus viele Leute hilfe aber zurück niemand hilfe, das ist sehr interessant.» (NCF> Interview mit Alexander)

Alexander thematisiert nun den biblischen Bericht der Kreuzigung Jesu und äussert sich dazu, wieso gemäss diesem Bericht «niemand» um Jesu Freilassung und Rettung gekämpft habe, obwohl dieser zuvor vielen Menschen geholfen habe. Er greift dieses Beispiel auf, um zu erklären, dass er sogar aus Russland zurückkehren würde, um seinen Gastgebenden, Michelle und Bert, zu helfen, wenn sie in einer vergleichbaren Situation wären:

«Da/ich denken, dass es (.) Leute. Wenn jemand hilfe mich, okay Michelle hilfe mich, Bert hilfe mich. Zehn Jahre später, eine Präsident Schweiz möchte tot Bert oder andere Mann. Ich speziell kommen und sage: «Bert, bitte release.» Speziell kommen. (.) Und vielleicht gehe ich nach Russland aber ich weiss diese Situation, ich kaufe Billett und speziell kommen und sagen: «Nein.» Darum ist Bert hier für mir. Ich muss

123 Vgl. F. Adloff: Politik der Gabe, S. 65–66.

Respekt zurück. (.) Wenn Leute nicht kommen von Jesus gesagt, dass es denken, ich denken, (.) kaputt. Aber ich denken, Jesus weiss diese Leu/ Leute nicht kommen, aber Jesus egal <ich helfe.>» (NCF > Interview mit Alexander)

Alexander kombiniert hier mehrere Themen, aber beschreibt Jesus als für ihn wichtige Person, da er vielen Menschen geholfen habe, während er selbst von einer Mehrheit keine Unterstützung erfahren habe. In seinen Ausführungen wird auch deutlich, dass Jesus für ihn diese besondere Position einnimmt, weil er («Jesus weiss diese Leu/ Leute nicht kommen») wusste, dass seine Hilfe nicht erwidert werden würde und trotzdem geholfen habe. Damit formuliert er einen ähnlichen Gedanken wie Yel (siehe 6.3.1.1 Die erste Gabe als ...), nämlich dass Jesus seine Hinwendung den Menschen bedingungslos geschenkt habe und dadurch (s)ein Vorbild ist. Alexander zeigt, wie er durch die Unterstützung, die er in der NCF erfahren hat, seine Verpflichtung ableitet, etwas zu erwidern. Diese Verpflichtung benennt er mit «Respekt» und sie kann über längere temporale und geografische Distanz bewahrt bleiben. Alexander ist gegenüber der Forschungsgemeinde, die ihn schon seit längerer Zeit immer wieder bei sich wohnen lässt, in einem Verhältnis, das von Abhängigkeit geprägt ist (siehe 6.1 Austausch und Gegenseitigkeit). Alexander hat ein Bild auf einer Leinwand gemalt. Michelle zeigt es einmal einer Gruppe Menschen und sagt, dass es ein Geschenk von Alexander an die Gemeinde sei. Zudem hat er mehrere Wandgemälde geschaffen: Es werden biblische Szenen dargestellt oder Blumenornamente. Er zeigt mir mit Stolz und Freude die verschiedenen Motive. Er hat nicht nur den Raum, sondern auch die Gemeinschaft mitgestaltet und erlebt dadurch ein Gefühl der Zugehörigkeit; dies ist hier deutlich zu spüren, wenn er mir seine Werke zeigt und dabei betont, dass er dies als Maler gelernt hat (NCF > Protokoll 9). Denn während er mir die Bilder zeigt, erklärt mir Alexander gleichzeitig, dass er immer von Freitag bis Sonntag in den Räumlichkeiten der Gemeinde übernachtet, weil er sich da wohler fühlt als in der Asylunterkunft (NCF > Protokoll 9). Es scheint, als sei die Gestaltung der Räume, in denen er sich aufgenommen und wohl fühlt, seine Form der «Gegengabe». Darüber hinaus entsteht für ihn aus der ihm gewährten Hilfe eine Verpflichtung zur Gegenseitigkeit, die sich nicht im Moment auflöst, sondern über längere Zeit bestehen bleibt. So deute ich den von ihm beschriebenen «Respekt».

In beiden Forschungsgemeinden erfahre ich auch Geschichten des Scheiterns, in denen aus der Situation des Gebens keine Beziehung entsteht. Jim beschreibt solche Situationen und es zeigt sich, dass er die verschiedenen Formen der Beziehungsgestaltung miteinander vergleicht. Zunächst beschreibt

er eine in seinen Augen «gelungene Beziehung». Mit einem Mann hat er im Rahmen des Mitenand-Gottesdienstes Bekanntschaft gemacht. Der Mann wollte gerne in Kontakt bleiben und ein Lied zum Gottesdienst beitragen. Jim erklärt:

«Und jetzt werde ich irgendeine Gelegenheit such, dass er noch seine – irgendetwas zeigen kann. Das heisst, er fühlt sich wohl. Nächster Schritt ist, wie kann man ihn irgendwie eine Plattform geben oder auch, dass, dass er auch mehr wohlfühlt.» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Jim)

Dies kann so verstanden werden, dass das Beitragen eines Liedes ein Ausdruck von Vertrauen ist und dass Jim diese Beziehung vertiefen möchte, indem er ihm den Raum gibt, etwas zu teilen. Er stellt diese Begebenheit anderen Kontakten im Rahmen des Gottesdienstes gegenüber, in welchen Menschen darum bitten, eine schriftliche Bestätigung für die Teilnahme am Gottesdienst zu bekommen, um diese im Asylverfahren zu verwenden.¹²⁴ Jim bezeichnet dies als «Missbrauch von Kirchenbesuch» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Jim) und spricht davon, dass er in diesen Fällen sehr vorsichtig sei. Trotz der erwähnten Vorsicht scheint es aber nicht der Fall zu sein, dass die Bereitschaft, solche Erfahrungen in Kauf zu nehmen, ganz abgebaut wird:

«Aber ich denke (.) so, weisst du, wie auch immer die Leute kommen, da, da versuchen wir, versuchen wir wirklich ein – auch mit offenen mit denen zu, zu, zu, zu kommunizieren und zu begegnen.» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Jim)

Hier zeigt sich eine Gleichzeitigkeit von Bedingtheit und Unbedingtheit. Die Forschungsgemeinden sehen sich in einer ständigen Aushandlung, wie sie Menschen offen begegnen und dabei mit Erwartungen umgehen für Leistungen, die sie nicht erbringen können oder wollen.

124 «Manchmal gibt es zum Beispiel von, von anderen Ländern, die kommen und sagen: ›Ja, ich würde gerne da sein. Dann können sie nachher ein Papier schreiben, dann kann ich für mein Asylantrag zeichnen.‹ (.)» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Jim).

6.3.3.2 Bedingte Unbedingtheit der Gabe

Der Bindungscharakter der Gabe ist auch im Rahmen von *belonging* und *boundary-work* zu diskutieren.¹²⁵ Es geht hier um die Aushandlung von Zugehörigkeit, aber es zeigen sich auch Grenzziehungspraktiken. Obwohl die beziehungsstiftende Dimension des Gebens oft aufgerufen wird, gibt es wenig Forschung, die diese eingehender thematisiert. In der Regel bilden die ethnografischen Beschreibungen von Bronislaw Malinowski den empirischen Bezugsrahmen, auf den sich Mauss bezogen hat (z. B. der Kula-Ring). Caillé begründet «dieses permanente Übersehen» damit, dass handlungstheoretisch nicht unterschieden wurde zwischen einem «Interesse an» und einem «Interesse für»; Letzteres nennt er auch Freundschaft (*aimance*)¹²⁶ oder Vergnügen. Das Interesse an etwas ist das absichtsvolle Interesse, das sich auf einen Gegenstand oder Wert richtet. Das Interesse für etwas ist eher als Selbstzweck zu verstehen, bei dem das Vergnügen oder die Zuneigung im Zentrum steht.¹²⁷ Damit sei aber nicht gesagt, dass nicht auch eine absichtslose Form des Gebens existiert. Für eine empirische Analyse von Beziehungsdynamiken in den Forschungsgemeinden erweist sich aber das von Caillé mit Bezug auf Mauss formulierte Zusammenspiel von Verpflichtung und Freiheit, Interesse und Uneigennützigkeit als hilfreich:

«Gaben, Reziprozität und Vertrauen sind mithin fundamental bedeutsam für die Kooperation von Handelnden und die Herstellung von sozialer Ordnung überhaupt, und sie können es nur deshalb sein, da sie paradoxerweise obligatorisch und frei, eigennützig und uneigennützig sind. Gaben stellen für Caillé eine Hilfe ohne Erwartung einer bestimmten Erwidderung dar, aber mit der Absicht, eine soziale Beziehung aufzubauen. Gaben sind in diesem Sinne Zeichen und Manifestationen des Verlangens nach Bindung als Selbstzweck.»¹²⁸

125 Vgl. A. Bieler: Conviviality in Contexts of Religious Plurality, S. 33–37. Siehe 1.3.2 *Doing conviviality*.

126 A. Caillé/F. Adloff: Anthropologie der Gabe, S. 75. A. Caillé: Die doppelte Unbegreiflichkeit der reinen Gabe, S. 176–179. Er bezieht sich bei der Verwechslung vor allem auf Derrida und Bourdieu: «Diese ganze derridaischbourdieusche Scholastik der radikalen Uneigennützigkeit beruht auf einer Verwechslung von Interesse und Eigennutz oder, entsprechend, von Desinteresse und Uneigennützigkeit.» A. Caillé: Das Paradigma der Gabe, S. 85.

127 Vgl. F. Adloff: Politik der Gabe, S. 66–67.

128 Ebd., S. 67.

Adloff und Caillé sprechen deswegen auch von der «politischen Natur» der Gabe und begründen diese damit, dass Menschen nicht (nur) geben, um eine Gegenleistung zu erhalten, die möglicherweise das Gegebene übersteigt und so Gewinn verspricht, sondern um Bündnisse zu ermöglichen und letztlich Freund:innen zu finden.¹²⁹ Menschliche Beziehungen sind darauf angewiesen, dass nicht nur getan wird, wovon angenommen werden kann, das andere das Gleiche tun. Sie leben von einer vertrauensvollen Vorgabe. Gleichzeitig wird kaum ein Mitglied in einer Gruppe davon ausgehen, dass die anderen alles völlig frei von Bedingungen oder Erwartungen tun. Dieses Paradoxon bezeichnet Caillé als *bedingte Unbedingtheit*.¹³⁰ Die Konzeption von der bedingten Unbedingtheit beschreibt, dass Geben nie bedingungslos ist, weil eine Absicht dahintersteckt, nämlich der Aufbau einer Beziehung oder eines friedlichen Zusammenlebens. Gleichzeitig hat das Geben einen Moment des Unbedingten, weil die Gabe gegeben wird im Unklaren darüber,¹³¹ ob die Beziehung gelingt. Daher kann gesagt werden, dass sich in jeder sozialen Gabe die Gebung spiegelt. Dieses Bezogensein von unbedingter Gebung und bedingter menschlicher Gabe, also das Moment des Heiligen oder Göttlichen im menschlichen Geben schreibt Alexander Jesus zu und Jim spricht davon, wenn er im Sinne der *imitatio* beschreibt, dass er immer wieder versucht allen Menschen offen zu begegnen, auch wenn das Risiko einer Enttäuschung ihm sehr wohl bewusst ist. Jim beschreibt diese Offenheit auch in anderen Zusammenhängen und führt dies in einer Art von bedingter Unbedingtheit aus:

«Dass diese beiden ergänzen, sich ergänzen und Menschen finden auch wirklich Gott, die, sag ich mal, die kommen zum Essen, weil sie Hunger haben oder weil man zum Essen eingeladen ist und dann entdecken sie anderes. Die seelische Nahrung. (.) Und das ist, das ist auch so schön. Und diese beide, manchmal habe ich beko/und, und unser Bruder, der ist schon gestorben, der sagte mir: Jim, (..) du musst nur Leute zulassen, Leute, die zum Gottesdienst kommen. Das geht nicht, sie nutzen

129 Vgl. A. Caillé: Das Paradigma der Gabe, S. 90–91.

130 Er unterscheidet zwischen konditionalistischem Denken, das die Unbedingtheit unter die Bedingtheit ordnet, und dem antiutilitaristischen Denken, das nicht das eine dem anderen unterordnet, sondern «beiden Momenten seine eigene, nicht auf die des anderen reduzierbaren Kohärenz» einräumt. A. Caillé/F. Adloff: Anthropologie der Gabe, S. 106.

131 Zentral für diese Idee des Entweder-oder ist das sogenannte Gefangenendilemma. Vgl. ebd., S. 109.

aus.» Nein, sie dürfen kommen. Sie sind willkommen. Vielleicht kommen sie später zum Gottesdienst. Was wir tun, ist n/ nicht limitiert. Nicht (...) – ohne Grenzen. Das heisst, sie dürfen kommen.» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Jim)

Hier wird eine voraussetzungslose Einladung (Unbedingtheit) erwähnt. Gleichzeitig ist mit der Einladung eine Hoffnung verbunden: «vielleicht kommen sie später zum Gottesdienst» (Bedingtheit).

Als symbolische Selbstgabe ist eine Gabe auch ein Suchen nach Anerkennung, Angenommensein oder Aufgenommensein sowie Kontaktaufnahme. Damit ist das Geben auch immer eine soziale Interaktion, die beidseitig ist. Veronika Hoffmann beschreibt es so:

«Denn die Gabe führt nicht aus Verpflichtungen heraus, sondern letztlich tiefer in sie hinein. Es entsteht ein Netz gegenseitiger Bindungen, das der erste Geber mit seiner Gabe zu knüpfen begonnen hat. Eine Beziehung ist angebahnt oder etabliert zwischen den beiden.»¹³²

In der der Regel wird diese Beziehung mit weiteren Gaben stabilisiert. Gebende und Nehmende werden in das Netz verwickelt. Die Antwort auf das Geben stellt nicht eine Beendigung der Beziehung dar wie bei einem Kauf oder einem Tausch, sondern im Sinne der Vertiefung der Beziehung kann das Netz verdichtet und neue Fäden hineingewoben werden, was zu mehr Tragfähigkeit führt. Andererseits kann diese Verwicklung auch gewaltförmig sein und Abhängigkeiten verstärken. Die Gabe, in diesem Sinne verstanden, trägt den zerstörerischen Aspekt von Gift/*gift*; die gemeinsame Wurzel von Gift und Gabe (engl. *gift*) verweist auf das Gegebene als auch auf das zum Schaden Gegebene.¹³³ Hoffmann erwähnt mit Bezug auf diese Netzmetapher lediglich die Gefahr der Verweigerung oder Nichtanerkennung der Beziehung auf Seiten der Empfangenden¹³⁴ (siehe 5.4 Translinguale Analysen der Gemeindetheologien und der Verkündigung).

132 V. Hoffmann: Rück-Gabe? Weiter-Gabe, S. 147.

133 Auf diese Wortverwandtschaft verweisen nach Mauss zahlreiche Texte, die sich mit der Gabe beschäftigen, oft allerdings nur am Rande. Vgl. J. Derrida: Falschgeld, S. 23. Vgl. M. L. Frettlöh: Der Charme der gerechten Gabe, S. 121.

