

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Was kann die Reich-Gottes-Theologie von
zeitgenössischen Konvivenz-Konzepten lernen?“

verfasst von / submitted by

Vera Johanna Kolic

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magistra der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2021 / Vienna, 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 011

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Diplomstudium Katholische Fachtheologie

Betreut von / Supervisor:

Assoz.-Prof. MMag. Dr. Regina Polak, MAS

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	6
Einleitung	7
1. Forschungsfrage, Methode und Begründung der in der Arbeit verwendeten Literatur	10
1.1 Die Forschungsfrage	10
1.2 Die Methode	11
1.3 Die Begründung der Verwendung von Urs Eigenmanns Reich-Gottes-Theologie für diese Arbeit	12
1.4 Die Begründung der Auswahl an Konvivenz-Konzepten	12
2. Das pastoraltheologische Verständnis von Reich Gottes nach Urs Eigenmann	14
2.1 Der Begriff „Reich Gottes“	14
2.2 Das Reich Gottes als zentrale Botschaft Jesu	15
Exkurs: Kontroverse in der Forschung um das rechte Verständnis des Reiches Gottes	17
2.3 Die Vorrangstellung des Reiches Gottes in Theologie und Kirche	19
2.4 Hermeneutik und methodisches Instrumentarium	20
2.4.1 Prinzipielle Überlegungen zur Hermeneutik des Reiches Gottes	20
2.4.2 Methodisches Instrumentarium und erster Ansatzpunkt der inhaltlichen Aspekte des Reiches Gottes	21
2.5 Inhaltliche Aspekte des Reiches Gottes	21
2.5.1 Das Reich Gottes als „Fest offener Tischgemeinschaft“	21
2.5.2 Der ökonomische Aspekt	22
2.5.3 Der politische Aspekt	23
2.5.4 Der religiöse Aspekt	24
2.5.5 Ein zusätzlicher Aspekt: die Ökologie	25
2.6 Die vielschichtige Struktur des Reiches Gottes	25
2.7 Der eschatologische Vorbehalt und die „Reich-Gottes-Verträglichkeitsprüfung“	26
2.8 „Der himmlische Kern im Irdischen“	27
2.9 Zur konkreten Relation von Kirche und Reich Gottes	28
3. Die Konvivenz-Konzepte	31
3.1 Der Begriff Konvivenz	31

3.1.1 Klärung des Begriffes	31
3.1.2 Herkunft des Begriffes	32
3.2 Das Konvivenz-Modell Sundermeiers	34
3.2.1 Das Modell	34
3.2.2 Das Leben als Fundament	37
3.2.3 Umgang mit dem Fremden	38
3.2.4 Kurze Reflexion des Konvivenz-Modells	39
3.3 Konviviale Werkzeuge und Selbstbegrenzung nach Illich	40
3.3.1 Die Gesellschaft in der Krise	40
3.3.2 Die sechs Bedrohungen der „Homöostase“	44
3.3.3 Konviviale Werkzeuge und Selbstbegrenzung	46
3.3.4 Kurze Reflexion der konvivialen Werkzeuge von Illich	49
3.4 Der Konvivialismus	51
3.4.1 Zwei konvivialistische Manifeste	51
3.4.2 Der Hauptgrund für Konflikte und die Entwicklung des Konvivialismus als Antwort darauf	52
3.4.3 Die fünf Prinzipien und der Imperativ des Konvivialismus	55
3.4.4 Eine konvivialistische Demokratie und „Pluriversalismus“	57
3.4.5 Allgemeine und konkrete moralische, politische, ökologische und ökonomische Erwägungen für eine konvivialistische Gesellschaft	59
3.4.5.1 Moralische Erwägungen	59
3.4.5.2 Politische Erwägungen	60
3.4.5.3 Ökologische Erwägungen	61
3.4.5.4 Ökonomische Erwägungen	62
3.4.6 Wie nun eine konvivialistische Gesellschaft aufbauen?	64
3.4.7 Kurze Reflexion des Konvivialismus	65
4. Was die Reich-Gottes-Theologie pastoraltheologischen Verständnisses konkret für die christlich-kirchliche Praxis von Konvivenz-Konzepten lernen kann	69
4.1 Was die Reich-Gottes-Theologie vom Konvivenz-Modell Sundermeiers für die konkrete christlich-kirchliche Praxis lernen kann	70
4.1.1 Das konkrete zwischenmenschliche Zusammenleben und wie es durch christliche Gemeinden gefördert werden kann	70

4.1.2 Die pastoraltheologische Reich-Gottes-Theologie und das Helfersyndrom	73
4.1.3 Konstruktiven Umgang mit dem Fremden erlernen	74
4.1.4 Mehr Resilienz im Einsatz für das Reich Gottes	75
4.2 Was die Reich-Gottes-Theologie von den konvivialen Werkzeugen Illichs für die konkrete christlich-kirchliche Praxis lernen kann	76
4.2.1 Ein kirchliches Institut zur Förderung konvivialer Werkzeugstrukturen	76
4.2.2 Aufklärung zu den heutigen Werkzeugstrukturen und ein bewussterer Umgang mit Werkzeugen in der Gemeinde	79
4.2.3 Die Struktur von Werkzeugen, die in der Reich-Gottes-Theologie, in der Kirche bzw. in Religionen generell verwendet werden	82
4.3 Was die Reich-Gottes-Theologie vom Konvivialismus für die konkrete christlich-kirchliche Praxis lernen kann	83
4.3.1 Aufklärung für die Veränderung der Makrostrukturen der Gesellschaft und Ideen zur Umsetzung von Überlegungen des Konvivialismus in der Gemeinde	84
4.3.2 Die Befriedigung der beiden Bedürfnisse nach Anerkennung und Selbstentfaltung in der Gemeinde	86
5. Fazit	88
Literaturverzeichnis	91
Abkürzungen	95
Anhang	96
Abstract	98

Vorwort

Ich möchte diese Stelle nutzen, um mich bei all jenen zu bedanken, die mich während des Studiums sowie beim Erstellen dieser Arbeit unterstützt haben.

Als erstes gilt mein Dank meinen Studienkollegen und -kolleginnen, die mich im Laufe des Studiums mit ihren Ansichten und ihrem Wissen bereichert haben. Ganz besonders seien jene hervorgehoben, die sich die Zeit genommen haben, mit mir bestimmte Problemstellungen, die im Laufe der Erstellung der Arbeit aufgekommen sind, lösungsorientiert zu reflektieren und die als Lektoren und Lektorinnen gedient haben.

Meiner Diplomarbeitsbetreuerin Univ. Prof. Dr. Polak Regina sei auch herzlich für ihre Bereitschaft, meine Arbeit zu betreuen, ihre Verfügbarkeit und ihre Impulse gedankt. Ich konnte noch einmal gehörig viel von Ihnen lernen.

Den größten Dank möchte ich meiner Familie aussprechen, für das Ermöglichen des Studiums und für die Unterstützung besonders in diesen letzten Jahren. Vielen, vielen Dank dafür!

Einleitung

Die Frage nach einem gelingenden friedlichen Zusammenleben aller auf dieser Erde macht die Mitte dieser wissenschaftlichen Arbeit aus. Sie versucht, mit ihrer Fragestellung einen kleinen Beitrag zur Verwirklichung dieses Ziels zu leisten, denn das Thema kann heute nicht als bedeutsam genug eingeschätzt werden. Viele Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen sprechen ihm mittlerweile sogar so große Relevanz zu, dass sie es als das zu lösende Kernproblem bzw. gleichzeitig als die zu verwirklichende Lösung für unsere Zeit ansehen¹. Denn das gute Zusammenleben für alle zu ermöglichen, bedeutet, die großen Gefahren, die diese Welt und alle auf ihr lebenden Menschen betreffen, wie etwa Gewalt, Krieg, Diskriminierung jeglicher Art, Armut und Klimawandel – um nur die wichtigsten zu nennen – abzuwenden.² Das Projekt des guten Zusammenlebens für alle geht jeden Menschen an und tangiert jeden Lebensbereich. Im Grunde wird nicht weniger versucht, als eine nachhaltige Transformation der Welt zu bewerkstelligen und Wirklichkeit werden zu lassen. Es braucht systemverändernde Maßnahmen in Politik, Wirtschaft, Ökologie und der persönlichen Lebensweise. Angesichts eines Wirtschaftssystems, das die hemmungslose Ausbeutung der endlichen Ressourcen unseres Planeten forciert und damit die Lebensgrundlage mehr und mehr zerstört, geht es nicht zuletzt darum, überhaupt das Überleben der Menschheit zu gewährleisten und auch neue Formen des Zusammenlebens mit der Natur zu finden. Der Forderung nach einem guten Zusammenleben für alle entspricht der im Grunde nicht neuen Erkenntnis, dass allen Menschen, egal welcher Hautfarbe, welchen Geschlechts oder Glaubens etc. grundsätzlich dieselbe Würde gebührt. Alle gehören zur einen Menschheitsfamilie und sind letztlich voneinander abhängig. Sie alle haben das Recht, ein Leben in Würde, Freiheit, Frieden und mit wirtschaftlich gesicherter Existenz zu leben – sprich das gute Leben zu haben. Das erste konvivialistische Manifest, das sich dem Voranbringen der Idee des guten Zusammenlebens für alle widmet, verfasst von mehrheitlich französischen Sozialwissenschaftlern und -wissenschaftlerinnen, haben tausende Menschen aus aller Welt unterschrieben.³ Darin steht: „Jeder Einzelne darf hoffen, dass ihm eine ebenso

¹ Vgl. Adloff F./Leggewie C. (Hg.); Das konvivialistische Manifest. Für eine neue Kunst des Zusammenlebens, Bielefeld: transkript Verlag 2014, S. 9.

² Ebd. S. 8-9.

³ lesconvivialistes.org: Liste der Unterzeichner, in: <http://convivialisme.org/archive/liste-signataires.html> [4367 Unterzeichner; Stand: 05.02.2021]

große Würde zuerkannt wird wie allen anderen Menschen und dass ihm hinreichende materielle Bedingungen zugänglich sind, um seine Auffassungen vom guten Leben, unter Berücksichtigung der Auffassungen anderer, zu verwirklichen [...].“⁴ Gutes Zusammenleben für alle bedeutet also vordringlich strukturell für alle das gute Leben auf diesem Planeten zu ermöglichen (was nicht automatisch bedeutet, übermäßigen Wohlstand zu generieren), aber genauso auch, sich über konkrete zwischenmenschliche Beziehungen Gedanken zu machen. Auch der Theologie ist ein gelingendes friedliches Zusammenleben aller ein zentrales Anliegen, das hier aus der Perspektive des Glaubens bedacht wird. Viele Theologen und Theologinnen erkennen heute vor allem im proklamierten Reich Gottes die biblische Vision vom guten Zusammenleben aller und entwickeln oder unterstützen eine entsprechende Reich Gottes Theologie. „Das Reich Gottes ist kein Reich der Individuen, sondern [...] Begründung und Beginn neuen Zusammenlebens. Eine neue Individualität, die nicht sofort eine neue Sozialität initiierte, ist biblisch undenkbar.“⁵ Das gute Zusammenleben aller in der Gegenwart und Gemeinschaft Gottes macht den Mittelpunkt dieser Reich-Gottes-Theologie aus. Man könnte sagen, beim Reich Gottes handelt es sich um ein biblisches Konzept des guten Zusammenlebens. Die vorliegende wissenschaftliche Arbeit möchte nun konkret fragen, was diese Reich-Gottes-Theologie von verschiedenen *zeitgenössischen* Konzepten des Zusammenlebens, also Konvivenz-Konzepten (lat. convivere = zusammenleben; genaue Begriffsklärung siehe unten) lernen kann, denn es haben sich schon viele Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen verschiedenster Disziplinen, wie der Soziologie, Anthropologie, Literaturwissenschaft u.v.m. Gedanken darüber gemacht, wie gutes Zusammenleben für alle aussehen könnte und Theoriezugänge, Konzepte und Modelle erarbeitet. Die Diplomarbeit fragt also danach, ob und wie die Reich-Gottes-Theologie von verschiedenen Konvivenz-Konzepten bereichert werden kann bzw. ob und wie das Reich Gottes durch diese Konvivenz- Konzepte noch ein Stück weiter in dieser Welt verwirklicht werden könnte. Am Ende dieser Einleitung sei gleich noch mit einem Blick in die Bibel gesagt, dass wir alle hoffen dürfen, dass ein gutes Zusammenleben auch schaff- und realisierbar ist:

⁴ Vgl. Adloff/Leggewie (Hg.), Das konvivialistische Manifest, S.63.

⁵ Kraus H.-J.; Reich Gottes, Reich der Freiheit. Grundriss Systematischer Theologie, Neunkirchen-Vluyn : Neunkirchner Verlag des Erziehungsvereins GmbH 1975, S. 20. (zitiert nach Polak R./Jäggle M.; Diversität und Convivenz. Miteinander Lebensräume gestalten – Miteinander Lernprozesse in Gang setzen, in: Schinkele Brigitte / Kuppe René / Schima Stefan u.a. (Hg.), Recht – Religion – Kultur. Festschrift für Richard Potz zum 70. Geburtstag, Wien 2014, S. S. 607.)

„Die Frage nach dem Zusammenleben verbindet sich aus der Perspektive des biblisch bezeugten Glaubens mit einer Zusage und einer Verheißung: Menschen können miteinander in Vielfalt und Verschiedenheit leben. Dem ethischen Gebot liegt eine Glaubenserfahrung zugrunde: Weil Gott die Menschen aus der Sklaverei sowie von der Angst vor dem Tod befreit und ihnen die Fähigkeit zum Zusammenleben geschenkt hat, können sie ethisch handeln. [...] Sie dürfen hoffen, dass das Zusammenleben eine reale, von Gott in Christus eröffnete Möglichkeit ist, die in allen Unterschieden die Einheit und Verbundenheit der Menschen untereinander und mit Gott (zB Gal 3,28; KJo 3, 10-11) erkennen lässt.“⁶

⁶ Polak R./Jäggel M.; Diversität und Convivenz. Miteinander Lebensräume gestalten – Miteinander Lernprozesse in Gang setzen, in: Schinkele Brigitte / Kuppe René / Schima Stefan u.a. (Hg.), Recht – Religion – Kultur. Festschrift für Richard Potz zum 70. Geburtstag, Wien 2014, S. 605-606.

1. Forschungsfrage, Methode und Begründung der in der Arbeit verwendeten Literatur

1.1 Die Forschungsfrage

Die konkrete Forschungsfrage lautet nun:

Was kann ein pastoraltheologisches Verständnis der Reich-Gottes-Theologie von zeitgenössischen interdisziplinären Konvivenz-Konzepten lernen?

Wie durch die Forschungsfrage ersichtlich wird, geht es in dieser Arbeit um ein pastoraltheologisches Verständnis der Reich-Gottes-Theologie im Gegensatz zu rein bibelwissenschaftlichen oder systematischen Ansätzen. Das Reich Gottes ist nach dem Verständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils schon in Kirche und Gemeinde anfanghaft angebrochen (LG 5). Damit die Kirche und Gemeinden mehr und mehr „Realsymbol“⁷ des Reiches Gottes werden können, womit sie gutes Zusammenleben aller fördern und wofür es eine entsprechende Praxis braucht, geht es mir in dieser Arbeit also vorwiegend um eine pastoraltheologische Perspektive, die die Reich-Gottes-Theologie bzw. deren Lernpotenziale aus den Konvivenz-Konzepten für die Praxis von Kirche und Gemeinde fruchtbar zu machen versucht.

Das Reich Gottes selbst ist immer schon Orientierungsgröße für die Pastoraltheologie als Disziplin. Von ihm her reflektiert die Pastoraltheologie die Praxis von Kirche und Gemeinden auf eine gute Zukunft hin. Hier wird auch die Relevanz der vorliegenden Arbeit für die Pastoraltheologie ersichtlich:

Die Pastoraltheologie ist „jenes Teilfach der Praktischen Theologie, das die gegenwärtige christlich-kirchliche Praxis auf der Ebene der einzelnen Biographie, der Gruppen und Gemeinden sowie der Kirche(n) in ihren kulturellen u. gesellschaftl. Kontexten auf Zukunft hin, d.h. im Verheißungshorizont der Herrschaft Gottes bedenkt.“⁸

Auch Urs Eigenmann sieht „das Reich Gottes als zentrale Bezugsgrösse einer Praktischen Theologie, die sich als Reich-Gottes-Theologie versteht, weil das Reich Gottes das zentrale Anliegen Jesu war und weil das Zweite Vatikanum die Sendung der Kirche wesentlich vom Reich Gottes her sieht.“⁹

⁷ Vgl. Polak/Jäggle, Diversität und Convivenz, S. 605.

⁸ Zeffass R.; Art. Pastoraltheologie, LThK 3, Bd. 7, 1998, 1446.