134 Kurz davor verweist sie in einer Fussnote auf die Problematik von asymmetrischen Gabenbeziehungen und spricht dort von einer Demütigung und dass Verweigerung dann auch Befreiung bedeuten kann. Vgl. V. Hoffmann: Rück-Gabe? Weiter-Gabe, S. 146.

Die Erwartungen des Gebens sind aber auch verbunden mit der stabilisierenden Wirkung des Gabeprozesses. Andreas beschreibt dies so:

«Durch diese Schwierigkeiten, die ich gehabt habe früher, wegen Asylprozess und so Migrationsamt, habe ich eine Person kennengelernt, Johann ist auch manchmal unterwegs in dieser Kirche und andere Kirchen und er hat mir gesagt: <Wenn du willst neue Leute kennenlernen, wenn du willst Jesus und so folgen, wenn du willst die Gesellschaft dich integrieren lassen, dann kannst du mit diese NCF Kirche anfangen.>» (NCF > Interview mit Andreas)

Der Rat dieses Mannes bildet eine Vermischung von unterschiedlichen Anliegen ab: Er spricht von einer Jesusnachfolge, einer gesellschaftlichen Integration und der Zugehörigkeit zu einer Kirche. Damit wird das Unbedingte (Glaube) mit der Bedingtheit (Integration und Zugehörigkeit) vermischt. Dies wird eingebunden in Andreas' Streben nach *Integration*, was von vielen Bedingungen abhängt, u. a. dem Erlernen der Sprache, der Etablierung im Arbeitsmarkt und der Assimilation (siehe 4.2.2 Prekarität und *doing migration*). Andreas beschreibt den weiteren Verlauf so:

«Das bin ich hier gekommen, dann – das war vor eineinhalb Jahren, fast eineinhalb Jahre, und dann habe ich langsam, langsam mit der Familie, mit der Michelle, Bert (.) Geschwister langsam kennengelernt und dann es war damals so, dass sie waren sehr freundlich zu mir, immer noch sehr freundlich, sehr nett und wenn ich irgendwie eine Schwierigkeiten gehabt in meinem Leben, dann sie waren immer da für mich und immer bereit zu helfen. Und dann habe ich gesagt: <Ja, Das, das braucht jede Person im Leben.> Eine Person, die zu dir kommt und sagt: <Wie geht es dir?> (.) Und dann habe ich gedacht: <Ja, wieso nicht.> Und dann habe ich mich in/ eh habe ich mich entschieden (.) in dieser Gemeinde aktiv zu/ aktiv bleiben, aktiv zu arbeiten, aktiv zu helfen, einfach. Wenn ich etwas gut finde, das ist gut für mich, das muss ich auch etwas einbringen, gut sein. Dann habe ich gedacht, das ist eine Win-win-Game.» (NCF > Interview mit Andreas)

In diesem Bericht von Andreas lassen sich viele Ebenen dieser «Netzbildung» nachzeichnen. Zunächst wird deutlich, dass Andreas die NCF mit einer bestimmten Absicht besucht hat. Er wollte Freund:innen finden, er wollte sich ein Beziehungsnetz aufbauen, er wollte sich in die Gesellschaft integrieren. Er beginnt in der Gemeinde Kontakte zu schliessen und erfährt Hilfe. Auf meine Nachfrage führt er die Hilfe später im Interview mit einigen praktischen Beispielen aus: Er hatte für eine Woche keine Übernachtungsmöglichkeit und

wurde von der Gemeinde eingeladen, vor Ort zu wohnen, damit er nicht die «Notschlafstelle» aufsuchen muss. Er hebt auch besonders hervor, dass er spät abends noch bei den Menschen anrufen kann (NCF > Interview mit Andreas). Diese erfahrene Hilfe nimmt er wiederum zum Anlass, sich selbst in der Gemeinde aktiv zu beteiligen. Den ganzen Prozess bezeichnet er als «Win-win-Game».

Er beschreibt damit das, was Nagel als häufigen Fall für kirchliche Hilfe im Migrationsbereich («faith-based refugee support») beschreibt:

«On a more general note, the findings suggest that faith-based refugee support was often marked by an inherently *relational and personal approach*. Instead of isolated and commodified instances of assistance, refugees enter a personal relationship with their supporters, which may involve mutual obligations. Some of our interlocutors referred to a sense of gratitude or indebtedness vis-à-vis the «host society» as a whole or towards specific supporters.»¹³⁵

Aus der Unterstützung, die kirchliche Gruppen «refugees» gegenüber anbieten, entstehen wechselseitige Verpflichtungen und daraus wiederum Bindungen und Beziehungen. Andreas und neben ihm andere Forschungspartner:innen beschreiben, dass sie dieses Gefühl der Verpflichtung auch gegenüber der Aufnahmegesellschaft verspüren.

Von Rainer wird das, was ich mit Hoffmann als Netz bezeichne, unter dem Begriff der Familie beschrieben und folgt einem ähnlichen Phänomen. Ausgangslage waren das «offene Pfarrhaus» und daraus entstehende Kontakte und später der «Support», den Menschen erhalten haben, um einer Erwerbstätigkeit in der Lederwerkstatt Rehovot nachzugehen:

«Wenn sie gemerkt haben, sie können etwas beitragen. Also wir konsumieren hier nicht nur, sondern (.) wir können etwas beitragen (...). Sei es praktisch, sei es aber auch im Gottesdienst (...). Das hat viel dazu beigetragen, dass die Leute nachher sich (.), ja, so eine Art Familie gefühlt haben (4 Sek.).» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Rainer)

Weiter beschreibt er, dass diese Familie auch eine Verpflichtung bedeutet:

135 A.-K. Nagel: I Was a Stranger, S. 20, Herv. im Original.

«Wenn ich jetzt das Bild der Familie benutze (..), dann (...) dann im S/ ich habe das Gefühl, dass das enorm viel dazu beiträgt im Moment, wenn Leute das Gefühl haben: <Ich habe eine Rolle in dieser Familie.> (..) Also nicht nur: <Ich bin einfach Teil von dieser Familie.> [...] Konnte mich jetzt gerade an eine/ an einer Frau erinnern (..), eine obdachlose Frau, die lange Zeit immer am Sonntag (.) den Tisch dekoriert hat. [...] Also, dass Leute etwas beitragen können und dass sie gesehen werden (..). Ja. Einfach um mal das/ [...] //Familienbild// ein bisschen zu schärfen, oder. Es ist nicht einfach nur so Wohlfühlfamilie, ja (.) über Weihnachten mal nach Hause und das Mutti kocht für uns. Sondern es ist alles <Aahh!>. Sondern (.) nein, du wirst dann gefragt, dass du die Kartoffeln/ oder dass du am Tisch etwas machst, oder dass du dort etwas machst oder so.» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Rainer)

Die Ebene der Verpflichtung, die Rainer hier anhand der Metapher der Familie einführt, ist in den Forschungsgemeinden immer wieder spürbar. Das lässt sich zum Beispiel anhand der zahlreichen Begegnungen mit Roma in der NCF zeigen. Während der eisigen Wintermonate in den Jahren 2020/2021/2022 kamen viele Roma nach Basel und lebten teilweise auf der Strasse. Einige von ihnen suchten die NCF auf. Diese organisierte für sie Räumlichkeiten zur Übernachtung, sodass während einiger Monate etwa 20 bis 30 Roma die Versammlungen der NCF besuchten. Im Gegenzug wurde erwartet, dass sie teilweise an den Gottesdiensten und Bibelkreisen teilnehmen und sich an der Reinigung der von ihnen genutzten Räume beteiligen, um nicht nur ein kostenloser Übernachtungs- und Dienstleistungsort zu sein. Diese Bedingung wurde auch während den Gottesdiensten mehrfach ausgehandelt, da immer wieder Übernachtende die Gottesdienste verlassen haben (vgl. Z.B. NCF > Protokoll 9; NCF > Protokoll 7). Milan, der als Übersetzer für die Roma in der NCF im Einsatz ist, beschreibt, dass die Roma die städtischen Übernachtungsmöglichkeiten nicht gerne nutzen, nicht nur, weil sie sich dort registrieren lassen müssten, was wiederum dazu führt, dass sie dann nach Ablauf des Visums das Land verlassen müssen. Er führt einen weiteren Grund an:

«Ich glaube dort ist – sie haben sehr Angst eine vor andere. Sie haben nicht getraut fremde Menschen, sind viele fremde Menschen, die dort zusammen in selbe (Haus?). Und hier sie sind kleine Gruppe. Sie kennen, sie sind Bekannte, sind auch Verwandte. Ich glaube darum. Sie fühlen sich wohler.» (NCF > Interview mit Milan)

Weiter beschreibt er, dass die Beteiligung an den Gottesdiensten nicht bei allen gleich motiviert sei. Einige seien sehr interessiert, andere würden eher aus

Pflichtgefühl an den Gottesdiensten teilnehmen. Sie fürchten, sie könnten die Übernachtungsmöglichkeit verlieren, wenn sie kein Interesse für die Gemeinde zeigen (NCF > Interview mit Milan).

Das «Win-win-Game» (NCF > Interview mit Andreas) ist teilweise ein schwieriges «Spiel», bei dem die unterschiedlichen involvierten Personen stets aufs Neue aushandeln, wie die Beziehung gestaltet wird. Es ist ein diffuser Rahmen, bei dem die Erwartungen und Bedingungen teilweise geklärt sind, aber auch in der Beziehung ausgehandelt werden müssen und dabei oft unklar bleiben. Diese Unklarheit, dieses Risiko, scheint Teil der Freiwilligkeit der Beziehung zu sein, da es sich sonst um einen vertraglichen Tausch handeln würde. Die persönlichen Gestaltungsmöglichkeiten werden dabei unterschiedlich wahrgenommen.

6.3.4 Gabe als Antwort: Weg in die Gemeinschaft

Wie sich im Vorangehenden gezeigt hat, ist die Beziehung,¹³⁶ die sich in der Austauschdynamik ergibt, gerade auch in ihrer Ambivalenz von besonderem Interesse. Dementsprechend kann, mit einem Fokus nicht nur auf die Zweierbeziehung, sondern auch auf die Gemeinschaft, die «Gegengabe» als Partizipation in der Gemeinschaft verstanden werden, wie ich im Folgenden darlegen möchte.

Diese Form der Gegenseitigkeit basiert auf einer Form der Zugehörigkeit, die einen Beitrag von allen erwartet. Verpflichtung und Freiwilligkeit werden darin ausgehandelt. Frettlöh versteht Bernhard Waldenfels' Perspektive auf den Diskurs der Gabe und Gegengabe als vermittelnde Position zwischen Mauss und Derrida. Denn Waldenfels geht von einem Antwortgeschehen aus:¹³⁷

«Vielfältige Phänomene des Gebens und Nehmens werden unter den *Dimensionen* der Antwort eingetragen. Es ist die beschriebene *Antwortlogik*, die bei dieser Registrierung ein einheitliches Gabe-System, etwa in Gestalt einer geschlossenen Tauschordnung der Gabe, unmöglich macht. Wo das Geben vom Antwortgeben her und damit selbst als Antwort auf fremde Ansprüche verstanden wird, ist immer eine irgendwie geartete Vorgabe im Spiel: «Ant-wort

136 M. L. Frettlöh: Der Charme der gerechten Gabe, S. 116.

137 Vgl. auch: «Mit dieser Einsicht, die in eine Unterscheidung zwischen einem «normalen Geben» und einem anormalen Geben einmündet, gibt Waldenfels M. Mauss und J. Derrida zugleich recht.» ebd., S. 131.

als ein Wort, das anderswo beginnt, ist ohne ein Moment der Vor-gabe nicht zu denken».¹³⁸

In Frettlöhs Gabenkonzeption, die weiter unten (siehe 6.4. Die Ästhetik des Gebens) nochmals genauer in den Blick kommen wird, ist eine Durchbrechung der Ordnung einer Notwendigkeit, um aus dem Tausch eine Gabe zu machen. Mit Waldenfels betont sie den verbalen statt des nominalen Gebrauchs, also das Geben statt der Gabe. Dies fügt sich ein in mein Verständnis des Gebens im Rahmen einer praxeologischen Analyse von Konvivialität.¹³⁹ Dementsprechend muss die Gabe nicht «*als Austausch*, aber *im Austausch* begegnen»¹⁴⁰. Das antwortende Geben – im Gegensatz zum tauschenden Geben – reagiert auf eine Anfrage von aussen, die nie vollständig geklärt ist. Der Fokus liegt also nicht auf etwas Vorhandenem, das gegeben werden kann, sondern auf der Antwort und auf dem Geben als Ereignis. Beim tauschenden Geben ist die zu erbringende Gegenleistung klar definiert, während beim antwortenden Geben eine Reaktion auf eine von aussen kommende Einflussnahme erfolgt, die sich der eigenen Kontrolle entzieht.¹⁴¹

«So kommt es zu einer Verdoppelung von Geben und Nehmen, zu einem nehmenden Geben und einem gebenden Nehmen: das antwortende Geben und einem gebenden Nehmen: Das antwortende Geben, das einen Anspruch vernimmt, kommt von einem Nehmenden her. [...] Wer antwortend gibt, ist *eingenommen* vom fremden Anspruch.»¹⁴²

Das gebende Nehmen und das nehmende Geben zeigen sich m. E. im Rahmen von Gemeinschaften, bei welchen die Beziehung im Vordergrund des Prozesses des Gebens steht, vor allem durch das Teilnehmen, wie im Folgenden gezeigt wird.

138 Ebd., S. 128–129, Herv. im Original.

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

140 M. L. Frettlöh: Der Charme der gerechten Gabe, S. 131, Herv. im Original, zit. Waldenfels, Antwortregister, S. 596.

141 Ebd., S. 130–132; 134–135.

142 Ebd., S. 134.

6.3.5 Teilgeben und teilnehmen

Die von Mauss eingebrachte Trias *geben, nehmen, erwidern* wurde vielfach umgedeutet und erweitert.¹⁴³ Ich möchte die Variante vorschlagen, die m. E. noch nicht im Blick ist: *geben, nehmen, teilnehmen*. Dieser Gedanke schliesst an Konzeptionen an, die die Gemeinschaft als notwendigen Ort des Gebeprozesses aufzeigen. Da Gaben einen Verpflichtungscharakter haben, werden aus ihnen auch «Aufgaben», die sich wiederum nur in einer Wechselseitigkeit, im «für jemand anderen» und damit in einer Gemeinschaft praktizieren lassen.¹⁴⁴ Die Aufgaben und Verpflichtungen sind aber nicht als Schuld zu verstehen, wie etwa bei einem Kaufvertrag. Die Verpflichtungen, die entstehen, stehen im Raum der Beziehung:

«Eine Gabe zur Freundschaft lässt sich nicht solitär pflegen. Sie verpflichtet zur Gemeinschaft mit anderen. [...] Gaben verpflichten, weil man oft das, wozu sie einen machen, nicht anders leben kann als gemeinsam mit anderen.»¹⁴⁵

Dieser Aspekt des Gebens verweist auch auf einen Aspekt von Konvivialismus, der im Zusammenleben durch die Beteiligung von vielen gestaltet wird:

«Dabei muss es auch darum gehen, eine attraktive Vision des Zusammenlebens zu entwickeln, eine, die nicht abschreckt, eine, die klarmacht, dass alle von ihr profitieren könnten. Alle sind aufgerufen, sich kreativ daran zu beteiligen, mit neuen Formen der Konvivialität zu experimentieren, die Gabe zu etablieren, sichtbar zu machen und eine andere Gesellschaft aufzubauen. Das klingt sehr naiv, doch darin liegt – so hat es die italienische Philosophin und Konvivialistin Elena Pulcini vor einigen Jahren auf einer Konferenz

143 Dalferth beispielsweise betont das Empfangen: «Aber das entscheidet sich nicht am Geber, sondern daran, dass die Gabe den Adressaten zum Empfänger macht. Wer nicht nur geben, sondern *Gaben* geben will, muss für Situationen sorgen, in denen nicht er als Geber in Erscheinung tritt, sondern *das ganze Gewicht in der Gabe* liegt. Zum Geber kann man sich machen, zum Geber *von Gaben* dagegen *wird* man gemacht – durch die Empfänger; und zum Empfänger *wird* man allein *durch die Gabe*.» I. U. Dalferth: Umsonst, S. 112, Herv. im Original. Caillé und Adloff betonen dagegen das «Bitten» (siehe 6.4.2 Geben ohne Bitte?) und Waldenfels das «Antworten».