⁹ Eigenmann U.; Kirche in der Welt dieser Zeit: Praktische Theologie, (Hg. theologiekurse.ch), Zürich: Theologischer Verlag, 2011, S. 172. (= Studiengang Theologie, Band 10)

Eigenmann, dessen pastoraltheologische Reich-Gottes-Theologie in dieser Arbeit vorgestellt wird, definiert die Praktische Theologie also überhaupt als Reich-Gottes-Theologie.

Im Zuge der Arbeit soll nun gezeigt werden, dass Konvivenz-Konzepte tatsächlich etwas zur Reich-Gottes-Theologie beitragen können – nicht nur zu deren rein inhaltlich-systematischer Fülle, sondern zu deren Bemühen um eine konkrete christlich-kirchliche Praxis, die das gute Zusammenleben aller fördert und somit das Reich Gottes auf Erden ein Stück weit weiter verwirklicht.

1.2 Die Methode

Methodisch gehe ich mit folgenden Schritten vor:

- 1) Als ersten Schritt präsentiere ich das pastoraltheologische Verständnis von Reich Gottes nach Urs Eigenmann.
- 2) Danach werden verschiedene Konvivenz-Konzepte vorgestellt, beschrieben und kurz kritisch reflektiert. Der Zwischenschritt der Reflexion soll Rückfragen an die Konzepte und eine erweiterte Übersicht über das jeweilige Konzept bzw. über derartige Konzepte überhaupt erlauben.
- 3) In einem dritten Schritt benenne ich, davon abgeleitet, was die hier vorgestellte Reich-Gottes-Theologie konkret für die christlich-kirchliche Praxis lernen kann. Dafür untersuche ich die Konvivenz-Konzepte mit folgender Frage bzw. mit folgendem Kriterium: Was geht in den Konvivenz-Konzepten über die Motive, Elemente, Gedanken, Begriffe usw. der vorgestellten Reich-Gottes-Theologie hinaus? Damit ist gemeint, inwieweit deren Elemente, Motive, Gedanken, Begriffe usw. durch die Konvivenz-Konzepte erweitert, ergänzt oder kritisiert werden können.

Der Aufbau der vorliegenden Arbeit entspricht diesen methodischen Schritten: Im ersten Kapitel wird das pastoraltheologische Verständnis des Reiches Gottes von Urs Eigenmann beschrieben und im zweiten die drei Konvivenz-Konzepte. Das darauf folgende Kapitel stimmt mit dem dritten methodischen Punkt überein und analysiert die Konvivenz-Konzepte mit dem eben erwähnten Kriterium. Im letzten Kapitel werden schließlich theoretische Überlegungen angestellt, was die Reich-Gottes-Theologie daraus nun für die Pastoral und das kirchliche Handeln lernen kann.

1.3 Die Begründung der Verwendung von Urs Eigenmanns Reich-Gottes-Theologie für diese Arbeit

Der Tatsache, dass Eigenmanns Reich-Gottes-Theologie, die er 1998 erstmals systematisch verfasst hat, nach dem heutigen Standard des wissenschaftlichen Arbeitens bereits als veraltet gelten könnte, wird hier klar entgegengestellt, dass „alt“ nicht zwangsläufig immer gleich „veraltet“ bedeuten muss. Eigenmann hat seinen Ansatz im Laufe der Jahre immer wieder neu publiziert mit geringfügigen Ergänzungen (siehe Literaturverzeichnis) und setzt sich bis heute aktiv für seine Reich-Gottes-Theologie ein. Wie in dem ihm gewidmeten Kapitel ersichtlich wird, ist sein Ansatz immer noch aktuell, legitim theologisch argumentiert und relevant für Probleme der Gegenwart. Auch wenn der Ansatz, wie im Grunde jeder Ansatz bzw. wie die vorliegende Arbeit selbst auch zeigen möchte, über ein Verbesserungs- oder eher Lernpotenzial verfügt.

Unter anderem wird sein Ansatz hier auch deshalb verwendet, weil – zumindest während des Erstellungszeitraumes dieser Arbeit – die Literaturrecherche ergeben hat, dass noch keine neueren *pastoraltheologischen* Ansätze zum Reich Gottes publiziert worden sind. Bei der neueren Literatur bezüglich des Reiches Gottes, die während des Schreibprozesses an dieser Arbeit verfügbar ist, handelt es sich vor allem um bibelwissenschaftliche Literatur bzw. Literatur der systematischen Fächer, die dem Reich Gottes eine sozialpolitische Dimension für die Transformation der ganzen Welt in einen gerechteren, friedlicheren Ort für alle entweder abspricht oder zumindest die Rolle des Menschen, sich für das Reich Gottes einsetzen zu können, um es weiter zu verwirklichen, negiert (ihm also nur eine rein eschatologische Dimension zuspricht).

1.4 Die Begründung der Auswahl an Konvivenz-Konzepten

Ein kurzer Abschnitt ist nun auch noch den in dieser Arbeit verwendeten Konvivenz-Konzepten gewidmet. Diese sind:

- Das Konvivenz-Modell von Theo Sundermeier
- Die Konvivialität der Werkzeuge und Selbstbegrenzung von Ivan Illich
- Der Konvivialismus

Die Auswahl genau jener drei genannten Konzepte liegt in deren Unterschiedlichkeit begründet. Jedes von ihnen hat ein gutes Leben und Zusammenleben aller als Ziel, nimmt aber eine andere Perspektive ein oder identifiziert ein anderes (Haupt-)Problem und bietet somit eine andere Lösung an. Diese Tatsache erhöht die Wahrscheinlichkeit, dass Inhalte gefunden werden, die die Reich-Gottes-Theologie bereichern können. Natürlich gibt es darüber hinaus noch andere Konzepte, die eine andere Perspektive einbringen könnten, aber es wurden nur drei Konzepte ausgewählt, weil eine höhere Anzahl den Rahmen dieser Arbeit sprengen und eine qualitätsvolle Auseinandersetzung verunmöglichen würden.

2. Das pastoraltheologische Verständnis von Reich Gottes nach Urs Eigenmann

Als erster Schritt wird nun Urs Eigenmanns pastoraltheologisches Verständnis des Reiches Gottes ausführlich beschrieben, um an späterer Stelle, wie diese Arbeit zeigen möchte, von den Konvivenz-Konzepten bereichert werden zu können. Eigenmann selbst steht in der Tradition von Leonhard Ragaz und der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Ergänzt werden Eigenmanns Darlegungen immer wieder durch Beiträge anderer Theologen und Theologinnen wie z.B. von Claus Petersen, dem Begründer der Ökumenischen Initiative „Reich Gottes – jetzt!“ oder Paul Zulehner.

2.1 Der Begriff „Reich Gottes“

Der deutsche Begriff „Reich Gottes“ ist eine Übersetzung von „*basileia tou theou*“ aus dem Griechischen. Im Wort *basileia* schwingt laut exegetischer Untersuchung neben dem Wort „Reich“, in dem der Schwerpunkt eher auf der räumlichen Vorstellung liegt, auch das Wort „König“ mit. Was einen König ausmacht, ist dessen Macht und Recht zu herrschen; hier wird mehr die dynamisch konkrete Realisierung der Herrschaft Gottes betont. Eine adäquatere Wiedergabe, um den „König“-Akzent sichtbarer zu machen, wäre somit „Herrschaft Gottes“, „Königsherrschaft Gottes“ oder „Königreich Gottes“. Während viele Theologen und Theologinnen den „Königs“-Akzent betonen oder beide Akzente, Reich und König, als aufeinander angewiesen und konstitutiv zusammengehörig definieren¹⁰, ist für Eigenmann klar, dass dem „Reichs“-Akzent der Vorzug gegeben werden sollte. Dies argumentiert Eigenmann mit den Worten Max Secklers:

„Trotz des möglichen Mißbrauchs des Begriffs ‚Reich‘ sieht Seckler dessen Vorteil zurecht darin, dass er es erlaubt, den vom Heilsgeschehen zu prägenden Be-reich bis zu einem hohen Grad herrschaftsfrei zu denken, zum Beispiel als Reich der Wahrheit, der Freiheit, der Liebe, des Friedens ... Der Begriff ‚Reich‘ signalisiert, dass es sich um eine Wirklichkeit unter Menschen handelt, eine soziale Realität also, wie sie die großen Propheten Israels in ihren gesellschaftlichen Heilsutopien prophezeit haben, vor allem Deuteriojesaja, an den Jesus sich als Hermeneut des Reiches unmittelbar anschloß.“¹¹

¹⁰ Vgl. Vanoni G./Heininger B.; Das Reich Gottes. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments, Würzburg: Echter 2002, S.12. (Neue Echter Bibel - Themen IV)

¹¹ Seckler M.; Das eEich-Gottes-Motiv in den Anfängen der Katholischen Tübinger Schule (J.S. Drei und J.B. Hirscher). Zugleich ein Beitrag zur Theorie des Christentums, in: Theologische Quartalsschrift 168 (1988) 257-288. (zitiert nach: Eigenmann U.; Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde. Die andere Vision vom Leben, Luzern: Edition Exodus 1998, S.22.)

Die Übersetzung „Reich Gottes“ wird also bevorzugt, weil es sich um einen Be-reich handelt, in den man eintreten, zugehörig sein kann, und weil der Begriff „Reich Gottes“ der „befreiend-heilend alle Lebensbereiche umfassenden inhaltlichen Fülle und komplexen Struktur des basileia tou theou besser entspricht als der Begriff ‚Herrschaft‘.“¹²

Neben „basileia tou theou“ lassen sich noch zwei weitere griechische Termini im Neuen Testament finden, die jedoch keine neue Schwerpunktsetzung eröffnen, sondern allem Anschein nach die Nennung des Gottesnamens umgehen wollen: „basileia tou ouranon“ (Königreich der Himmel) und „basileia tou patros“ (Königreich des Vaters). Mit Blick auf die Verwendung im Deutschen ist zu beachten, dass der Begriff „Reich“ vor allem nach dem Terror des totalitären nationalsozialistischen Regimes („das Dritte Reich“) nicht unproblematisch ist. Eigenmann selbst setzt sich mit diesem Einwand nicht auseinander.

2.2 Das Reich Gottes als zentrale Botschaft Jesu

In der Forschung herrscht heute Konsens darüber, dass die Verkündigung des Reiches Gottes das Hauptanliegen von Jesus von Nazareth ist. Im Neuen Testament (162-mal) findet sich der Begriff vor allem in den synoptischen Evangelien (121-mal). Jesus hat sich Zeit seines Wirkens und Sterbens für das Reich Gottes verwandt:

„Nachdem Johannes ausgeliefert worden war, ging Jesus nach Galiläa; er verkündete das Evangelium Gottes und sprach: Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,14f)

„Von da an begann Jesus zu verkünden: Kehrt um! Denn das Himmelreich ist nahe.“ (Mt 4,17)

„Er zog in ganz Galiläa umher, lehrte in den Synagogen, verkündete das Evangelium vom Reich und heilte im Volk alle Krankheiten und Leiden.“ (Mt 4,23)

„Ich muss auch den anderen Städten das Evangelium vom Reich Gottes verkünden; denn dazu bin ich gesandt worden.“ (Lk 4,43)

„Als die Stunde gekommen war, legte er sich mit den Aposteln zu Tisch. Und er sagte zu ihnen: Mit großer Sehnsucht habe ich danach verlangt, vor meinem Leiden dieses Paschamahl mit euch zu essen. Denn ich sage euch: Ich werde es nicht mehr essen, bis es seine Erfüllung findet im Reich Gottes. Und er nahm einen Kelch, sprach das Dankgebet und sagte: Nehmt

¹² Eigenmann U.; Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde. Die andere Vision vom Leben, Luzern: Edition Exodus 1998, S. 23.

diesen und teilt ihn untereinander! Denn ich sage euch: Von nun an werde ich nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken, bis das Reich Gottes kommt.“ (Lk 22,14-18)¹³

Die Theologie und die Kirche, so Eigenmann, *muss* sich daher an Jesu Botschaft des angebrochenen Reiches Gottes orientieren.¹⁴

Auch im Alten Testament hat es eine wesentliche Bedeutung, doch nicht auf dieselbe Art und Weise. Schon darin und im Judentum überhaupt taucht Gott als König und Herrscher über diese Welt auf; als ein Herrscher, der einen ethischen Anspruch an sein Volk stellt, dessen Herrschaft in Zukunft vollends erfüllt wird, wobei alles Leid und alle Ungerechtigkeit auf der Welt weggenommen werden. Dieser Glaube findet sich im historischen Umfeld Jesu und ist somit Bedingung der Möglichkeit für Jesu eigene Verkündigung des Reiches Gottes. Der Exeget des Alten Testaments Gottfried Vanoni konstatiert hier die Gemeinsamkeit von Altem und Neuem Testament darin, dass Jesus diesen jüdischen Glauben teilte.¹⁵

Obwohl das Reich Gottes die zentrale Botschaft von Jesus von Nazareth ist, führte es theologiegeschichtlich gesehen größtenteils ein Dasein am Rande. Das spiegelt sich auch heute noch in akademischen Publikationen zur Theologie des Neuen Testaments oder Hochschulvorlesungen an (zumindest europäischen) Universitäten, in denen das Reich Gottes fast immer ein Thema unter vielen anderen ist, wider. Nicht einmal in der Liturgie wird dem Reich-Gottes-Motiv eine herausragende Stellung zugestanden:

„Es wundert doch sehr, schaut man wachen Blicks in die sakramentenpastorale Wirklichkeit [...] wie wenig die Vorbereitung auf die Feier von Sakramenten, wie wenig aber auch die Feiern selbst inhaltlich konturiert sind; erst recht ist das weitgehende Fehlen eines Reich-Gottes-Bezugs auffällig. Eine inhaltliche Fundierung in einer Reich-Gottes-Perspektive fehlt zumeist; [...]. Auch angesichts des biblischen Befundes muss dies irritieren. Schließlich stellt die Verkündigung des Reiches Gottes, die entscheidende, zentrale Aussage der Botschaft Jesu insgesamt dar.“¹⁶

¹³ Eine komplette Synopse der Bibelstellen in denen Jesus das Reich Gottes verkündet oder praktisch umsetzt findet sich bei: Eigenmann, Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, S. 205-215.

¹⁴ Vgl. Eigenmann, Kirche in der Welt dieser Zeit, S. 78.

¹⁵ Vgl. Vanoni/Heininger, Das Reich Gottes, S.121. Und vgl. auch Dormeyer D.; Einführung in die Theologie des Neuen Testaments, Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 2010, S. 293.

¹⁶ Kroth J.; Dein Reich komme. Studien zu einer politischen Theologie sakramentaler Theorie und Praxis, Würzburg: Echter Verlag 2018, S. 11-12. Auch andere Theologen äußern sich ähnlich über die Rezeption der Reich-Gottes-Theologie; nicht nur in der Liturgie, sondern in der Theologie und ihrer Geschichte überhaupt. Dazu gehören zum Beispiel Max Seckler, Eberhardt Jüngel und Benedict T. Viviano OP. Eine besondere Stellung nimmt hier natürlich die lateinamerikanische Befreiungstheologie ein, der es zu verdanken ist, dass das Reich Gottes überhaupt wieder etwas aus seinem Rand-Dasein geholt wurde.

Exkurs: Kontroverse in der Forschung um das rechte Verständnis des Reiches Gottes

Der Konsens in der Forschung erstreckt sich nur über die Annahme, dass Jesu Hauptanliegen die Verkündigung des Reiches Gottes ist. Darüber hinaus ist zu diesem Thema und den Fragen, die es aufwirft, keine breite Einigkeit mehr unter Theologen und Theologinnen egal welcher Fachrichtung zu finden. Die beiden zeitgenössischen Exegeten des Neuen Testaments Bernhard Heininger und Volker Gäckle dienen dafür als anschauliches Beispiel. Während Heininger nach breiter exegetischer Untersuchung frühjüdischer Literatur und der Aussagen (des historischen) Jesus über das Reich Gottes in den Evangelien zu dem Ergebnis kommt, dass Jesu Aussagen vor allem den Gegenwartsbezug des Reiches Gottes betonen und sich nur wenige eschatologische Aussagen über das Reich Gottes finden lassen¹⁷, kommt Gäckle genau zum umgekehrten Schluss. Auch er untersucht das frühjüdische Schrifttum und jene Stellen in den Evangelien, in denen sich Jesus zum Reich Gottes (ohne die Einschränkung, nur die Aussagen des als historisch geltenden Jesus zu verwenden) äußert. Dabei stellt er fest, dass das Reich Gottes vor allem als noch ausstehende zukünftige Größe zu verstehen ist, die Gott zu seiner Zeit herbeiführen wird. Schon präsent ist das Reich Gottes nur als Heilsgabe (= das ewige Leben) im Glaubenden selbst.¹⁸

Im Laufe der Geschichte hat es darüber hinaus viele verschiedene Reich-Gottes-Theologien gegeben. Als Beispiel wie auch der historische Kontext Einfluss auf die Reich-Gottes-Theologie nahm und nimmt eignen sich die jeweiligen Ansätze von Albrecht Ritschl und Karl Barth.¹⁹ Für Ritschl konnte das Reich Gottes jetzt schon durch den eigenen menschlichen Einsatz schrittweise auf der Erde verwirklicht werden. Die christlichen Gemeinden würden

¹⁷ Vgl. Vanoni/Heininger, *Das Reich Gottes*, S. 94f.