144 Vgl. ebd., S. 114

145 Ebd.

pointiert – die besondere Radikalität und Stärke des konvivialistischen Projekts.»¹⁴⁶

Dabei geht es im Sinne von *doing conviviality* darum, zu rekonstruieren, wie die Menschen diese Vision miteinander aushandeln. Dies fördert ein Sichtbarmachen gebender Menschen, die unsichtbar gemacht oder «heruntergespielt»¹⁴⁷ werden. Es betrifft im gesellschaftlichen Kontext vor allem die Arbeit, die von Menschen in diversen «unsichtbaren» (siehe 4. Prekär zusammenleben) Arbeitsbranchen, wie Produktion, Reinigung, Gebäudeunterhalt, Logistik, Gastronomie etc. geleistet wird; und es betrifft das gesamte Öko-System, das von den Menschen zum Ding und damit zur Gabe gemacht wird, statt es als Gebende und Empfangende in die Zirkularität zu integrieren.¹⁴⁸ Dieses Verständnis des Gabenzyklus, der den Menschen in seiner Mitwelt betrachtet, schliesst an das Konzept der *cosmovivencia* an (siehe 1.3.4.1 Konvivialität und Interdependenz). Für den kirchlichen Kontext, der im Fokus dieser Arbeit steht, ist aber auch eine Wertung der als Gabe verstandenen Partizipation festzustellen. Häufig ist dies gerade im kirchlichen Umfeld mit einer Zunahme von Sakralität verbunden. In den beiden Forschungsgemeinden hat sich ein breites Spektrum von Teiligungsformen gezeigt, die nun in einer kurzen Übersicht aufgezeigt werden.

6.3.5.1 Stufen der Partizipation im Forschungsfeld

In den Narrativen und Reflexionen der Forschungspartner:innen werden die verschiedenen Facetten der Partizipation sichtbar. Einerseits zeigt sich darin, dass die Forschungsgemeinden als *prekäre Gemeinschaften* aufgrund der vielen diakonischen Tätigkeiten und der knappen finanziellen Ressourcen auf eine hohe Beteiligung angewiesen sind. Dies wird zum Zuspruch und Anspruch an alle, die «die Kirche betreten» (vgl. Mitendan > Interview von Claudia Hoffmann mit Jim). Daraus ergibt sich sowohl eine grosse Freiheit als auch eine gewisse Verpflichtung. Es entsteht eine gegenläufige Bewegung: Die Formen der Partizipation werden je nach Mass an Verantwortung unterschiedlich «zugeordnet». Gleichzeitig herrscht die Überzeugung, dass alle Partizipationsgaben als gleichwertig zu betrachten sind.

146 F. Adloff: Politik der Gabe, S. 20–21.

147 Ebd.

148 Dieser letzte Aspekt wäre zu vertiefen, steht aber im Rahmen meiner Datenerhebung und im Gesamtkontext der Studie *Conviviality in Motion* nicht im Fokus.

Physische Anwesenheit

Eine sehr grundlegende Form der Partizipation ist die physische Präsenz, die auch als Mindestanforderung formuliert und gedeutet wird:

«Und diese Menschen, die den Mut haben, (...) durch die Türe, Kirchentüre kommen und auch zu uns kommen, das ist so schön, die herzlich einzuladen und auch irgendw/ ihnen herzlich zu willk/ willkommen zu heissen. [...] Wie können wir denen wohl das Willkommen-Zeichen geben? Weil manchmal entscheidende für alle (...) ist der Moment, wo man hineinkommt: «Bin ich geachtet? Hat man das gemerkt, dass ich da bin? Hat jemand mit mir geredet? Hat jemand geschätzt von meine Präsenz?»» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Jim)

Jim spricht hier, so zeigt es sich anhand des Kontextes im Interview, von Menschen, die nicht kirchlich oder christlich sozialisiert sind. Kirchenbesucher:innen werden also zunächst als Gebende verstanden. Ihre physische Anwesenheit wird als ein erstes «Ja», als eine Gabe der Präsenz im Sinne von «Ich bin da in der Kirche» verstanden. Die Beziehungseröffnung durch das Betreten der Kirche enthält gemäss Jim auch die Frage: «Bin ich wahrgenommen?»

Susanne beschreibt in Bezug auf ihren eigenen Weg im Mitenand, aber auch in Bezug auf ihre Beobachtungen, dass es keinen bestimmten Ablauf gibt, wie Menschen in das *aktive Teilnehmen* involviert werden, dass aber irgendeine Form der Anwesenheit ausschlaggebend ist:

«Es gibt da auch nicht so ein, so ein Weg (lacht eine Sek.) das ist vielleicht auch ein bisschen das, was das Mitenand ausmacht, dass wir recht chaotisch sind. Aber was sicher ist, dass wenn man in diesen Gottesdienst kommt und mehrmals kommt, dann wird man schnell mal für etwas angefragt. Am Anfang auch so kleine Sachen, wie zum Beispiel etwas vorlesen (...) in der Bibel von vorne oder. [...] Alle Aufgaben sind gar nicht so wahnsinnig anspruchsvoll. Also so, dass man relativ schnell mitmachen kann und (...) und auch wenn man Ideen hat, kann man die eigentlich umsetzen.» (Mitenand > Interview mit Susanne)

So scheint die Anwesenheit sehr schnell in die Einladung, etwas beizutragen, zu münden. Dabei führt Susanne aber auch aus, dass Ideen «gehört werden» (Mitenand > Interview mit Susanne).

Zwischen Verpflichtung und Freiwilligkeit

Auch andere Personen beschreiben in ihren Interviews, dass sie bei ihrem ersten Besuch ein «Herzlich willkommen!» und bei ihrem zweiten Besuch ein

«Kannst du mithelfen?» gehört haben (Mitenand > Interview mit Karim). In beiden Forschungsgemeinden beschreiben Mitglieder, dass sich Partizipation zwischen Verpflichtung und Freiwilligkeit bewegt. In einem Protokoll notiere ich ein Gespräch aus der NCF:

«Sie [...] erzählt mir noch ein bisschen von der Gemeinde. Dass es alles sehr verbindlich und zugleich nicht verbindlich sei. Man müsse sich nicht für eine Aufgabe oder so lange verpflichten mit Terminen und so. Man könne einfach kommen und müsse flexibel sein, es werde dann immer geschaut, wer was übernehmen kann.» (NCF > Protokoll 7)

Und aus einem Interview im Mitenand:

«Und was beim Mitenand, ich glaube was ein ganz wesentlicher Punkt ist beim Mitenand, ist (.) dass (.) zu hohe – der Versuch eine möglichst hohe Partizipation mit einer ganz hohen Freiwilligkeit zu verbinden. (.) Also es hat nie, also schon von Einzelnen, aber grundsätzlich als Mitenand, habe ich den Eindruck, haben wir nie versucht, weisst du, Bindungen zu schaffen, [...] es gibt ja solche Gemeindemodelle, die ganz stark damit arbeiten: [...] «use them oder lose them». [...] Und das Mitenand hat (.) ja immer eine grosse Freiheit gehabt.» (Mitenand > Interview mit Martin)

Martin formuliert hier den scheinbaren Gegensatz, «eine möglichst hohe Partizipation mit einer ganz hohen Freiwilligkeit zu verbinden». Gerade der Umstand, dass beides dazugehört, scheint ein wesentlicher Aspekt dieser Austauschdynamik zu sein. Interessant dabei ist, dass sich in diesem Zusammenhang die Rollen von Gebenden und Nehmenden verwischen. Partizipation erscheint als wesentliches Motiv des Mitenand und wird als Aktivsein verstanden sowie als Ausdruck des Teilseins der Gemeinschaft. Dabei spielen Aufgaben und Gaben eine wichtige Rolle. Ein weiteres Begriffsfeld tut sich auf: «Gaben sind *Begabungen* und daraus können sich *Aufgaben* ergeben.»¹⁴⁹

Aufgabe und Zugehörigkeit

Jim verknüpft die Gaben und die Aufgaben:

«Und ich denke im Grunde genommen, Mit/Mit/ Mitenand hat nicht nur, dass sie von ihrer Kultur, ihrem Glaube in die Gemeinschaft kommen, sondern auch, dass sie Teil davon sind. Teil sein, ich denke passiv und nicht (.) aktiv, Partizipation oder

149 I. U. Dalferth: Umsonst, S. 113, Herv. im Original.

Teilhaben ist wicht/so sehr ein riesen Unterschied. Und ich denke, unsere Stärke im Mitenand ist, versuchen auch ihre Gabe zu entdecken [...] . «Du gehörst dazu.» Und ich denke das, das ist unsere Stärke und auch das hilft auch Menschen da auch länger zu bleiben oder auch dass das – ihre Rolle zu finden in der Gemeinschaft.» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Jim)

Die entdeckte Gabe wird im Zuspruch «Du gehörst dazu» auch zur Aufgabe und Verpflichtung. Die Aufgaben haben eine verbindende Wirkung. Sie werden zugesprochen – im Sinne einer Begabung – oder selbst gewählt. Der Zusammenhang von Aufgabe und Zugehörigkeit wird im Mitenand reflektiert; so wird etwa im Rahmen einer Teamsitzung über diesen Aspekt nachgedacht. Die dabei anwesenden Menschen formulieren, dass es wichtig ist, Möglichkeiten für die Partizipation zu schaffen, damit sich die Menschen zugehörig fühlen können (Mitenand > Protokoll 18).

So gibt es auch fest zugeteilte kleine Aufgaben («Ämtli»), die stets von den gleichen Personen ausgeführt werden und die für diese von enormer Wichtigkeit sind, um ihren festen Platz in der Gruppe zu haben. In der NCF war zum Beispiel während meiner Forschungsphase Alexander immer für das Auschenken des Kaffees oder Tees zuständig. Bei einem meiner ersten Besuche vermerke ich in meinen Notizen:

«Ich lege meine Sachen ab, gehe im Raum umher und will mir dann ein Getränk holen, wie auch die meisten Anwesenden einen Becher in den Händen halten. Kaum habe ich nach einem Becher gegriffen, steht ein junger Mann bereit, zeigt auf die beiden Krüge und fragt: «Kaffee oder Tee?»» (NCF > Protokoll 5)

Ein paar Wochen später notiere ich wiederum:

«Ich schaue mich um. Ob ich einen Kaffee wolle, fragt Dave. Auf mein «Ja» holt er Alexander, denn: er sei der «Kaffeemeister». Er müsse ihn nicht extra holen, ich könne das Getränk auch alleine zubereiten, wende ich ein. Aber: «Nein, Alexander werde es machen», heisst es. Alexander kommt, bringt mir eine Tasse, holt Kaffeepulver und giesst Wasser und Pulver ein, fragt, ob es gut sei so, ob ich Milch brauche.» (NCF > Protokoll 7)

An dieser kurzen Begegnung wird zunächst deutlich, dass es fest zugeteilte Aufgaben in der Gemeinde gibt. Dabei kann es sich auch um Aufgaben handeln, die nicht zwingend von einer Person betreut werden müssen. Es ist aber nicht eindeutig für mich, ob Dave findet, dass Alexander das machen soll oder

ob er Alexanders Wunsch, diese Aufgabe zu haben, schützen will. Und vielleicht ist dieses Arrangement auch zwischen den beiden unausgesprochen. In den nächsten Wochen erlebe ich Alexander immer wieder beim Ausschenken von Kaffee und Tee und realisiere die Tragweite dieser Aufgabe. Mit der Zeit kennt Alexander meine Gewohnheit und es entsteht ein kleines Kaffeeritual, sodass ich auch Kaffee bei ihm bestelle, wenn ich eigentlich gar keinen möchte (vgl. z. B. NCF > Protokoll 8). Es ergibt sich dadurch eine Form der Interaktion, die ohne diese Wiederholung aufgrund unserer unterschiedlichen Sprachkompetenzen schwierig gewesen wäre; Alexander spricht Sprachen, die ich nicht kann.