¹⁸ Vgl. Gäckle V.; *Das Reich Gottes im Neuen Testament. Auslegungen-Anfragen-Alternativen*, (Hg. Jörg Frey, Friedhelm Hartenstein, Bernd Janowski,...), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2018, (= BThSt 176), S. 131-132. Und vgl. dazu auch den Artikel von Gerber C.; *Das Geheimnis des „Reiches Gottes“*. Was trägt die Bibel aus (sic!) zur Frage nach „Reich Gottes und Weltgestaltung“?, in: Link-Wieczorek U. (Hg.): *Reich Gottes und Weltgestaltung. Überlegungen für eine Theologie im 21. Jahrhundert*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie 2013.

¹⁹ Vgl. Weisse W.; *Reich Gottes. Hoffnung gegen Hoffnungslosigkeit*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1997 (Bensheimer Hefte; H 83: Ökumenische Studienhefte; H.6), S. 40f.45f.

durch eine auf Kant basierende Ethik das Reich Gottes regelrecht als „Produkt“²⁰ herstellen können. Der Schwerpunkt in diesem Ansatz liegt klar auf dem menschlichen Beitrag zum Aufbau des Reiches Gottes schon in dieser Zeit und Welt, wobei eine letztendliche Vollendung durch Gott trotzdem immer noch angenommen worden ist. Im Jahr 1914 brach jedoch der Erste Weltkrieg aus und enttäuschte jegliche Erwartung, die mit diesem Ansatz einherging, an eine durch Menschen vorangetriebene bessere Welt, an das Reich Gottes auf Erden. Karl Barth formulierte infolge der Ernüchterung durch die Kriegserlebnisse das Reich Gottes als ein eschatologisches, also erst in Zukunft erfülltes und ausschließlich von Gott her kommendes Geschehen. „Wo das Reich Gottes im ‚organischen Wachsen‘ oder ehrlicher, aber noch anmaßender gesagt: im ‚Bau‘ gesehen wird, da ist’s nicht das Reich Gottes, sondern der Turm zu Babel.“²¹

Die wichtigsten Fragen, die in der Auseinandersetzung um das Reich Gottes behandelt werden, sind hier zur Veranschaulichung der Kontroverse kurz angeführt: Ist es eine noch ausstehende, eschatologische Größe, die nur durch Gott herbeigeführt werden kann? Bricht das Reich Gottes entsprechend jüdisch-apokalyptischen Glaubens plötzlich und unerwartet über uns herein? Oder ist das Reich Gottes auch jetzt schon mitten unter uns und können Menschen etwas dazu beitragen? Wenn dem so ist, wie kann das aussehen? Darf die Reich-Gottes-Theologie sich kritisch zu Politik, Gesellschaft und Wirtschaft äußern? Darf das Reich Gottes als Realsymbol für den menschlichen Einsatz zur Gestaltung einer gerechteren Welt für alle verwendet werden? Ist das Reich Gottes universal? Oder ist es eher partikulär, wie zum Beispiel als vorrangige Option für die Armen, zu verstehen? All diese Fragen machen sichtbar, wie unterschiedlich der Reich-Gottes-Begriff verstanden wurde und wird und wie viele unterschiedliche Konzepte und Theologien es dazu gibt. Die Debatte um das rechte Verständnis reicht bis in unsere Zeit und die Idee des Reiches Gottes wird wohl noch weiterhin umstritten bleiben. Die vorliegende Arbeit positioniert sich in dieser Debatte jedoch klar, wie die nun folgende Beschreibung des pastoraltheologischen Verständnisses des Reiches Gottes von Eigenmann zeigen wird.

²⁰ Ritschl A.; Unterricht in der christlichen Religion, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn 1966, S. 13. [Nachdr. der 1. Auflage 1875] (zitiert nach Weisse W.; Reich Gottes. Hoffnung gegen Hoffnungslosigkeit, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1997, S. 45-46 (Bensheimer Hefte; H 83: Ökumenische Studienhefte; H.6))

²¹ Barth K.; Der Römerbrief, 2. Abdruck der 2. Auflage München 1923, S.417. (zitiert nach Weisse W.; Reich Gottes. Hoffnung gegen Hoffnungslosigkeit, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1997, S. 45-46 (Bensheimer Hefte; H 83: Ökumenische Studienhefte; H.6))

2.3 Die Vorrangstellung des Reiches Gottes in Theologie und Kirche

Laut Eigenmann soll der Reich-Gottes-Theologie eine vorrangige Stellung in der Theologie und Kirche zukommen. Als erstes Argument ist dafür natürlich die Tatsache anzuführen, dass das Reich Gottes die zentrale Botschaft Jesu war, wie das Neue Testament bezeugt.²² Mit den Worten Jon Sobrinos, eines bekannten lateinamerikanischen Befreiungstheologen, argumentiert Eigenmann darüber hinaus in dreifacher Weise für die Vorrangstellung des Reiches Gottes: Die Reich-Gottes-Theologie ist – mehr noch als der Auferstehungsglaube – in der Lage aufzuzeigen, wie man leben soll, wie man sein einziges Leben auf dieser Welt und in dieser Zeit gestalten soll. Der Auferstehungsglaube ist und bleibt das Herzstück des Glaubens; es geht nicht darum, die beiden wichtigsten Theologien gegeneinander auszuspielen, sondern zu erkennen, wie sie einander zugeordnet sind. Die Auferstehung verheißt uns „absolute Fülle und Heil, somit absolute Befreiung, die Befreiung vom Tod; radikale Hoffnung, die, jenseits des Todes und gegen ihn, die Ultimität und Universalität, die Letztheit und Allumfassendheit der Offenbarung fordert und freisetzt.“²³ „Sie kann die Endutopie kraftvoll aufzeigen, aber sie kann nicht ebenso deutlich machen, wie man schon jetzt leben und auf diese Utopie zugehen soll.“²⁴ Der Auferstehungsglaube muss daher eingebettet in der Reich-Gottes-Theologie verstanden werden.

Zudem macht Jesus durch die Verkündigung des Reiches Gottes klar, dass es Gott schon um diese Welt geht. Er möchte den oft eingeführten „Dualismus zwischen dem irdischen Reich und dem himmlischen Gott“²⁵ auflösen. Sich einzusetzen für ein Leben in Fülle und Gerechtigkeit für alle – also für das Reich Gottes – ist daher nicht weniger heilig, als sich in den geweihten Dienst Gottes zu stellen. Die Reich-Gottes-Theologie kann dies kraftvoll demonstrieren.

Als letzte Begründung führt Sobrino das Massenleiden eines Großteils der Menschheit auf diesem Planeten an. Keine andere Theologie eignet sich so sehr, diese Zustände, von der unsere Zeit betroffen ist, zum Besseren zu wenden.²⁶

²² Vgl. Eigenmann, Kirche in der Welt dieser Zeit, S. 78.

²³ Sobrino J.; Die zentrale Stellung des Reiches Gottes in der Theologie der Befreiung, in: Ellacuría, I./Sobrino, J. (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung* (Bd. I), Luzern 1995, S. 461-504. (zitiert nach: Eigenmann U.; *Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde. Die andere Vision vom Leben*, Luzern: Edition Exodus 1998, S. 29.

²⁴ Vgl. ebd., S.29.

²⁵ Ebd., S.30.

²⁶ Vgl. Eigenmann, *Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit*, S. 30.