Im Mitenand berichtet mir Karim in einem Interview, was seine jahrelange Aufgabe im Sonntagszimmer ist. Er betont, dass er seit zwölf Jahren jeden Sonntag vor Ort ist und sich dabei vor allem im Bereich der Mahlzeiten einbringt (Mitenand > Interview mit Karim). Dabei habe er auch einige Verbesserungen bewirkt, erklärt er mir:

«Ah zuerst (...) dieses Salatbuffet, also Buffet das nicht/ vorher nicht war hier, das ist hinterher (unv.) Und das nur zwei Tisch (unv.) wegen wenig und auch weniger auch Leute aber nachher kommt spät so viel Leute, ja so viel Leute wegen das, das meine Idee hier das diese drei Tisch, das meine Idee. [...] Das meine Idee hier wegen nachher/ nachher kommt so viel Leute und nachher warten auch lange, aber hier besser, kommt diese Reihe und kommt diese Reihe und kommt diese Reihe nachher schnell.» (Mitenand > Interview mit Karim)

Diese kleinen und teils unsichtbar gemachten Formen der Gabe, die sich im Rahmen eines Gottesdienstes abspielen, werden mit einer vertieften Analyse von Austauschdynamiken im Rahmen von Gemeinden, die diese Partizipation feiern, betont. Samir beschreibt das so:

«[W]hat I feel in Mitenand is that there is this part of ownership like (...) I feel that I own part of Mitenand and I f/ I feel that this whole participation thing like there are very small roles that are in Mitenand that people do and anyone can do but like for example taking the microphones after the the service, there is one person that does it all the time and this person is doing it voluntarily since (...) long ago and it is a role and it makes me feel that if I'm not there it will not be done so I need to go and be part of it and so on and I feel that in many small things around in Mitenand and that's, that's the kind of participation and kind of (...) what makes me feel the ownership about this place.» (Mitenand > Interview mit Leonie und Samir, hier Samir)

Auch Leonie, welche jahrelang im Sonntagszimmer als Angestellte tätig war, beschreibt, wie zentral diese *Aufgaben* für Personen sind:

«So, dass sie dir gut das Gefühl geben können (.): <Du bist gebraucht.> Und dass grade im Sonntagszimmer sind viele Leute, die auch s/ denen ist es sehr wichtig, dass sie ihren Job haben (.). <Ich schneide immer das Brot und nein, ich kann nicht den Salat waschen (.), ich schneide das Brot.> // Oder: <Ich decke immer den Tisch> // [...] Und und es gibt eine Person, die den Tisch deckt und eine Person, die die Tischdeko macht und die, die die Deko macht darf KEINEN Löffel anfassen, weil das macht die Person die den Tisch deckt und so die auch, wie irgendwie so warum stehen sie am Morgen auf? Weil im Sonntagszimmer gebraucht werden um den Tisch zu decken (.), also so für ma/ manche Leuten gibt es glaub ich so purpose, Sinn, und so wie du es grade beschrieben hast, wirkt, also war's mehr so: <Ja, wenn nicht es mache dann macht es niemand, deshalb muss ich gehen.> Also das kann auch eben ein Stück Manipulation werden oder ein Stück (.). Druck oder.>» (Mitenand > Interview mit Leonie und Samir, hier Leonie)

Leonie und Samir kommen hier auf diesen doppelten Charakter zu sprechen, den bereits Martin unter den Stichwörtern *hohe Partizipation* und *hohe Freiwilligkeit* aufgezeigt hat. Denn auch wenn das Mitenand das An-sich-Binden nicht intendiert, ergeben sich dennoch Verpflichtungen. Samir erweitert, was Leonie als «Druck» bezeichnet. Die starke Gewichtung einer Aufgabe mündet in ein Gefühl der Selbstwirksamkeit. Diese wird erfahren im Gestaltungs-freiraum, die eine Aufgabe gewährt (vgl. Mitenand > Interview mit Leonie und Samir). Manchmal ist dieser Freiraum beschränkt und besteht vielleicht «nur» in der Entscheidung, ob die Gabel oder das Messer links liegt. Diese Entscheidung treffen zu dürfen, kann dann enorm wichtig sein. Im Mitenand und Sonntagszimmer spielen solche Gestaltungsräume eine grosse Rolle (vgl. Mitenand > Protokoll, ÖkFeWo).

Auch Stefan behandelt das Thema der Partizipation und Freiwilligenarbeit einerseits auf der Grundlage der knappen finanziellen Ressourcen, was wiederum eine «Chance, ein Zeichen der Zeit» birgt, und andererseits als «eine Vision von (.) ja von Kirche, die gar nicht viel Geld hat» (Mitenand > Interview mit Stefan). Das Angewiesensein auf die Beteiligung von zahlreichen Freiwilligen als Chance, wie Stefan es beschreibt, lässt sich vielleicht darin zeigen, wie Nima über seinen Weg mit dem Mitenand berichtet:

«[J]a, habe angefangen dort mehr (.). mehr und mehr Verantwortung übernehmen und (.). ja. Am Anfang [...] <also kannst mit uns rüsten helfen und schneiden?> Ich

war schnell im Schneiden, schnell im Etwas-Machen. Und dann hat sie gesagt: «Ja, kannst du das machen, kannst du das machen?» Und irgendwann mal bin ich da mehr automatisch bin ich in der Küche. Also ich bin Zinal oder Maloja, automatisch bin ich in der Küche. (Beide lachen) Niemand gefragt, ich bin einfach in der Küche. (...) Und so bin mehr (...) ja, jetzt (...) jetzt leite ich den, die ganzes Zinal-Küche, ja. Und jedes Mal im Mitenand ist es einfach (...) ja. [...] Ja. (...) Und ja, Mitenand ist für mich im Herzen und wird nie weggehen und bleibe ich eigentlich verbunden mit dem.» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Nima)

Dieses Zitat bietet einen Ausschnitt aus Nimas Erzählung über seine Lebensgeschichte in Basel und welche Rolle das Mitenand dabei gespielt hat. Zu wesentlichen Teilen wird sie entlang der Dynamiken geprägt, die sich mit den Möglichkeiten von Gaben als Aufgaben ergeben.

6.3.5.2 Partizipation und Transformationserwartungen

Im Kontext der Prekarität geht mit der Teilnahme in der Gemeinde einher, dass nebst dem Armutsideal auch andere religiöse Deutungen von Prekarität ins Christentum eingeschrieben sind (siehe 4.2.4 Religiöse Deutungen von Prekarität).¹⁵⁰ Die religiöse Deutung kann mit dem Wunsch oder der Absicht verbunden sein, dass die Teilnahme in der Gemeinde zu einer Lebensverbesserung führt. Die Formen der Partizipation verdichten sich durch die Erwartung an *Transformation*. Über dieses Phänomen wird in beiden Forschungsgemeinden berichtet, wenn auch unterschiedlich. Für das Mitenand berichtet Salome so:

«Hinsicht Zuwendung oder einfach mal ein Angenommen- und Getragensein und manchmal geht es dort einfach sehr lange, bis/ bis irgendeine Entwicklung zum Positiven oder eine Öffnung, oder ein selber etwas können hinein geben, entsteht. Und dort habe ich schon das Gefühl (...), dass es auch immer wieder wie Grenzen oder Widerstände gibt (...) nicht im Sinn von «Die dürfen nicht kommen».» (Mitenand > Interview mit Salome)

150 Für eine historische Variante dieser Verbindung von sittlicher Erziehung und Diakonie und Chiliasmus im Zusammenhang mit dem Basler Pietismus vgl. Thomas K. Kuhn: «Diakonie im Schatten des Chiliasmus. Christian Heinrich Zeller (1779–1860) in Beugen», in: Thomas K. Kuhn (Hg.), *Das «Fromme Basel». Religion in einer Stadt des 19. Jahrhunderts*, Basel: Schwabe 2002, S. 93–110, hier S. 101–102.

Salome kann das Phänomen nur schwer beschreiben. Sie stockt, da es sich um ein sensibles Thema handelt: Sie beobachtet, dass Mitarbeitende des Mitenand (freiwillig oder angestellt) von Menschen, die über längere Zeit dabei sind, erwarten, dass sie auch aktiv Mittragende werden. Dort, wo dies nicht eintritt, sinken auch die Erwartungen an die Person und damit das Interesse an einer Beziehung. Weiter beschreibt sie aber, was sich verändert, wenn Personen die Erwartungen nach Transformation nicht erfüllen: «ist die Person auch ein bisschen/ wird ein bisschen abgeschrieen, unbewusst sicher» (Mitenand > Interview mit Salome). Insofern ist dann die Nicht-Erwartung an die Person das, was einen Moment des Ausschiessens bewirken kann – aber nicht muss: Salome berichtet, dass dies unterschiedlich erlebt und wahrgenommen wird.

Michelle formuliert für die NCF zunächst einige Bedingungen für die Menschen, die vor Ort übernachten, wozu zum Beispiel zählt, dass sie an den Gottesdiensten teilnehmen, am Abend jeweils um eine gewisse Zeit vor Ort sind und «am Abend nicht zu viele Promille haben» (NCF > Interview Claudia Hoffmann mit Michelle) Daran anschliessend formuliert sie Erwartungen, die wahrscheinlich daran geknüpft sind, aber auf einer anderen Ebene liegen:

«Und was wir uns auch wünschen ist, wir haben – seit vielen Jahren kennen wir viele Leute, manchmal sagt Bert: <So, jetzt diese Person, die war lange hier und wir sehen ke/ kein Bedürfnis nach Änderung im Leben.> Dann sagt er: <Nein, jetzt (.) kannst du nicht mehr kommen.> Dafür kommen dann wieder Neue, denen man auch wieder irgendwie eine Chance gibt. (..) Also das ist schon unser – wir, ich weiss nicht, wir hatten mal ziemliche Drogensache hier vor ein paar Jahren und dann hat Bert viele rausgeworfen. Aber nicht alle, die anderen haben dann gesagt: <Wieso, wieso ich und er nicht?> Und er hat gesagt, die, die sich entschuldigt haben, wo man merkt, denen tut es leid, die möchten ändern, die hat er behalten und die, die einfach gesagt haben: <Ich bin unschuldig, nicht schlimm>, die hat er dann (.) weggeschickt.»
(NCF > Interview Claudia Hoffmann mit Michelle)

Entsprechend deutet Ruth aus der NCF dann diese Veränderung als Wirken Gottes:

«[A]nd even though if they are criminals, they are rude and they are causing much trouble to the pastor, he was really taking them in and really cleaning them up and really serving them. Not like: <Come, okay you are here, so you you do.> It was more like really serving them and they out of courtesy were were serving back. I saw that, that they were obedient, eventually if they sta/ stayed long enough, they learned God, so they were being obedient and they were beginning to clean for the place as

well, not only take. So I see people changing (.) through God.» (NCF > Interview mit Ruth)

In Erwartung der Transformation findet sich auch eine wichtige Komponente der gabentheoretischen Reflexion, die Dalferth mit folgenden Worten benennt: «Durch Gaben werden wir, wozu wir uns nicht selbst machen können: zu Empfängern.»¹⁵¹ Dabei ist das Empfangen die Tätigkeit an sich, die zu einer Transformation führen kann. Wie Dalferth ordnet auch Gutmann dies in seine Betrachtungen über die Gabentheorie im Zusammenhang mit der lutherischen Rechtfertigungstheorie ein:¹⁵²

«Eine Haltung der Dankbarkeit und Beziehungsoffenheit wird sich auch in einer Verwandlung von Lebensführungskonzepten Raum schaffen – und langfristig dazu beitragen, die Atmosphäre einer Sozialität zu verändern. Selbstbezogenheit und reziproke Verpflichtung sind nicht weiter ausschließliche Alternativen für die Haltung des Individuums sich selbst und anderen gegenüber. Sondern es wird eine Lebenshaltung lebbar, in der Liebe und Freiheit zwanglos zusammengehen können.»¹⁵³

Wenn Jelinek-Menke Inklusion als das Herstellen von Kongruenz zwischen Fähigkeiten und Erwartungen beschreibt, dann zeigt sich auch, dass dies nicht immer gelingen kann und damit keine Inklusion verwirklicht wird (siehe 4.2.4 Religiöse Deutung von Prekarität).¹⁵⁴ Es sind hierbei im Forschungsfeld besonders auch die Bruchstellen und brüchigen Momente im Blick, schmerzhaftes Konflikte und Überforderung.

6.4 Die Ästhetik des Gebens

6.4.1 Diakonie und Liturgie: eine gefährliche Liaison?

Vor dem Hintergrund der bisherigen Analyse kehre ich nochmals zur eingangs formulierten Frage der Asymmetrie in den helfenden bzw. gebenden Beziehungen zurück. In diesem Abschnitt soll der Beitrag meiner Analyse auf der

151 I. U. Dalferth: Umsonst, S. 109.

152 H.-M. Gutmann: Geben ist seliger denn Nehmen, S. 174–178.

153 Ebd., S. 178.

154 Vgl. R. Jelinek-Menke: Dis/abling Religion.

Grundlage des dreifachen Zuganges über die Frage der Prekarität, der Konvivialität und der Praktischen Theologie gebündelt werden. Dafür beginne ich bei der Frage der Bitte im Prozess des Gebens und Nehmens. Meine Beobachtung ist, dass dies zwar oft als konstituierend für den Prozess des Gebens und Nehmens erachtet wird, die besondere Relevanz für den Kontext von sozialer Ungleichheit aber noch weiter zu beachten ist. Das Moment der Bitte ist für ein Verständnis von Prekarität von entscheidender Bedeutung (siehe 4.1 *Mapping the field*). Es wurde bis hierher gezeigt, dass die gebenden und nehmenden Beziehungen sich oft aus dem Umfeld des Gottesdienstes heraus und den daran anknüpfenden Sozialformen wie Mahlzeiten, Gebets- und Bibelgruppen ergeben und gestalten. Die beiden kirchlichen Wirkungsfelder der Diakonie und Liturgie fließen hier ineinander.

Diakonie und Liturgie werden in der kirchlichen Praxis in der Regel getrennt. Es geht letztlich um die Frage, ob eine diakonische Gabe an Bedingungen geknüpft sein darf, sei dies nur implizit, unbewusst oder sogar verdeckt. Diakonische Tätigkeiten, die unter dem Verdacht stehen, an Proselytisierung gekoppelt zu sein, werden besonders in den Volkskirchen – mitunter auch aus Angst vor Statusverlust – vermieden.¹⁵⁵ Es gilt als unethisch, gottesdienstliches Feiern und das alltägliche Teilen und Helfen, wenn es von Asymmetrie geprägt ist, zu nahe zusammenzurücken. Es geht darum, dass *die Gabe des Evangeliums* und die materielle Gabe nicht aneinandergekoppelt sein dürfen, damit das Heilige nicht zum Inhalt eines Tausches wird und eine gewaltförmige Praktik des Gebens entsteht. Die zwar berechnete Vorsicht führt allerdings auch dazu, Zielgruppenangebote zu errichten, die unter Umständen eine homogenisierende Wirkung auf die Kirche haben. Denn während die einen als Gemeindeglieder am Sonntag versammelt werden, werden die anderen beispielsweise im Rahmen von Lebensmittelabgaben oder im Deutschkurs unter der Woche adressiert. So werden gesellschaftliche Grenzziehungen fortgeführt. Demgegenüber verstehen die beiden Forschungsgemeinden sich ihrem Selbstverständnis nach so, dass sie *Frömmigkeit* und *Helfen* verbinden (vgl. Mit-enand > Interview mit Thomas; NCF > Interview von Claudia Hoffmann mit Samuel). Salome beschreibt beispielsweise, was es für sie heisst, dass das diakonische Projekt Sonntagszimmer an einem Sonntag in einer Kirche stattfindet:

155 Vgl. Ralph Kunz: «Why are Folk Churches Afraid of Mission?», in: Ralph Kunz/Henning Wrogemann (Hg.), *Mission in Crisis. The Church's Unfinished Homework*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2024, S. 17–42, hier S. 27.