2.4 Hermeneutik und methodisches Instrumentarium

2.4.1 Prinzipielle Überlegungen zur Hermeneutik des Reiches Gottes

Wie es grundsätzlich für den Umgang mit der Hl. Schrift und ganz besonders für die Reich-Gottes-Stellen gilt, müssen an dieser Stelle kurz hermeneutische Überlegungen angebracht werden, um zwei grundsätzlichen Gefährdungen zu vermeiden: Einerseits die fundamentalistische Übernahme der biblischen Stellen 1:1 auf heutige Situationen und andererseits der Missbrauch des Reiches Gottes zur Rechtfertigung privater, kirchlich-seelsorgerlicher oder gesellschaftspolitischer Agenden. Eigenmann verwendet dafür das von Clodovis Boff formulierte „alternative‘ Modell der Korrespondenz der Relationen“. In diesem Modell decken sich die heutigen Verhältnisse und die Hl. Schrift nicht einfach. Die Hl. Schrift hat ein geschichtliches Umfeld, in das sie eingebettet ist, genauso wie unsere heutige Praxis von ihrem heutigen Umfeld umgeben ist. Es geht nun um eine Korrespondenz dieser Relationen:

„Für das Reich Gottes heißt dies, dass sein heutiges Verständnis und eine entsprechende Praxis in Analogie zu dem zu entwickeln bzw. zu realisieren wären, wie die biblischen Texte die Reich-Gottes-Verkündigung und -Praxis Jesu bezogen auf die damalige Gesellschaftsformation Palästinas bezeugen. Der Inhalt des Reiches Gottes steht also nicht als immer derselbe ein für allemal und abschließend fest.“²⁷

Dies bedeutet auch, dass Probleme der heutigen Zeit wie z.B. der Klimawandel, der damals zur Zeit Jesu noch kein Thema war, dennoch „in kreativer Weiterführung der heilend-befreienden Grundanliegen des Reiches Gottes“²⁸ bedacht werden können. Genauso gilt das auch für Inhalte und das Lernpotential aus den drei in dieser Arbeit vorgestellten Konvivenz-Konzepten, die Eigenmanns Reich-Gottes-Theologie pastoraltheologischen Verständnisses bereichern können. Auch sie müssen mit dem heilend-befreienden Grundanliegen des Reiches Gottes in Einklang stehen.

²⁷ Ebd., S. 32.

²⁸ Ebd., S. 32.

2.4.2 Methodisches Instrumentarium und erster Ansatzpunkt der inhaltlichen Aspekte des Reiches Gottes

„Die Bestimmung der inhaltlichen Fülle des Reiches Gottes wird von der Frage geleitet, welche Sicht des Lebens nach dem Zeugnis der synoptischen Evangelien mit dem Reich Gottes verbunden ist. Kategorialer Rahmen für die Charakterisierung des Lebens sind jene drei Grundprobleme, die jede Gesellschaft lösen muß, um bestehen zu können. Es sind dies zum einen die Sicherung des physischen Lebens und Überlebens, zum andern die Regelung des gesellschaftlichen Zusammenlebens und zum dritten die Beantwortung der Frage nach einem sinnvollen Leben. Diese drei Probleme stellen sich durch alle Zeiten hindurch allen Gesellschaften. [...] Diese drei Instanzen können weder aufeinander zurückgeführt noch voneinander getrennt werden, sondern sind vielfältig miteinander verknüpft und bilden ein komplex strukturiertes Ganzes. Entscheidend kommt es darauf an, wie die Grundprobleme gelöst werden.“²⁹

Das methodische Instrumentarium besteht also aus der Trias von „Ökonomie“, „Politik“ und „Kultur/Religion/Ideologie“³⁰, wobei Ideologie hier das in einer Gesellschaft vorherrschende, handlungsbestimmende Denksystem meint. Da sich diese drei Probleme allen Gesellschaften stellen, kann auch die Reich-Gottes-Botschaft Jesu darauf hin untersucht werden, wie sie diese Probleme für ihre eigene Gesellschaft in Palästina bewältigen möchte.

Den ersten Ansatzpunkt für die inhaltlichen Aspekte des Reiches Gottes machen nun die Mahlgleichnisse aus, denn in ihnen ist die Trias der Ökonomie, Politik und Kultur/Religion/Ideologie bereits vorhanden und vorab beantwortet.

2.5 Inhaltliche Aspekte des Reiches Gottes

Basierend auf den biblischen Textstellen zum Reich Gottes in den Synoptikern und der bezeugten Praxis Jesu formuliert Eigenmann nun mit Hilfe des eben beschriebenen Instrumentariums vier inhaltliche Aspekte des Reiches Gottes.³¹

2.5.1 Das Reich Gottes als „Fest offener Tischgemeinschaft“³²

In den Festmahlgleichnissen Jesu ist am prägnantesten und anschaulichsten beschrieben, was das Reich Gottes im Kern ausmacht. Das Reich Gottes wird metaphorisch als ein geselliges Fest beschrieben, zu dem ausnahmslos jede Person eingeladen ist, ganz egal welcher

²⁹ Ebd., S. 34.

³⁰ Ebd., S. 34.

³¹ Ebd., S. 33.

³² Ebd. S. 37.

Herkunft, sozialer Stellung, Geschlechts usw. sie ist. Alle Schranken und Differenzen, die Gesellschaften ansonsten aufspalten, sind aufgehoben; alle Menschen sind gleich und alle feiern miteinander und in der Gegenwart Gottes ein fröhliches Fest. Für das Wohlergehen aller auf dem Fest ist gesorgt, keiner muss hungern, alle haben einen Platz an der Tafel des Herrn. Es ist eine Feier des Lebens, in der das Reich Gottes schon symbolisch gegenwärtig ist.³³ Hier wird deutlich, warum das Reich Gottes als biblische Vision des gelingenden Zusammenlebens gedeutet wird.

2.5.2 Der ökonomische Aspekt

Im Reich Gottes herrscht eine Ökonomie, die es für ausnahmslos allen Menschen möglich macht, das gute Leben zu haben. Niemand soll sich um materielles Überleben Sorgen machen müssen. Die Existenz eines jeden einzelnen Menschen muss gesichert sein. Dies steht im krassen Gegensatz zu einer Ökonomie, in der jeder nur auf das eigene Wohlergehen oder auf das der eigenen Gruppe und die Steigerung des eigenen Reichtums bedacht ist. Im Reich Gottes wird anerkannt, dass wir alle grundsätzlich gleich sind (ohne die Individualität des Einzelnen zu negieren). Diese Gleichheit muss sich im ökonomischen auch – zumindest innerhalb eines gewissen Spektrums – widerspiegeln. Auch haben wir alle die gleichen Grundbedürfnisse, die gestillt und befriedigt werden müssen, worauf wiederum alle das gleiche Recht haben. Es steht somit nicht die Leistung im Vordergrund, sondern die Bedürftigkeit der Menschen. Solche Menschen, die aus irgendeinem Grund nicht für sich selber sorgen können, werden von anderen mitversorgt. Dem Reich Gottes gemäß ist es auch, jemanden von der Rückzahlung von Schulden freizustellen.³⁴

„Armut“ wird im Reich Gottes als ein „*Soviel du brauchst*“ verstanden. Darin inkludiert ist ein „*Genug-für-alle*“³⁵ und ein „*Nicht-mehr-als-Genug*“³⁶, denn auch die Frugalität des Lebensstiles entspricht dem Reich Gottes. Eigenmann stellt in diesem Kontext analog zur biblischen Reich Gottes Überlieferung fest, dass das Reich Gottes den Armen im Grunde unter Ausschluss der Reichen versprochen ist. Den Reichen wäre es fast unmöglich, in das

³³ Vgl. ebd. S.37-41

³⁴ Vgl. ebd. S. 41-55.

³⁵ Petersen C.; WeltReligion. Von der paulinisch-lutherischen Kreuzestheologie zur Botschaft Jesu von der Gegenwart des Reiches Gottes. Von den Strukturen der Gewalt zu einer Kultur des Friedens, Hamburg: tredition Verlag 2016, S. 174.

³⁶ Ebd. S. 175.

Reich Gottes zu gelangen. Vor allem angesichts der Tatsache, dass all ihr Reichtum der Verelendung und Armut vieler gegenübersteht, haben sie keinen Zugang zum Reich Gottes.³⁷ Petersens Ansicht könnte nun zu Eigenmanns Feststellung komplementär zu verstehen sein: Die Reichen sollen weder verurteilt noch ausgestoßen werden, sondern vielmehr von ihrem Vermögen „kuriert“ werden.³⁸ Eine Reduzierung des maßlosen Reichtums hin zu mehr Einfachheit wird hier als heilsam verstanden. Es geht nicht um den Erhalt des Reichtums der Reichen, sondern um deren Gesundheit und Wohlergehen als Menschen. In diesem Ansatz kann eine Haltung des Entgegenkommens den Reichen gegenüber erkannt werden, denn auch diesen Menschen kommt grundsätzlich das gute Leben zu. Es gibt darüber hinaus „keine erwiesene Korrelation zwischen monetärem oder materiellem Reichtum einerseits und Glück oder Wohlergehen andererseits.“³⁹

2.5.3 Der politische Aspekt

Im Reich Gottes wird niemand marginalisiert, verstoßen oder in sonst einer Weise benachteiligt, eine einzelne Person oder Gruppe aber auch nicht bevorzugt. Zur Zeit Jesu erlitten dieses Schicksal vor allem die Sünder und Sünderinnen, die Prostituierten, die Zöllner oder die Frauen und Kinder auf die eine oder andere Weise. Auch heute betrifft es diese und zusätzlich viele andere Zugehörigkeiten. Menschen werden wegen ihrer Hautfarbe, Herkunft, ihres Glaubens oder Nicht-Glaubens, ihrer sexuellen Orientierung u.v.m. geächtet und übervorteilt „Dem Reich Gottes [jedoch, VK] entspricht eine offen-egalitär-integrierende politische Ordnung, wogegen unterdrückerisch-diskriminierend-ausgrenzende Verhältnisse unvereinbar mit dem Reich Gottes sind.“⁴⁰ Im Reich Gottes steht kein Mensch über dem anderen. Es kommt ohne hierarchische Machtstrukturen aus, indem alle in Geschwisterlichkeit miteinander zusammenleben. Dieser Zustand liegt im Interesse Gottes, seine Herrschaft im Reich Gottes wiederum möchte ihn auch gewährleisten.⁴¹ Das Ideal der Herrschaftsfreiheit entstammt wohl aus konkreten negativen Erfahrungen, die Menschen unter den oft grausamen Regierungen anderer gemacht haben. Auch gebührt allen die gleiche

³⁷ Vgl. Eigenmann, Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, S.43.