*«Sie sind in erster Linie einfach mal Kirchengänger. So und ich glaube das spielt eine recht grosse Rolle bei der Selbstwahrnehmung, also es ist nicht das Problem, das als erstes kommt, (...) sondern ja wie auch immer die persönliche Glaubensmotivation ist aber so der eigene Weg (unv.) in die Kirche und die Gemeinschaft hinein (...).»
(Mitenand > Interview mit Salome)*

Somit werden Menschen, die ein diakonisches Angebot in Anspruch nehmen wollen, zu Kirchgänger:innen. Dies hat einerseits den Nachteil, dass nicht alle diese Schwelle überschreiten. Im Inneren dieses Raums sind andererseits die Grenzen fließender. Die Menschen werden als Gemeinde und nicht als Problemträger:innen angesprochen. Gemeinde ist, wer sich um den Tisch versammelt. Das Urbild für diese Verbindung findet sich in der Eucharistie, Ursprung von Liturgie und Diakonie zugleich:

«Ist der christliche Gottesdienst und mit ihm die Diakonie historisch aus der Eucharistie entstanden, so bietet sich hier die Gelegenheit der Verbindung von Liturgie und Diakonie.»¹⁵⁶

Dieser Bezug zwischen Eucharistie und dem Brot, das es zum Leben braucht, bricht an unterschiedlichen Orten immer wieder auf; es ist ein spannungsvolles Thema der Praktischen Theologie. Diakonie kann verstanden werden als Vermittlerin zwischen «Altar und Welt»¹⁵⁷. Ulrike Suhr spricht von einer therapeutischen Funktion des Gottesdienstes. Sie beschreibt dies vor dem Hintergrund von Klostergottesdiensten; der entscheidende Punkt sei, dass «kranke» und «gesunde» Menschen nicht getrennt wurden.¹⁵⁸ Die Gefahr, das Therapeutische zu «ökonomisieren» oder die Diakonie zu funktionalisieren, bleibt bestehen. Daher ist die Gabentheorie und mit ihr die Frage der Gegenseitigkeit und der (Un-)Bedingtheit m. E. auch ein hilfreicher Zugang zu dieser Thematik. Der Gottesdienst und die Diakonie, *vita contemplativa* und *vita activa*, sind gemäss christlicher Tradition verbunden; dies wurde in ökumenischen und liturgischen Bewegungen immer wieder neu reflektiert. Lange etwa verstand sich die Diakonie als Ort, an dem Kirche gemessen werden kann, weil sich

156 M. Meyer-Blanck: Liturgische Rollen, S. 784.

157 Ulrike Suhr: «Gottesdienst und Diakonie», in: Hans-Christoph Schmidt-Lauber/Michael Meyer-Blanck/Karl-Heinrich Bieritz (Hg.), Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, S. 673–684, hier S. 683.

158 Die Anführungszeichen zeigen an, dass diese Unterscheidung zugeschrieben wird.

hier kirchliches Handeln, Verkündigung und Leben im vorrangigen Auftrag der Kirche verbindet.¹⁵⁹ Der Trend geht aber in eine andere Richtung:

«Die organisierte Diakonie hat sich als eine kirchliche Zweitstruktur entwickelt und das kirchliche Hilfehandeln ist zum großen Teil aus der gemeindlichen Wirklichkeit ausgewandert.»¹⁶⁰

Während die Verbindung von Diakonie und Liturgie sich vor allem darin ereignet, dass am Sonntag im Gottesdienst über soziale und karitative Aktivitäten berichtet wird bzw. für diese gespendet und gebetet wird,¹⁶¹ nehme ich bei den Forschungsgemeinden eine Durchdringung wahr. Im Folgenden soll nun gezeigt werden, wie hier Diakonie und Liturgie verbunden werden und wie an dieser Schnittstelle das Zusammenleben gestaltet wird. Damit wird die Diakonie als Gabe in der Liturgie symbolisch gedeutet.

6.4.2 Geben ohne Bitte?

Als einen wesentlichen Ausgangspunkt für diese Thematik wähle ich die Bedeutsamkeit des Bittens, Fragens oder, grundsätzlicher, des Mangels. Dieser Aspekt wird auch in den Forschungsgemeinden verhandelt: In einer Ökumenischen Ferienwoche (siehe 3. Forschungsfeld) wurde die biblische Erzählung von Jesus mit Bartimäus (Mk 10) behandelt. Die Vorbereitungsgruppe befasste sich bereits ein paar Wochen davor mit dem Text; viele Gedanken kreisten um die Frage von Jesus «Was willst du, dass ich dir tue?». In der Woche griffen einige geistliche Vorträge diese Frage auf. Sie schlossen daraus, dass es für ein «Geben auf Augenhöhe» wichtig sei, Menschen nach ihren Bedürfnissen zu fragen. Dies wurde von unterschiedlichen Personen aber sehr verschieden eingeordnet. In einem Fokusgruppeninterview formulieren zwei Personen, inspiriert von den Referaten:

«Weil sie davon geredet haben, dass wir unsere Bedürfnisse zeigen dürfen und auch (...) eben unseren Mitmenschen fragen: <Was brauchst du>. Nicht <Was kann ich machen für dich?> Oder <Soll ich dir helfen?> oder so, sondern: <Was brauchst du>. Dann kann er seine Bedürfnisse ausdrücken und dass wir das auf Augenhöhe

159 Vgl. U. Suhr: Gottesdienst und Diakonie, S. 674; 678.

160 Ebd., S. 675.

161 Vgl. ebd., S. 681.

machen, nicht eben dass es <Was brauchst du> oder dass man runter schaut, sondern aufgleicher Ebene.» (Mitenand > Fokusgruppen-Interview ÖkFeWo)

Und eine weitere Person:

«Wie biete ich meine Hilfe an, oder ja, eben, wo, wie. Und die Frage eben, was brauchst du? Ich muss vielleicht auch ein bisschen mehr daran denken, was die Menschen braucht, also diese Frage mich stellen in meinem Alltag. Statt so, ja, wir müssen helfen, und das Gefühl geben, dass man gibt, etwas gibt.» (Mitenand > Fokusgruppen-Interview ÖkFeWo)

Ein anderes Mitglied aus dem Mitenand äussert sich sehr kritisch über diesen Aspekt. Sie erachtet es als Trugschluss, dass durch diese Frage nach den Bedürfnissen die «Hierarchien» ausgehebelt werden können. Sie spricht davon, dass geburtliche Wesen immer interdependent sind und damit abhängig. Die Vorstellung, Bedürfnisse abzufragen könne überfordernd wirken und sogar übergriffig, ebenso könne das Abfragen von Bedürfnissen strukturell asymmetrische Verhältnisse nicht wegwischen (Mitenand > Protokoll von Claudia Hoffmann, ÖkFeWo). Hier zeigt sich, wie das Abfragen von Bedürfnissen, das letztlich in eine Bitte überführt wird, sowohl positiv als Ermächtigung verstanden werden kann als auch kritisch als Kaschierung von Asymmetrien.¹⁶² Es schliessen weitere Aspekte daran an: Können oder wollen die Bedürfnisse überhaupt befriedigt werden?

«Zum Beispiel man kommt mit Not, wirklich auch wahre Not oder die Not, die wir gar nicht helfen können. Und das ist auch was, was schwierig ist. Sag ich mal, falsche Erwartung. (...) Das ist, ich f/ auch immer noch jeden, jeden Sonntag das ist was, was mich konfrontiert, was ich sehr schwierig finde. (...) Petrus sagt: <Ich kann nicht Gold oder Geld aber (...) die Liebe Gottes.> Das, das kommt nicht immer gut an bei Leuten und ich denke, man erwartet auch Gold oder Geld. (...) Zum Glück wir, wir machen auch nicht mit leeren Händen, wenn es am Sonntag, wenn Leute kommen. Zum Glück wir haben Lebensmittel. Wir machen immer bereit (...) Menschen mindestens etwas (...) an/ anzubieten. Mindestens etwas.» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Jim)

162 Wenn das Geben an einen unmittelbar feststellbaren Mangel gebunden ist, kann die Asymmetrie besonders stark spürbar werden (vgl. NCF > Protokoll, 20. November 2022).

Die Sache mit der Bitte wird in den Forschungsgemeinden als heikle Angelegenheit behandelt. Viele Gabenkonzeptionen bezeichnen dieses Element als konstituierend für die Gabenprozesse. Frettlöh formuliert es so:

«In Gabentausch stehen Geben und Nehmen in einem *komplementären* Verhältnis: Das Geben ist motiviert durch einen Mangel, welcher Art auch immer; die Gebende gibt aus ihrem eigenen Fundus an Besitz, an Wissen und Können das, was der Anderen fehlt.»¹⁶³

Sie bezieht sich hier auf die Gabenkonzeption von Waldenfels, welcher, wie bereits gezeigt, unter dem Stichwort der Responsivität das antwortende Geben als Reaktion auf einen Mangel oder eine Frage interpretiert. Bildet ein wahrgenommener Mangel den Ausgangspunkt für die Gabe, ist die Gabe immer antwortendes Geben. Es erfolgt aus einem fremden Anspruch heraus, der in Anspruch nimmt.¹⁶⁴ Es wird ein Anspruch vernommen von aussen, auf welchen hin reagiert wird. Frettlöh deutet vage an, dass darin ein Ausweg aus der Scham stecken könnte, weil das Nehmen auch gebend ist und das Geben auch nehmend.¹⁶⁵ Die kritische Einschätzung deutet auf einen Aspekt der Gabenbeziehung hin, der auch mit Scham verbunden ist. «Die milde Gabe ist wieder da und in ihrem Gefolge die Scham, die sie nicht selten auslöst – bei den EmpfängerInnen als Beschämung und bei den Gebenden als Verschämtheit.»¹⁶⁶ Wohltätigkeit kann die Empfangenden, die dieser bedürfen, zum Objekt machen; sie kann eher mit Scham verbunden sein. Aber auch für die Gebenden ist es ein Dilemma. Es entsteht ein unangenehmes Gefühl, wenn beispielsweise eine Bitte ausgeschlagen wird – aus welchen Gründen auch immer. Oder das beklemmende Gefühl, «nur» Geld zu geben, wenn eine Frage nach Kleingeld kommt oder ein Aufruf zur Spende, und dabei eigentlich spürbar wird, dass viel mehr getan werden müsste. Bei beiden Aspekten tritt die Sorge auf, «von oben herab zu wirken»¹⁶⁷ – oder aber Zweifel daran, ob mit der Gabe das Richtige getan wird bzw. eine tatsächliche Verbesserung

163 M. L. Frettlöh: Der Charme der gerechten Gabe, S. 132, Herv. im Original.

164 Vgl. ebd., S. 128.

165 Vgl. ebd., S. 127; 130–132; 134–135. In den Reflexionen der Kollektensammlungen gibt Frettlöh Hinweise darauf, wie diese Auflösung der Scham denkbar sein könnte: etwa darin, dass jedes menschliche Geben letztlich nehmend ist, weil die göttliche Vorgabe dahintersteht. Vgl. M. L. Frettlöh: Der Charme der gerechten Gabe, S. 144–146.

166 M. L. Frettlöh: Der Charme der gerechten Gabe, S. 116–117.

167 Ebd., S. 118.

bewirkt werden kann.¹⁶⁸ Frettlöh verweist auf Bewältigungsstrategien dazu. Institutionell organisierte Spendenorganisationen sorgen dafür, dass es zwischen Gebenden und Empfangenden keinen Kontakt gibt, weil die Organisation als Dritte dazwischentritt und die Bitte im Namen anderer ausspricht sowie die Gabe entsprechend verteilt. Dieser Effekt wird allerdings teilweise unterwandert, wenn Spendenorganisationen Geschenke als Vorgaben oder im Nachhinein als Dank an die Spender:innen überreichen, die von den Empfangenden hergestellt werden.¹⁶⁹ Das kann mit Derrida und Ahrens als Einklammerung bezeichnet werden: Die Gebenden, die Empfangenden und die Gabe werden durch ein Medium eingeklammert (siehe 6.3.2 Gabe als Präsenz: Zeit geben). Ahrens diskutiert dies vor dem Hintergrund von Spendenverhältnissen zwischen Kirchen in verschiedenen Weltregionen in der ökumenischen Zusammenarbeit. Im Anschluss an Derrida äussert Ahrens die Notwendigkeit einer «Einklammerung des Gebers», um die Natur der Gabe zu erhalten. Es handelt sich um ein institutionalisiertes Gabenverhältnis, bei welchem Gremien aus den empfangenden Kirchen über die Verteilung selbst entscheiden und somit eine Distanz zwischen Gebenden und Empfangenden entsteht.¹⁷⁰

Das kann verglichen werden mit Frettlöhs Fallstudie zu Paulus' Kollektenprojekt im zweiten Brief an die Korinther (2 Kor 8). Sie kommt zum Schluss, dass die Kollekte Diakonie und Liturgie (Gottesdienst) ist und die Gemeinschaft (*koinonia*) fördert. Diakonie versteht sie dabei nicht als einseitig, sondern als gegenseitig, also als Vorstellung einer gegenseitigen Bedürftigkeit und als Wissen, dass alle unterschiedlich begabt sind und einander bedürfen. Frettlöh versteht also die Kollekten für die Jerusalemer Gemeinde nicht als Spende der wohlhabenden an die bedürftigen Christ:innen, sondern von vornherein als Gegengabe, «ein nehmend-gebendes Antworten auf den Anspruch, der mit der Verkündigung des Evangeliums von Jerusalem an die Menschen in der Völkerwelt ergangen ist»¹⁷¹. Sie versteht dies aber nicht so, dass es konkret um die Gemeinde in Jerusalem und die korinthische Gemeinde geht, sondern es soll der Überfluss hier dem Mangel dort Abhilfe schaffen. So kann dann wiederum der Überfluss dort dem Mangel hier Abhilfe schaffen:

168 Vgl. ebd., S. 117–118.

169 Vgl. ebd., S. 118.

170 Vgl. T. Ahrens: Vom Charme der Gabe interkulturell, S. 578; 587; J. Wohlmuth: Impulse für eine künftige Theologie, S. 259–260.

171 M. L. Frettlöh: Der Charme der gerechten Gabe, S. 147.

«Es geht um den Ausgleich von Überfluß und Mangel zwischen den Gemeinden [...], aber es ist gerade nicht der der anderen, sondern die Wahrnehmung des eigenen Reichtums und Überflusses als *charis*, die die freiwillig und freudig gesammelte Gabenfülle für andere hervorruft.»¹⁷²

Frettlöh beschreibt im Anschluss daran entsprechend, dass Paulus davon spricht, dass das Dankgebet der empfangenden Gemeinden, *eucharistia*, Gott gilt und nicht den gebenden Gemeinden. Die Kollekte wird als überströmende göttliche Gabe verstanden.¹⁷³ So wird das Beschämende an der Gabe aufgelöst. Sie zeigt sich auch in Fürbittgebeten für die gebenden Gemeinden, wodurch die Beziehung zwischen den Gemeinden gestärkt wird. Damit bleibt der gemeinschaftsstiftende Charakter der Gabe. Gleichzeitig verbindet sie die Kollekte (im Anschluss an die paulinischen Texte) als Gabe nicht nur mit der *diakonia*, sondern auch mit der *leitourgia*: «*Eucharistia* ist eine beziehungsreiche *charis*.»¹⁷⁴ Die *charis* wird durch die Beziehung angereichert und kommt als *eucharistia* zu Gott zurück. Damit kann gesagt sein, dass nicht die Bitte den Startpunkt gibt, sondern die christliche Verkündigung. Was Derrida und mit ihm Ahrens als «Einklammerung»¹⁷⁵ fordern, die im modernen Spendenwesen institutionalisiert wurde, kann auch in der Liturgie erprobt werden. Caillé ergänzt die Mauss'sche dreiteilige Verpflichtung «geben, annehmen, erwidern» mit einem vorangestellten «Bitten». Dieses Bitten kann viele Formen annehmen und aufgrund von Verwundbarkeit, Bedürfnissen oder auch

172 Ebd., S. 150–151.

173 Vgl. ebd., S. 155. Die Gabe als Überschuss könnte auch noch unter weiteren Gesichtspunkten behandelt werden. Batailles beispielweise beschreibt das rituelle Geben als das Verschenden von Reichtum, welches eine Strategie darstellt, mit Überschuss, Verlust und Mangelerfahrung umzugehen, die entgegen einer Konzeption der Ökonomie von Wachstum, Nützlichkeit, Effizienz steht. Batailles Konzept von mystischen Energieüberschüssen mag für die empirische Forschung von beschränktem Nutzen sein: «Trotz dieser Einwände ist der Beitrag von Batailles zu einer Theorie der Gabe bedeutsam, da er den Fokus der Aufmerksamkeit hin zum Exzessiven, Maßlosen und Unberechenbaren der Gabe verschoben hat. Jacques Derrida hat diesen Weg konsequent weiterverfolgt: Er konzipiert die Gabe als den Kreislauf des Tausches brechende Idee und erweitert in seiner Arbeit die Grenzen des Raums, der sprachlich erschliessbar ist.» E. Miklautz: *Geschenkt*, S. 70. Vgl. auch H.-M. Gutmann: *Geben ist seliger denn Nehmen*, S. 169.

174 M. L. Frettlöh: *Der Charme der gerechten Gabe*, S. 157, Herv. im Original.

175 Vgl. T. Ahrens: *Vom Charme der Gabe*, S. 578; 587; J. Wohlmuth: *Impulse für eine künftige Theologie*, S. 259–260.

eines Wunsches formuliert werden. Die Bitte muss nicht explizit formuliert werden; sie kann auch implizit sein oder vermutet werden. Jedenfalls kommt Caillé zu dem Schluss, dass der «vollständige Gabenzyklus» das Bitten, Geben, Annehmen und Erwidern umfasst.¹⁷⁶ Dieser Aspekt muss aber gerade bei Caillé m. E. im Zusammenhang mit der «soziologischen und politischen Logik der bedingten Unbedingtheit»¹⁷⁷ der Gabe betrachtet werden. Denn wesentliche Teile seiner Gabenkonzeption sind geknüpft an seine politische Schlussfolgerungen in Bezug auf ein bedingungsloses Grundeinkommen (oder auch Mindestbürger:innenkommen). Es unterscheidet sich von den Sozialversicherungen dadurch, dass der Anspruch eben nicht an einen zu beweisenden Mangel gebunden ist.¹⁷⁸ Dagegen trägt ein Grundeinkommen die Symbolik des Unbedingten und schafft damit gänzlich andere Ausgangslagen. Ich verstehe also Caillés Moment des Mangels konstitutiv. Es handelt sich dabei nicht um eine explizite Bitte, sondern die Bitte ist eingezeichnet in die Grundbedingung der menschlichen Interdependenz (siehe 4.1.2 Repräsentationen von Prekarität). Darauf gründet die Idee des Grundeinkommens. Es ist nicht an eine Gegenleistung zu koppeln. Das heisst allerdings nicht, dass es keine Erwartung gibt.¹⁷⁹ Diese besteht nicht in irgendeinem vorgefassten Nutzen für die Gesellschaft, denn dann wäre es keine bedingte Unbedingtheit, sondern lediglich im Leben selbst, in der Teilnahme am Leben (siehe 6.3.5 Teilgeben und Teilnehmen). Eine Diakonie, die in die Liturgie eingebettet ist, kann dieses Moment der Unbedingtheit symbolhaft einholen. Die Gaben werden im Ritual allen, die teilnehmen, ausgeteilt. Alle erhalten alles.

176 Vgl. A. Caillé: Das Paradigma der Gabe, S. 133. Dem gegenüber stellt er den Zyklus des «Ignorierens, Nehmens, Verweignens, Behaltens». Das Problem der Asymmetrie der Bitte löst Caillé darin auf, wie es ähnlich eingangs mit Bezug auf die generalisierte Reziprozität formuliert wurde, dass alle Menschen sich grundsätzlich als verletzlich wahrnehmen und ihre eigene Bedürftigkeit einbeziehen. Vgl. A. Caillé: Das Paradigma der Gabe, S. 135.

177 A. Caillé/F. Adloff: Anthropologie der Gabe, S. 122.

178 Siehe auch den Vorschlag von Mäder zur Erweiterung der Ergänzungsleistung in der Schweiz: Ueli Mäder: Subsidiarität und Solidarität, 1998 (= Social strategies, Band 30), Bern, Berlin, Frankfurt am Main, Wien: Lang 2000, S. 9; 16.

179 Caillé fasst es etwas enger. Er spricht von einer Initiative und Teilnahme an der Selbstproduktion der Kollektivität. Vgl. A. Caillé/F. Adloff: Anthropologie der Gabe, S. 122.

6.4.3 Die Gabe im Symbol

In diesem Abschnitt möchte ich unter Einbezug liturgischer Rituale und theologischer Sinndeutung die symbolische Ebene in die Analyse von Sozialem und Materiellem miteinbeziehen. Hierbei richte ich mich nach Frettlöhs Überlegungen zum Gabencharakter anhand der Kollektensammlung. Sie deutet die Kollektensammlung für die Jerusalemer Gemeinde in den frühen christlichen Gemeinden als Liturgie und Diakonie. Sie beschreibt den Zusammenhang der Gottesgabe und Menschengabe unter anderem durch den Begriff *charis*, welcher erstens für die göttliche Vorgabe, die Gnade, verwendet wird, zweitens für das, was die Menschen untereinander weitergeben und teilen, und drittens für den Dank, den die Menschen an Gott richten und in welchem sie das Gegebene an Gott zurückgeben.¹⁸⁰ Dieser Kreislauf generiert einen «Mehrwert», da die Gaben von Gott her bei den Menschen nicht einfach akkumuliert, sondern zu «*eu-charis-tia*» werden. Damit entspricht das Teilen der Gaben in der Kollekte oder im Abendmahl im Wesentlichen einem Ausgleich und wird damit zu einem symbolischen Bild für eine gerechte Güterverteilung, in welchem symbolisiert werden soll, dass es für alle genug gibt.¹⁸¹ Die Idee, dass Menschen vor Gott gleich sind, soll auch in den Gütern realisiert werden.¹⁸² Ihre Schlussfolgerungen können auch für die in den Forschungsgemeinden analysierten diakonischen Tätigkeiten im Kontext der Liturgie fruchtbar gemacht werden. *Charis*, die Gnadengabe, aktualisiert sich in den geteilten materiellen Gaben im Rahmen der Liturgie. Dabei ist festzuhalten, dass der Vorgang im alltäglichen Leben, seinen Widrigkeiten und spannungsvollen Beziehungen situiert ist.

Das Abendmahl ist der Ort, an welchem die Gebung durch die religiöse Kommunikation in der Sphäre des Anökonomischen und im Überfließen des Heiligen verstanden wird.¹⁸³ Marion verbindet eine gabentheoretische Analyse mit dem Abendmahl und fokussiert dabei auf die Nächstenliebe, weil darin die Lebenshingabe Christus an die Welt enthalten ist:

180 Vgl. A. Bieler/L. Schottroff: Das Abendmahl, S. 137–139.

181 Vgl. M. L. Frettlöh: Der Charme der gerechten Gabe, S. 142.

182 Vgl. ebd., S. 146–147.

183 Vgl. A. Bieler/L. Schottroff: Das Abendmahl, S. 134; 137; J. Wohlmuth: Impulse für eine künftige Theologie, S. 270.

«D'où notre tendance à réduire le présent eucharistique à tout, sauf à l'amour qui y prend corps ultimement. Le Christ endure de prendre un corps sacramentel, de s'aventurer dans *l'ici et maintenant* qui pourra le blasphémer et/ou idolâtrer, parce que déjà, il a pris un corps physique [...] Bref, *le présent eucharistique se déduit de l'engagement de la charité.*»¹⁸⁴

Das Abendmahl kann als ein Gabentauschritual verstanden werden, das von Gott als erster Geberin initiiert wurde und in welchem die Menschen liturgisch antworten im Lobpreis und in der Danksagung.¹⁸⁵

6.4.3.1 Ernähren und feiern

Im Mitenand werden die feierlichen Mahlzeiten als verbindendes Element wahrgenommen. Sie sind derjenige Aspekt, der als verbindend erlebt wird, beschreibt Leonie (vgl. Mitenand > Interview mit Leonie und Samir, hier Leonie). In einem Protokoll beschreibe ich das Frühstück im Rahmen des Sonntagszimmers. Darin ist festgehalten, wie sehr diese Mahlzeit, die im Anschluss an eine kurze Andacht um 8 Uhr jeden Sonntag angeboten wird, den Charakter einer *Agape*-Feier hat:

«Der Tisch ist feierlich gedeckt, Jim weist daraufhin, dass eine Person um 6 Uhr schon den Kaffee für alle gebrüht hat, der dann in Thermoskanne ausgeschenkt wird. Die Eier und grosse Butterstücke werden am Platz serviert, die Marmelade ist selbst gemacht. Jim betont mehrmals, dass von allem genug da ist und wir uns mehrmals bedienen sollen. Roland schenkt uns allen die Gläser mehrmals mit Saft randvoll ein. Alles wird – mit Ausnahmen, es gibt auch Konflikte – mit viel Liebe und Herzlichkeit ausgeteilt. Aber Gespräche finden kaum statt. Die meisten Menschen geniessen ihr Essen für sich.» (Mitenand > Protokoll 36, Sonntagszimmer)

Damjan erklärt mir, wieso er das Sonntagszimmer besucht, folgendermassen:

«Ja, das ist in der Sonntags, Sonn (.) also Sonntagszimmer. Es ist einfach sehr sehr (...) er, es ist gleichzeitig sehr sehr gute Meditation und klare, klare Gedanken. Und und mehr ist es tatsächlich (..) sonntäglich, dadurch. (.) Das heisst, dass Freude einer Feiertag, einer (.) Feier-Atmosphäre. [...] Weil die Alltäglichkeit und die alltägliche Besprechungen sind reserviert. [...] Also es wird es wird nicht (..) nicht thematisiert.

184 Jean-Luc Marion: Dieu sans l'être (= Quadrige, Band 129), Paris: Presses Univ. de France 2002, S. 252, Herv. im Original.

185 Vgl. A. Bieler/L. Schottroff: Das Abendmahl, S. 138.

[...] Oder oder nur ganz kurz, nur nebenbei. [...] Und und ich finde das ist der, das ist der Sinn von Sonntag.» (Mitenand > Interview mit Damjan)

Anschließend vergleicht er das Essen im Sonntagszimmer mit dem Abendmahl:

«Ja, das ist das ist sehr gut, das ist so wie (.) das i/ das ist (...) ähnlich wie wie wie Abendmahl, also natürlich nicht so wie damals mit Jesus, aber aber es hat doch ein Symbol. [...] Also bei bei bei schön zusammen essen und wie eine/ Ich empfinde das auch eher als als Gemeinschaft, als als als eine eine Gemeinschaft, (.) Familie oder so. Und heutzutage ist auch sehr wichtig, unabhängig davon, eine Art (6 Sek.) eine Art (4 Sek.) Sozialfamilien bilden. Und das kann auch zum Beispiel auch im im (...) im Arbeitsplatz oder so. Und wenn das (.) das wenn das wenn das gelingt, dann können sichtbar sofort die Mitglieder sich auch in eine Familie empfinden. (.) Und das finde ich das ist sehr sehr wichtig, heutzutage besonders. [...] Ja, das das ist das ist gut, weil auch eine Gese/ also eine Gemein/ also Gesellschaft oder so (wie es steht?). (..) Essen mit (.) essen mit Freunde, essen mit gute Leute, das ist das, dann schmeckt sogar das Essen noch besser, das ist nicht umsonst.» (Mitenand > Interview mit Damjan)

Damit werden die Mahlzeiten im Mitenand, die einen feierlichen Charakter haben und in einen liturgischen Sonntag eingegliedert sind, zu ästhetisch vermitteltem Geben. Sie werden zu einem Symbol für das Evangelium. Mit allen Sinnen vermitteln sie, was in den Worten der Abendmahlsliturgie zu hören ist: «Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist.» (Ps 34,9) Schotttroff beschreibt, dass in der neutestamentlichen Überlieferung das Abendmahl als sakramentales Essen nicht getrennt war von einem gewöhnlichen Essen, das dem Stillen des Hungers diene. Vielmehr war das Ritual des Abendmahls gebunden an eine Mahlzeit, bei der durch die geteilten Speisen auch eine Gerechtigkeit erprobt werden sollte, indem zumindest vorübergehend Unterschiede überwunden werden sollten zwischen den Menschen, die mit unterschiedlichen ökonomischen Ressourcen ausgestattet in der Gemeinde zusammenkommen (siehe 4.2.4 Religiöse Deutung von Prekarität).¹⁸⁶

«The dualistic separation between eating and holiness, between daily life and the cult, does not do justice to early Christianity: the transformation of bodies into temples of the Holy Spirit (1 Cor. 6.19) means precisely that holi-

186 Vgl. L. Schotttroff: Holiness and Justice, S. 55–57.

ness embraces daily living, the bodily relationships of human beings, their work and their meals.»¹⁸⁷

Während der Abendmahlsvollzug häufig gabenmetaphorisch auf das Evangelium hingedeutet wird, wird dies in Bezug auf die Diakonie weniger explizit gemacht. In den beiden Forschungsgemeinden durchdringen sich das gottesdienstliche Feiern und das diakonische Handeln in der Gestalt des gemeinsamen Lebens. Die Gemeinde wird als Zusammenleben verstanden, bei welchem der Gottesdienst eine Art Konzentrat darstellt, dabei aber längst nicht das Zentrum zu sein braucht. Rund um den Gottesdienst finden sich zahlreiche weitere Formen. In den folgenden Worten drückt Jim aus, wie Taten, also Gaben, zum Sinnbild für das verkündete Evangelium werden:

«Und schlussendlich, ich denke, (.) mich – vers/ ver/ versuche ich auch (..) bei uns, weil unsere Stärke ist die diakonische, oder. Und da (.) manchmal viele Worte oder (.) zwei, drei Tat, Akt, sind lauter und wichtiger als viele Worte. Und ich denke diese beiden, das ist wichtig. Wie können wir Menschen Gottes Liebe zeigen mit unseren (.) Akten, unsere Aktion, selber das leben, ihnen zeigen. (..) Manchmal actions speak louder than words. Und das ist auch wichtig, ja. (.) Genau.» (Mitenand > Interview von Claudia Hoffmann mit Jim)

Die materiellen Gaben sind Ausdruck für etwas, sie sollen auf etwas hindeuten, und zwar auf die bereits oben erwähnte Aussage: «Es ist genug da!» Immer wieder rahmt diese Wendung die Einladung zum Essen; sie wird zum Ausdruck für eine theologische Position, die auch im Mitenand prägend ist, nämlich dass Gott die Menschen versorgt.¹⁸⁸ Die vielleicht auch schmerzhafteste Erfahrung, dass Menschen dies nicht immer erleben, dass Lebenssituationen von gesellschaftlichem Ausschluss und ökonomischem Mangel und Prekarität betroffen sind, wird im Rahmen der Mitenand-Gottesdienste durch Predigten, Fürbitten etc. aufgerufen und mit diesen Einladungsworten verschränkt. Es ist die Einladung, die dem Ruf an den Abendmahlstisch entspricht. So werden die gemeinsamen Mahlzeiten zu *Agape*-Feiern, die zum Bild für dieses «Es hat genug» werden.¹⁸⁹

187 Ebd., S. 57.

188 H.-M. Gutmann: Geben ist seliger denn Nehmen, S. 169.

189 Gutmann entfaltet diesen Gedanken auch vor dem Hintergrund des Speisungswunders (mit Bezug auf die Interpretation von Luz), wonach die Anwesenden durch die

Auch in der NCF bildet das Mittagessen nach dem Gottesdienst einen wesentlichen Bestandteil und steht unter dem Aspekt «Es ist genug für alle da». Die gegenseitige Versorgung, etwa dank der Menschen, die schon vor dem Gottesdienst für andere kochen, wird zum Bild für die Gemeinschaft, die einander versorgt. Alexander beschreibt, was für ihn die verschiedenen Elemente im Gottesdienst bedeuten. Dabei schildert er zwei Funktionen des gemeinsamen Mittagessens: Zunächst geht es darum, dass die Menschen nach dem langen Gottesdienst, dem Sitzen, Zuhören und Singen Hunger haben. Andererseits wird das Essen zu einer leiblichen Erfahrung, welche das Verstehen der biblischen Geschichten vertieft. Zentral sind für ihn Geschichten, in denen Jesus mit Menschen gegessen oder sie mit Essen versorgt hat. Diese Geschichten werden durch die Mahlzeiten in Erinnerung bleiben (vgl. NCF > Interview mit Alexander).