³⁸ Vgl. Petersen, WeltReligion, S. 163-164.

³⁹ Die konvivialistische Internationale; Das zweite konvivialistische Manifest. Für eine post-neoliberale Welt, Bielefeld: transkript Verlag 2020, S. 55. Und vgl. dazu auch Petersen, WeltReligion, S. 164.

⁴⁰ Eigenmann, Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, S.94.

⁴¹ Vgl. Polak/Jäggle, Diversität und Convivenz, S. 607.

Anerkennung oder umgekehrt: alle sind „gesellschaftliche Niemande“.⁴² Die Gleichheit aller muss sich also auch sozial, formal-rechtlich und politisch widerspiegeln.⁴³ Ungerechter Umgang miteinander auf egal welcher Ebene, ob ökonomisch oder sozial oder politisch fördert Gewalt.⁴⁴ Dem gegenüber entsteht Frieden, wenn Gerechtigkeit im Sinne dieser Gleichheit umgesetzt wird. Es ist ein Grundbedürfnis alles Lebendigen, ohne Verletzungen durch das Leben zu gehen, keine Gewalt durch andere zu erfahren. Das Reich Gottes zeichnet sich somit durch Gewaltlosigkeit⁴⁵ und weiter durch Gewährung von Vergebung aus.⁴⁶

2.5.4 Der religiöse Aspekt

Diesem Aspekt geht es um eine Wandlung der Menschen hin zu Gott, der das gute Leben für alle möchte, und seinem Reich. Er möchte den Menschen zu einem befriedigenden, erfüllten Leben verhelfen. Orientieren sollen sich die Menschen dabei an den Kindern bzw. geht es auch hier darum, dass der Mensch das Reich Gottes lebt und in seinen Taten widerspiegeln lässt. Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe steht somit im Zentrum des religiösen Aspektes. Der Glaube an Gott selbst ist keine Bedingung bzw. ein anderer Glaube als der Christliche kein Hindernis, um eingelassen zu werden. Jesus praktiziert oft die Austreibung von Dämonen, was als eine positiv-befreiende Metamorphose von einzelnen, aber auch von gesellschaftlichen Strukturen verstanden werden kann. Das Reich Gottes stützt somit keine religiösen Ordnungen, die in irgendeiner Weise diskriminierend, ausgrenzend oder ausbeuterisch sind.⁴⁷ Auch sind Theologien wie die Erwählungstheologie,⁴⁸ die eine Gruppe von Menschen über andere stellt, oder die Rechtfertigungstheologie in dem Sinne, dass sich die Reichen und Mächtigen – da sie sich schon durch Gott erlöst wähnen – ihrer Verantwortung entziehen, das gute Leben für alle zu fördern,⁴⁹ nicht mit dem Reich Gottes vereinbar. Und zu diesem Aspekt gehört letztlich auch eine sinnstiftende Dimension, das Anliegen der Menschen zu ermöglichen, sinnerfüllt zu leben und zu arbeiten.

⁴² Eigenmann, Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, S.94.

⁴³ Petersen, WeltReligion, S.156 (siehe Fußnote).

⁴⁴ Vgl. ebd. S. 158.

⁴⁵ Vgl. ebd. S. 173.

⁴⁶ Vgl. Eigenmann U.; Von der Christenheit zum Reich Gottes. Beiträge zur Unterscheidung von prophetisch-messianischem Christentum und imperial-kolonisierender Christenheit, Luzern: Edition Exodus 2014, S. 308.

⁴⁷ Eigenmann, Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, S. 72-84.

⁴⁸ Petersen, WeltReligion, S. 169-170.

⁴⁹ Eigenmann, Von der Christenheit zum Reich Gottes, S. 277-278.

2.5.5 Ein zusätzlicher Aspekt: die Ökologie

Ergänzend zu den vier inhaltlichen Aspekten, die Eigenmann für das Reich Gottes formuliert, ist im Sinne „kreativer Weiterführung der heilend-befreienden Grundanliegen des Reiches Gottes“⁵⁰ und entfernt angelehnt an Petersens Reich-Gottes-Theologie⁵¹ darüber hinaus noch der Bereich der *Ökologie* hinzuzufügen. Die gesamte natürliche Umwelt, ob Fauna, Flora, Land, Meere oder Atmosphäre, hat ebenso wie die Menschen einen Platz im Reich Gottes. Auch sie sollen das gute (artgerechte) Leben haben ohne Ausbeutung, Ausrottung und Quälerei, ohne Verschmutzung und Vergiftung. Alles steht in gegenseitiger Abhängigkeit und Verbundenheit.⁵² Letztendlich ist alles Leben, nicht nur das menschliche, auf dieser Welt kostbar.⁵³

2.6 Die vielschichtige Struktur des Reiches Gottes

Eigenmann spricht auch über die Struktur des Reiches Gottes. Das Reich Gottes ist einerseits Gabe Gottes, die uns andererseits auch als Aufgabe gegeben ist. Das Reich Gottes steht für ein Leben in Fülle und Gerechtigkeit für ausnahmslos alle Menschen auf der Welt. Es steht für die Verheißung, dass das auch schon in dieser Welt wirklich möglich ist. Simultan geht damit der Anspruch einher, diese Verhältnisse auch selbst zu schaffen und sich dafür einzusetzen.⁵⁴

Jesus proklamiert das Reich Gottes als schon hier und jetzt anwesend (Mk 1,15) und zählt sich selbst als zum Reich Gottes zugehörig; was nicht bedeutet, dass er sich damit ident setzt. Das Reich Gottes ist somit schon in dieser Welt erfahrbar und wahrnehmbar; z.B. durch das gemeinsame Feiern oder wo Heilung passiert. Eine letzte, in der Zukunft liegende Erfüllung durch Gott steht jedoch noch aus.⁵⁵

⁵⁰ Eigenmann, Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, S. 32.

⁵¹ Petersen stellt nicht nur die Relevanz und Wichtigkeit der Ökologie heraus, sondern er identifiziert in einem weitem Schritt die Welt auch mit dem Reich Gottes. So weit möchte diese hier vorliegende Arbeit nicht gehen, aber dennoch die Bedeutung der Ökologie für das Reich Gottes aufzeigen. Vgl. Petersen, WeltReligion, S. 148-150.

⁵² Vgl. ebd. 149.

⁵³ Vgl. ebd. 171.

⁵⁴ Vgl. Eigenmann, Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, S. 98-103.

⁵⁵ Vgl. ebd. S. 103-110.

Die Beziehung des Reiches Gottes zur Welt gestaltet sich demzufolge nun folgendermaßen: Einerseits ist es nicht *von* der Welt in dem Sinne, dass es bestehende Zustände nicht zu legitimieren sucht. Andererseits versteht es sich als *in* der Welt und *für* die Welt, denn als Reich Gottes will es die irdische Welt zu einem Ort machen, in dem alle Menschen das gute Leben und Zusammenleben haben.⁵⁶

Es ist „persönlich-existentiell“ und „politisch-strukturell“⁵⁷ sowie „symbolisch präsent“ und „praktisch bezeugt“.⁵⁸ Das verkündete Reich Gottes ruft alle zur Besserung ihres Verhaltens von Grund her auf. Aber es betrifft nicht nur die individuelle Ebene, denn gleichzeitig müssen sich die gesellschaftlich-politischen Zustände und Gegebenheiten verändern. Sündhafte, diskriminierende und letztlich Gewalt generierende Strukturen haben keinen Platz im Reich Gottes. Das Verhalten des und der Einzelnen, aber auch die gesellschaftlichen und politischen Strukturen sollen das gute Leben und Zusammenleben für alle ermöglichen und fördern.