Das, was sich liturgisch im Abendmahl zeigt, weitet sich in den Forschungsgemeinden aus und lässt sich auf andere Orte der Gabe übertragen. Das Abendmahl an sich ist in seiner geprägten Logik nicht für alle ohne Erklärung verstehbar. Das diakonische Handeln wird dagegen zur Handlungsmetapher für das Evangelium.¹⁹⁰ Die materiellen Gaben (Lebensmittel, Kleidung, Alltagshilfen) werden zu einer Erfahrung, die Deborah so beschreibt: «I'm in heaven» (Mitenand > Interview mit Deborah).

6.4.3.2 Weihnachtliches Schenkritual

Miklautz beschreibt in ihrer symboltheoretischen Fassung von Mauss' Gabentheorie,¹⁹¹ dass die weihnachtliche Schenkpraxis als Verausgabung, sogar als Potlatch verstanden werden kann. Die Inszenierung des Festes verschlingt ökonomische Ressourcen in einem gigantischen Ausmass und soll dadurch

vorgeführte Gabe ebenfalls zum Geben/Teilen veranlasst wurden. Auch verweist er auf die Gegenüberstellung von Kauf und Gabe. Vgl. ebd., S. 165–166.

190 Vgl. Philipp Stoellger: «Von realer Gegenwart im Abendmahl. Paradoxien der Gabe der Gegenwart und der Gegenwart der Gabe oder: «Materialität, Präsenz, Ereignis»», in: Veronika Hoffmann (Hg.), *Die Gabe. Ein «Urwort» der Theologie?*, Frankfurt am Main: Lembeck 2009, S. 73–97, hier S. 73–75; 77–78. Er beschreibt die Ordnung, die im Ritual entsteht, wenn das Abendmahl wiederholt wird. Jesus gab zunächst, was noch nicht war, sondern erst werden würde in der Wiederholung.

191 Miklautz bietet eine symboltheoretische Erarbeitung der Gabentheorie, die «Wechselverhältnisse von materiellen und sozialen Strukturen» durch eine Berücksichtigung der «symbolische[n] Dimension des Dinglichen» miteinbezieht. E. Miklautz: *Geschenkt*, S. 48.

Bedeutung herstellen, nicht aber zwingend Nützlichkeit. Die Herstellung der Bedeutung kann darüber hinaus auch mit Statusgewinn etc. verbunden sein:

«Ein Fest ist Ausdruck des Anderen, dessen, was in routinierten Abläufen ausgeblendet bleiben muß, um reibungsloses Funktionieren zu gewährleisten. Was bei diesem Fest gefeiert wird, entzieht sich vorschnellen Antworten. [...] In einer bizarren Mischung aus Sentimentalität, Kommerz und einer Art heiligem Eifer wird wochenlang eine Zeremonie vorbereitet, die einen Vergleich mit dem Potlatsch nahelegt. Gerade am Weihnachtsfest läßt sich die These, wonach die Gesellschaft im Schenken ihres Umgangs mit Gütern in paradoxer Weise bewußt wird, eindrucksvoll belegen.»¹⁹²

In einer überwältigenden Verschwendung wird aufgelöst, was der Alltag ansonsten den Einzelnen abringt, nämlich eine «Ökonomie der Knappheit und des Profitinteresses»¹⁹³. Gerade gegenüber Kindern werden die Geschenke zur Aufführung gebracht und mythologisch aufgeladen mit Figuren, die die Geschenke aus temporal oder geografisch weit entfernten Orten überbringen, mit Glöckchen, unter den Tannenbaum oder durch den Kamin. Damit, so Miklautz, wird eine kollektive Erinnerung, an eine andere Ökonomie aufrecht-erhalten.¹⁹⁴

Dies lässt sich in einen Dialog bringen mit im Mitenand an die Kinder überreichten Geschenken. Jedes Jahr vor Weihnachten sind Kinder eingeladen, einen Geschenkwunsch zu deponieren. Sie dürfen aus Weihnachtskatalogen von grossen Spielzeugherstellern ein Geschenk aussuchen, wobei ein gewisser maximaler Geldbetrag vorgegeben ist. Sie gestalten eine Karte, auf welcher sie sich mit einem kurzen Text vorstellen und ihr Wunschobjekt aufkleben und sich bedanken. Mitglieder eines Rotary-Clubs erhalten diese Karte und kaufen die Geschenke für die Kinder. Im Rahmen einer grossen Weihnachtsfeier mit feierlichem Essen, Gottesdienst und Liedern an Heiligabend erhalten die Kinder diese Geschenke während einer sorgfältig gestalteten Übergabe-Zeremonie. Dass am Weihnachtsfest im Mitenand die Kinder jedes Jahr Geschenke von einer Organisation erhält, wird von Susanne in einem Interview auch kritisch reflektiert.

192 Ebd., S. 17.

193 Ebd.

194 Vgl. ebd.

«Eben, ich bin immer ein bisschen so zwiegespalten, aber es ist wie mit dem Essen. Wieso nicht, wenn Menschen sagen: <Hey, wir haben viel Geld, wir wollen diesen Kindern etwas ermöglichen.>» (Mitenand > Interview mit Susanne)

Sie vergleicht dieses Schenkritual mit den Mahlzeiten im Anschluss an den Mitenand-Gottesdienst, die ebenfalls in dieser Spannung stehen, da sie zumindest der Absicht nach an den Gottesdienstbesuch gebunden sind. Sie beschreibt, wie sie diese Weihnachtsgeschenk-Aktion bewusst gestalten wollen (z. B. wertige Geschenke oder keine Geschenke, die Waffen nachempfunden sind) und dass es auch den Bedarf gibt, die Gruppe einzuschränken und maximale Beiträge zu definieren, damit es für möglichst viele reicht. Wichtiger Aspekt ist auch, dass die Geschenke grundsätzlich allen teilnehmenden Kindern zur Verfügung stehen. So beteiligten sich auch die Kinder der Mitarbeitenden oder meine Kinder, als ich im Rahmen der Teilnehmenden Beobachtung den Vorbereitungen in der Adventszeit beiwohnte. Als ich sie nochmals nach diesem «Zwiespältigen» frage, antwortet sie:

«Ja, dass man halt kommt, einfach nur wenn man ein Geschenklein bekommt. [...] Eigentlich ist ja der Wunsch: <Hey, ich ich ich freue mich auf zusammen Weihnachten feiern, auf Gemeinschaft, auf mit euch Zeit zu verbringen und nicht weil ich ein Geschenklein bekomme.> (Lacht eine Sek.) Aber es gibt halt einfach auch Menschen, die funktionieren so. Oder die schauen, <hey, wo kann ich etwas kriegen?> Und die kriegen aber viel mehr, als sie vielleicht erwartet haben. Und nicht nur das Geschenk, sondern vielleicht auch ...» (Mitenand > Interview mit Susanne)

Das Schenkritual wird auch bewusst mit einer Karte an die Schenkenden gestaltet. Es finden eine Art «Einklammerung» (die Mitglieder es Rotary-Clubs sind als Gebende nicht physisch anwesend) und eine liturgische Einbettung statt.

Darüber hinaus zeigt sich an der Gestaltung des Rituals, dass die Geschenke auf eine Art dahinterliegendes Geschenk hin symbolhaft gedeutet werden. An folgendem Protokoll zeigt sich, wie die oben beschriebene Deutung des Weihnachtsfestes als Verschwendung, die eine Form der Anökonomie gegenwärtig halten soll, verstehbar wird. Hier wird von Rita eine Rahmung des Schenkens vorgenommen, die eben auch auf eine tieferliegende Deutung hinweist, die gemäss Miklautz nicht mehr präsent sei. Rita tut dies auf eine besondere Art:

«Dann tritt Rita zum Mikrophon, in den Händen hält sie ein Weihnachtsmannkostüm. Sie sagt, sie hätte ihn eingeladen, aber er hätte dann doch nicht kommen können. Sie erzählt die Geschichte vom Heiligen Nikolaus, betont seine Herkunft, Türkei, und berichtet, dass er aufgrund seines Gottesglaubens den Bedürftigen Geschenke gemacht habe. Und heute das Geschenk, das die Kinder bekommen werden, soll ein Zeichen sein für all das Gute, das Gott schenkt.» (Mitenand > Protokoll 23, Sonntagszimmer Krippenspiel)

Damit rückt sie die Geschenke an Weihnachten in die Erinnerung an diese historische Geschichte als göttliche Gabe, die in einer menschlichen Gabe aufscheint. Somit zeigt sich, wie die materielle und soziale Ebene in vielen Gabenritualen eine symbolische Verknüpfung erhalten. Diese Formen sind besonders da relevant, wo der Aspekt des Bittens durch einen feierlichen Rahmen, die Überfülle oder einen Zustand des «Genug-Habens» abgebildet werden soll.

6.4.3.3 Taufe als Symbol für die «Jesus-Gabe»

Die NCF sieht das Teilen ihres Glaubens an Jesus als wertvollste Gabe (vgl. NCF > Protokoll 15). Das Verständnis dieser Gabe kann im Ritual der Taufe als Symbol beschrieben werden. Sie bildet ab, was das Leben als Christ:in in der Gemeindeftheologie bedeutet. Die Taufe von Idris beschreibe ich in meinem Protokoll: Die Gottesdienstteilnehmenden bilden einen grossen Kreis um das Becken, das zu diesem Anlass aufgestellt worden ist. Es handelt sich um ein altes Winzerbecken, das einem Menschen bequem zum Untertauchen Platz bietet. Zwei Männer stellen sich rechts und links des Täuflings auf, fragen ihn, ob er getauft werden will, beten für ihn, sprechen die Taufformeln und helfen ihm beim Untertauchen. Nach dem Auftauchen folgt eine lange und intensive Gebetszeit, bei welcher viele der anwesenden Gemeindeglieder den Mann segnen (vgl. NCF > Protokoll 15). Der Pastor hatte die Taufe mit folgenden Worten eingeführt: «Das Becken ist ein Grab und gleichzeitig eine Geburtshöhle. Die Taufe ist Beerdigung und Geburt in einem» (vgl. NCF > Protokoll 15). Somit ist die Taufe für die NCF ein Bild der Lebensgabe. Es ist aber auch die Lebenshingabe des Menschen an Gott. Es ist das sichtbare Bekenntnis einer Person, wie Claudio beschreibt:

«Das sehe ich auch als eigentlich Bedeutung der Taufe, dass es in einem praktischen Geschehen zeigt, was was Nachfolge von Jesus bedeutet. (...) Dass man das Eigene (...) hinter sich lässt, (...) und etwas Neues anfängt, das mehr von der Person von Christus kommt als von der eigenen Person.» (NCF > Interview mit Claudio)

Hier zeigt sich die Gabe des Menschen an Gott als Lebensübergabe, welche das grundlegende Motiv der Bekehrung in einer evangelikalen Theologie darstellt. Gleichzeitig stellt die Taufe als ein Symbol den Übergang in ein neues Leben dar. In der Zugehörigkeitsstruktur wird dies abgebildet. Die Taufe ist zunächst eine Übergangssituation, in welcher der Täufling aus der Menge hervortritt und als Individuum für seine Entscheidung sichtbar wird. In dieser Taufe von Idris wird die exponierte Situation besonders deutlich. Gleichzeitig stehen die beiden Taufbegleiter für die «Geburtshelfer» zur Verfügung, die ihn in ein neues Leben begleiten. Nach dem Auftauchen aus dem Wasser hüllen diese den Getauften in ein Tuch. Es ist eine Art Schutzgeste, die die Verletzlichkeit des Augenblicks zum Ausdruck bringt. Das nachfolgende lange Gebet der Gemeinde, bei dem manche lautstark Schutz und Segen und die Gabe des Geistes herbeibeten (vgl. NCF > Protokoll 15), symbolisiert die Aufnahme in die Gemeinschaft. Es sei eine Art zu sagen: «Willkommen und ich freu mich» (NCF > Interview mit Claudio). Nach der Taufe helfen zahlreiche Menschen mit, das schwere Taufbecken wieder auszuleeren. Auch hier zeigt sich in einem gemeinschaftlichen Akt eine Art von Zugehörigkeit. Andererseits bildet sich in der Taufsituation die Bedingtheit dieser «Jesus-Gabe» ab. Nicht alle beteiligen sich aktiv am Taufritus etwa durch Gebete, Mitsingen oder «Versorgen» des Taufbeckens. Es gibt auch die Gruppe derer, die bei der Taufe anwesend sind, aber nicht zu einem Teil der Vergemeinschaftung gehören. Insofern zeigt sich hier, was Jelinek-Menke für den Aspekt des Rituals als *releasing religion* beschrieben hat. Das durch Rituale geschaffene Mit-Sein und die Inklusivität sind denominationell geprägt, da sie zum Beispiel Getaufte und Nicht-Getaufte unterscheiden. Zudem ist es ein zeitlich beschränktes Mit-Sein.¹⁹⁵ Idris wird nach seiner Taufe in den Drittstaat Deutschland zurückkehren und dort eine Gefängnisstrafe antreten (vgl. Interview von Claudia Hoffmann mit Michelle). Hier zeigt sich eine besondere Verletzlichkeit. Die NCF hält den Kontakt zu Idris aufrecht, wird mit ihm aber nicht eine feste Gemeinschaft bilden. Insofern taufen sie ihn und lassen ihn dann weiterziehen, ohne abwägen zu können, ob sich dies für ihn nachteilig auswirken wird. Hier zeigt sich, dass sie die Taufe aufgrund ihres theologischen Verständnisses höher gewichten als seine irdische Sicherheit. Insofern zeigt sich hier, wie die Gabe auch Spuren des *Gifts* enthalten kann.

195 Vgl. R. Jelinek-Menke: *Dis/abling Religion*, S. 315–316. Jelinek-Menke verwendet den Begriff *Gleichheit*.

6.4.4 Illich Revisited II: «The Seamy Side of Charity»

Illich protestiert gegen eine Verquickung von Mission und Wohltätigkeit, wo immer diese auf eine irgendwie geartete Entwicklung abzielt: «But let me be more precise. The unquestionable joys of giving and the fruits of receiving should be treated as two distinctly separate chapters.»¹⁹⁶ Historischer Anlass bildet die Auseinandersetzung zwischen kapitalistischen und sozialistischen Gesellschaften und die Entsendung von Priestern aus den USA nach Lateinamerika, um die Kirche dort nach dem Vorbild der USA umzugestalten.¹⁹⁷ In diesem (kirchen)politischen Kontext spricht sich Illich also für eine konsequente Separierung von Geben und Nehmen aus. Wie bereits gezeigt wurde, gibt es verschiedene Strategien für diese «Separierung»: Ahrens bezieht sich auf Beispiele der internationalen ökumenischen Kooperationen und beschreibt mit Bezug auf Derrida die Trennung des Gebens und Nehmens mittels Einklammerung der Beteiligten. Das beinhaltet zum Beispiel, dass die gebende Partei keine Entscheidungsgewalt über die Verwendung des Gegebenen hat.¹⁹⁸ Illich spricht sich in seinen Beiträgen allerdings nicht für eine Trennung im Sinne einer institutionalisierten und professionalisierten Wohltätigkeit aus, die zur Dienstleistung und damit zur Ware wird, die staatlich oder privat finanziert wird.¹⁹⁹

Illich ging es vor allem um eine Eindämmung der Überproduktion, welche zerstörerische Nebeneffekte hat, insbesondere im Zusammenhang mit der

196 I. Illich: *Celebration of Awareness*, S. 50. «The Seamy Side of Charity» heisst der fünfte Essay in diesem Buch, S. 47–58.

197 Illich beschreibt unter anderem folgenden Anlass seiner Auseinandersetzung: «Papst Johannes XXIII. verpflichtete 1960 alle Ordensoberen in den USA und Kanada, binnen zehn Jahren zehn Prozent ihrer Priester und Nonnen nach Lateinamerika zu schicken. Diese päpstliche Aufforderung wurde von den meisten Katholiken in den USA als ein Aufruf verstanden, bei der Modernisierung der lateinamerikanischen Kirche nach nordamerikanischem Vorbild mitzuwirken. Der Kontinent, auf dem die Hälfte aller Katholiken lebt, sollte vor dem «Castro-Kommunismus» gerettet werden. Ich war gegen die Ausführung dieser Weisung. [...] Der geplante Kreuzzug mußte verhindert werden.» Ivan Illich: *Almosen und Folter. Verfehelter Fortschritt in Lateinamerika*, München: Kösel 1970, S. 43.

198 T. Ahrens: *Vom Charme der Gabe*.

199 Vgl. S. E. Ewell: *Faith seeking conviviality*, S. 172–173. Siehe auch Illichs Kritik an der Institutionalisierung in Ivan Illich: *Tools for Conviviality* (= *World perspectives*. Vol. 47), New York 1973.

ökologischen Katastrophe.²⁰⁰ Dabei ist die Idee leitend, dass es ein «*multidimensionales Gleichgewicht* des menschlichen Lebens»²⁰¹ gibt. Illich schlug dazu auch die Fokussierung auf die Gabe vor:

«Der Übergang von der Produktivität zu Konvivialität ist der Übergang von der Reproduktion des Mangels zur Spontaneität der Gabe.»²⁰²

Illich verweist diesbezüglich auf Marshall Sahlins²⁰³ «Gift Economy», welche die Entstehung der sozialen Beziehung im Prozess des Gebens und der generalisierten Reziprozität beschreibt. In diese Spur folgen ihm auch die Konvivialist:innen, die nach einer Wirklichkeit der radikalen Gleichberechtigung suchen. Dazu streben sie nicht in erster Linie nach staatlichen und institutionalisierten Regelungen, sondern wollen, dass Freiheit und Spontaneität sich im Zusammenleben der Menschen entfalten, und zwar in lokalen Kollektiven, Nachbarschaften und verschiedenen Gruppen. Dazu rechnen sie auch die Bindungswirkung der Gabe ein und trennen Geben und Nehmen nicht strikt voneinander. Dies lässt sich verbinden mit dem Ansatz, welcher Kirchgemeinden als *caring communities* versteht.²⁰⁴ Dörte Gebhard beschreibt den Kern davon als «[g]egenseitige Hilfe in einer überschaubaren Gemeinschaft, die Mut schafft, kurz Mutschaftshilfe»²⁰⁵. Sie verbindet dies mit dem Jesus-Wort aus Matthäus 25, 35–40: Das «Du» und das «Ich» in der Hilfebeziehung bleiben hier mehrdeutig. Damit wird die Gegenseitigkeit in der sorgenden Beziehung bewahrt, da das «Ich» und das «Du» zu einer Gemeinschaft gehören. Die *caring communities* bedürfen darüber hinaus aber auch einer kritischen Einordnung, da auch diese für Abhängigkeiten anfällig sind und politische Problemlagen reifizieren können.

Auch wenn gezeigt wurde, dass die Bindungswirkungen von Gaben Gemeinschaften stärken können, ist die Beziehung nicht als erkaufbares Gut zu betrachten. Weber bezeichnet Mauss' Theorie des Gabentausches im An-

200 Vgl. I. Illich: Selbstbegrenzung, S. 11.

201 Ebd., Herv. im Original.

202 Ebd., S. 32.

203 Siehe: Marshall Sahlins: *Stone age economics*, London: Tavistock 1978.

204 Siehe: Simon Hofstetter: *Gemeinsam Sorge tragen. Das Potenzial der Diakonie für sorgende Gemeinschaften*, Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich 2021.

205 Dörte Gebhard: «Du bist mir nicht egal», in: *Jahrbuch Diakonie Schweiz* 3 (2019), S. 45–59, hier S. 54.

schluss an Illich als «Maussfalle»²⁰⁶, da sie zu den (irrtümlichen) Gedanken führen könne, dass eine Gabe letztlich zum Zwecke eines eigenen Interesses erfolge, während Illich das Geheimnis der Gabe in der Spontaneität begründet sehe, wie oben bereits ausgeführt wurde. Weber plädiert in diesem Zusammenhang für die *Lust* des Schenkens:

«Es wird geschenkt, weil die Wirklichkeit nur durch Schenken ihre Fruchtbarkeit behält. (...) Dieses zeigt sich in der Erfahrung, dass mir mein Sein – das, was sich brauche, um mein Sein zu erleben – geschenkt ist. Dieses Geschenk ganz zu erfassen, ganz anzunehmen, schließt unmittelbar die Lust ein, ebenso zu schenken.»²⁰⁷

Weber verbindet den Zyklus der Fruchtbarkeit mit dem Wechselspiel von Empfangen und dem Begehren, selbst fruchtbar zu sein. Darin ist die Gabe die grundlegende Erfahrung, «gewollt zu sein *wegen nichts*»²⁰⁸. Die Gegenseitigkeit sieht Weber im Prinzip der Bedingungslosigkeit begründet. Nicht weil der Wert einer Gabe kalkuliert wird, entsteht eine Verpflichtung zur Gegengabe, sondern genau das Gegenteil ist der Fall: «Nichts was Leben spendet, kann je bezahlt werden.»²⁰⁹ Daran anschliessend kann auch gesagt werden: Nichts was der Mensch zum Leben braucht, sollte durch Bedingungen verwehrt werden.

In der christlichen Theologie lässt sich diesem Prinzip des Gewolltseins wegen nichts in den Sakramenten nachspüren. Frettlöh beschreibt eine gabentheoretische Ekklesiologie, indem sie am Fallbeispiel der Kollekte als *leitourgia* und *koinônia* das Bild der Kirche konkretisiert.²¹⁰ Indem die Kollektengabe theologisch als göttliche Vorgabe gedeutet wird und damit im Vergemeinschaftungsprozess eingebettet ist, wird die Gegenseitigkeit des Gabentausches aufgehoben. Die Gemeinde als Ort des Gabentausches zu verstehen, kann bedeuten, dass vermittelt im Ritual oder im Symbol der Aspekt der Gegenleistung durchbrochen wird. Dies wird liturgisch bereits auf

206 A. Weber: Indigenialität, S. 83.

207 Ebd., S. 80.

208 Ebd., S. 82, Herv. im Original.

209 Ebd. Vgl. auch Andreas Weber: Enlivenment. Eine Kultur des Lebens. Versuch einer Poetik für das Anthropozän (= Fröhliche Wissenschaft, Band 079), Berlin: Matthes & Seitz 2018.

210 Vgl. M. L. Frettlöh: Der Charme der gerechten Gabe, S. 152–159.

die Abendmahlsfeier als Gabentauschritual angewendet. Bieler und Schottroff deuten im Anschluss an Chauvet das Abendmahl als Darstellung und Imagination der göttlichen geschenkten Gnade, die durch die menschliche Danksagung sowie soziales Handeln oder die tätige Liebe beantwortet wird.²¹¹ Im Abendmahl findet es seine rituelle Darstellung:

«Dies ist das Geschenk der Gnade, das bei der Abendmahlsfeier erfahren wird. Es eröffnet einen Raum für eschatologische Imagination, durch die wir einen Vorgeschmack von der Auferstehung unserer Körper und der Erlösung der gesamten Schöpfung erhalten können.»²¹²

Die erwähnten Beiträge zeigen verschiedene Formen der Ästhetik des Gebens. Anhand dreier Aspekte aus den Forschungsgemeinden habe ich nachgezeichnet, wie die Ästhetik des Gebens im Umfeld prekärer Lebensbedingungen vermittelt wird. Dies geschieht, indem beispielsweise die Essensgaben als feierliche Mahlzeiten gestaltet werden. Die NCF lädt anschliessend an den Gottesdienst die Menschen zu einer ausgiebigen gemeinsamen Mahlzeit ein, bei der sie bedient und umsorgt werden. Im Sonntagszimmer ist der Frühstückstisch wie zu einem Festessen gedeckt und verkörpert für manche die Eucharistie. Nach dem Mitenand-Gottesdienst findet ein Apéro im Seitenschiff der Kirche statt und erweitert so den Raum des Gottesdienstes körperlich erfahrbar. In der Schenkpraxis der Weihnachtsfeier im Mitenand deuten sie das Geschenke als Symbol für das «wahre Geschenk von Weihnachten», und damit als Symbol für die Gabe Gottes an die Menschen als Inkarnation, die auch in der Präsenz der Feiernden, die einander beschenken, spürbar wird. In der Taufe wird die Lebensgabe Gottes an die Menschen und die menschliche Antwort darauf symbolisiert. Die Gemeinde wird als neue Familie nach der «Geburt» aus dem Taufwasser interpretiert.

In diesen Interaktionen zeigt sich die Brüchigkeit dieser Ästhetik. Sie wird spürbar, wenn bei den feierlich gestalteten Mahlzeiten manche Menschen offensichtlich hungrig zu Tisch gehen und sich rasch Reste einpacken, während andere eher den sozialen Kontakt suchen und sich gegebenenfalls anderswo verpflegen. Sie zeigt sich darin, dass die Geschenke an Weihnachten nebst den glänzenden Kinderaugen auch die Schrecken des Kommerzes spiegeln. Sie zeigt sich, wenn sich bei der Taufe eine Person unter Umständen aufgrund

211 Vgl. A. Bieler/L. Schottroff: Das Abendmahl, S. 138.

212 Ebd., S. 138–139.

zahlreicher Verflechtungen, Abhängigkeiten und dem Wunsch nach Integration taufen lässt und in eine unsichere und bedrohliche Zukunft geht. Sie zeigt sich auch in jedem Gottesdienst, wenn die Gottesdienstbesucher:innen von unterschiedlichen Lebensorten her kommen und zu ihnen zurückkehren.

6.5 Fazit

Ich habe den Einfluss von Mauss' Gabentheorie auf das konvivialistische Projekt gezeigt und inwiefern darin versucht wird, mit dem Narrativ des *homo donator* dem *homo oeconomicus* ein Korrektiv zu geben. Dieses Anliegen findet sich auch in der Praktischen Theologie, welche in der kirchlichen Praxis eine «Ökonomie der Gnade»²¹³ beschreibt, die eine Tauschlogik übersteigen kann. Im Anschluss an Mauss wurde die Frage nach der Möglichkeit einer reinen Gabe kontrovers diskutiert, besonders in der französischen Philosophie und Theologie. Die verschiedenen Vorstellungen des Wechselspiels von göttlicher Gnade und menschlichem Geben spiegeln sich auch in den Praktiken und Deutungen der Forschungspartner:innen und bilden somit Spielfelder für die Unbedingtheit und Bedingtheit des Zusammenlebens. So habe ich für meine Analyse nicht nur einen Standpunkt gewählt, sondern im Sinne einer Heuristik verschiedene Deutungen für die empirische Analyse fruchtbar gemacht. Diese Deutungen erscheinen teilweise widersprüchlich. Dabei hat sich gezeigt, dass die Bezugnahme auf Gott in fast allen Formen besteht. Gott ist als Geberin des Lebens und der Vergebung eine zentrale Figur. Das Weitergeben wird nicht nur materiell, sondern auch präsentisch, im Sinne der Anwesenheit mit anderen aufgefasst, was sich insbesondere in der Praxis des Gebets und des Segens zeigt. Hinzu kommt die Bezugnahme auf die *imitatio Christi*, bei welcher das Leben von Jesus im biblischen Bericht aufgerufen wird, aber auch im Rekurs auf Vorbilder in der Gemeinschaft. Die Gemeinden stellen dem Motiv des Mangels nicht das Motiv des Überflusses gegenüber, sondern des «Genug». Es ist genug für alle da, oder: Jede:r in ihrer:seiner Aufgabe genügt. Die materiellen Gaben zielen grundsätzlich auf eine Versorgung in Notsituationen, denn das versorgte Sein im Alltag bildet eine Voraussetzung dafür, dass Menschen eine gewisse Kapazität haben, um sich den sozialen Interaktionen zu öffnen.

Anhand der Bindungswirkung des Gebens habe ich Verschränkungen von Nehmen und Teilnehmen und Geben und Teilgeben dargestellt. Die Gabe ver-

213 Ebd., S. 133.

weist auf menschliche Präsenz, sie enthält ein Beziehungsangebot. Wird dieses angenommen, kann die Gabe in die Gemeinschaft führen. Dabei entfaltet sich hier auch die Bedingtheit der Gabe, die Erwartung zur Teilnahme und eine Gegenseitigkeit, die darin besteht, etwas einzubringen und letztlich präsent zu sein. Daran anschliessend sind auch Erwartungen der Wirksamkeit des Gebens auszumachen: Es wird erwartet, dass eine Transformation stattfindet; aus den Empfangenden wird, was sie erhalten haben. Insgesamt werden Geben und Nehmen parallel entwickelt, ohne unmittelbar aneinander geknüpft zu sein.