In den Worten und Gleichnissen Jesu sind viele Metaphern und Symbole für das Reich Gottes zu finden. Die wichtigsten davon sind die bereits angesprochenen Mahlgleichnisse, aber auch das Reich Gottes an sich dient als Symbol. Jesus hat nicht nur den symbolischen Charakter des Reiches Gottes wahrgenommen und beschrieben, sondern er hat es gelebt und sein Verhalten danach ausgerichtet, es also praktisch bezeugt. Damit wird abermals deutlich, dass beide Dimensionen einander zugeordnet sind und einander bedingen bzw. ergänzen.

Auf ähnliche Weise drückt Wolfram Weisse die Struktur des Reiches Gottes aus:

„Das Symbol des Reiches Gottes ist umfassend genug, um verschiedene, z.T. als gegensätzlich angesehene Dimensionen von Hoffnung in sich aufnehmen zu können. Hoffnungen auf das Diesseits und Jenseits, Hoffnung auf die Gegenwart und auf das Ende, Hoffnungen auf die Kirche und auf die Welt, aktive und passive Hoffnung, innerlich-individuelle Hoffnung und äußerlich-soziale Hoffnung. Dem Begriff des Reiches Gottes eignet die Qualität, diese auseinanderstrebenden Perspektiven nicht gegeneinanderzusetzen oder gegeneinander auszuspielen, sondern zusammenzuhalten.“⁵⁹

2.7 Der eschatologische Vorbehalt und die „Reich-Gottes-Verträglichkeitsprüfung“⁶⁰

⁵⁶ Vgl. ebd. S. 110-112.

⁵⁷ Vgl. ebd. S. 112-114.

⁵⁸ Vgl. ebd. S. 114-115.

⁵⁹ Weisse, Reich Gottes, S. 13.

⁶⁰ Vgl. Eigenmann, Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, S. 158.

Das Reich Gottes ist zwar schon in der Welt angebrochen und hat den Anspruch, diese zum besseren Leben und Zusammenleben für alle zu verändern, lässt sich aber nicht mit einer utopisch-politischen Bewegung wie zum Beispiel dem Sozialismus gleichsetzen. Auch die heutige Reich-Gottes-Theologie selbst soll laut Eigenmann keine solche Bewegung werden, denn eine Identifikation würde bedeuten, dass diese Bewegung absolut gesetzt werden würde. Nichts auf der Welt darf jedoch angesichts der Tatsache, dass das Mensch-Sein nun einmal auch durch das Machen von Fehlern geprägt ist, absolut gesetzt werden. Der eschatologische Vorbehalt will daher klar machen, dass trotz allen menschlichen Einsatzes nur Gott die letzte Vollendung des Reiches Gottes bringen wird. Das Reich Gottes kann aber durchaus Kriterien für utopisch-politische Bewegungen oder zum Beispiel für die Kirche selbst liefern, an denen diese sich orientieren können oder vielmehr an denen diese sich messen lassen müssen. Sie müssen die sogenannte Reich-Gottes-Verträglichkeitsprüfung bestehen.⁶¹

Was den eschatologischen Vorbehalt weiters auszeichnet, wird mit einem Blick in die Geschichte der Reich-Gottes-Theologie deutlich. Es gab schon des Öfteren Phasen in der Christenheit von unrealistischen Hoffnungen auf eine schnelle, oft innerhalb einer Generation stattfindenden Veränderung der gesamten Welt im Sinne einer Transformierung der Zustände hin zum erfüllten Leben für alle. Solche Hoffnungen wurden und können nur enttäuscht werden, denn sie bedeuten eine ungeheure Überforderung der Menschen.⁶² „Soziales Denken, das sich auf dem Reich Gottes gründet oder es auch nur besonders betont, endet zwangsläufig im Utopismus. Wir haben diese Sache mit dem Reich Gottes schon einmal durch gemacht.“⁶³ Gleichzeitig muss der Mensch sich trotzdem für Reich Gottes gemäße Verhältnisse auf der Erde einsetzen: Der eschatologische Vorbehalt darf nicht als Ausrede dienen, sich nicht für das Reich Gottes auf Erden, also für ein gutes Leben und Zusammenleben aller zu bemühen.

2.8 „Der himmlische Kern im Irdischen“⁶⁴

⁶¹ Vgl. ebd., S. 139-145.158-164.

⁶² Vgl. Weisse, Reich Gottes, S. 138-143 und vgl. Günter T.; Reich Gottes. Geduld der Hoffnung nach dem Ende der großen Utopien, in: Link-Wieczorek U. (Hg.): Reich Gottes und Weltgestaltung. Überlegungen für eine Theologie im 21. Jahrhundert, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie 2013, S.18-21.

⁶³ Das Zitat stammt von Niebuhr R. Überliefert wurde es von Neuhaus R. J. in seiner Einleitung zu Pannenberg W., *Theology and the Kingdom of God*, Philadelphia: Westminster 1969, S. 32. (zitiert nach Viviano B.T., O.P.; *Das Reich Gottes in der Geschichte. Zwischen Befreiungsbotschaft und Machtlegitimation*, Regensburg 2014, S. 123. [engl.: *Kingdom of God in History* (Good News Studies 27) Wilmington, Delaware 1988. Für die deutsche Übersetzung wurde der Text überarbeitet und erweitert.]

⁶⁴ Vgl. Eigenmann, *Von der Christenheit zum Reich Gottes*, S. 257.

Eigenmann schließt sich Franz Hinkelammert an, wenn dieser das Reich Gottes als „himmlischen Kern im Irdischen“ bezeichnet. Damit meint Hinkelammert, dass Reichhaltigkeit, Reichtum, Üppigkeit und Überfluss nicht von einer rein zahlenmäßigen Vermehrung oder Anhäufung von Gütern herrührt, sondern durch solidarisches Teilen dieser mit allen anderen. Es geht also weniger um einen materiellen Wert, sondern um soziale Umgangsformen miteinander. Erst dadurch kommt es zur Fülle, welche dann von Jesus als das Reich Gottes erkannt wird. Diese Fülle ist der himmlische Kern im Irdischen, worin das Reich Gottes aufscheint. Es ist in der Welt, mehr noch: Es ist auf diese Weise die letzte Fülle und innerster Referenzpunkt von aller Existenz.

2.9 Zur konkreten Relation von Kirche und Reich Gottes

Für diese Fragestellung muss als erstes festgestellt werden, dass das Reich Gottes nicht mit der Kirche ident zu setzen ist, denn es gilt der ganzen Welt und allen Menschen. Es ist im Grunde unabhängig von jeglicher Religion und Kirche in seinem Grundanliegen.⁶⁵ Auch die im Laufe der Zeit von der Kirche verursachten Leiderfahrungen von Menschen lassen deutlich werden, dass die Kirche nicht Reich Gottes in dieser Welt sein kann.⁶⁶ Die Kirche selbst hat sich in der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche“, verfasst auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, mit dem Reich Gottes befasst und seine Beziehung zu ihm definiert:

„Das Geheimnis der heiligen Kirche wird in ihrer Gründung offenbar. Denn der Herr Jesus machte den Anfang seiner Kirche, indem er frohe Botschaft verkündigte, die Ankunft nämlich des Reiches Gottes, das von alters her in den Schriften verheißen war: "Erfüllt ist die Zeit, und genahet hat sich das Reich Gottes" (Mk 1,15; vgl. Mt 4,17). ... Als aber Jesus nach seinem für die Menschen erlittenen Kreuzestod auferstanden war, ist er als der Herr, der Gesalbte und als der zum Priester auf immerdar Bestellte erschienen (vgl. Apg 2,36; Hebr 5,6; 7,17-21) und hat den vom Vater verheißenen Geist auf die Jünger ausgegossen (vgl. Apg 2,33). Von daher empfängt die Kirche, die mit den Gaben ihres Stifters ausgestattet ist und seine Gebote der Liebe, der Demut und der Selbstverleugnung treulich hält, die Sendung, das Reich Christi und Gottes anzukündigen und in allen Völkern zu begründen. So stellt sie Keim und Anfang dieses Reiches auf Erden dar. Während sie allmählich wächst, streckt sie sich verlangend aus nach dem vollendeten Reich; mit allen Kräften hofft und sehnt sie sich danach, mit ihrem König in Herrlichkeit vereint zu werden.“⁶⁷ (LG 5)

„Seine Bestimmung [die des messianischen Volkes, V.K.] endlich ist das Reich Gottes, das von Gott selbst auf Erden grundgelegt wurde, das sich weiter entfalten muß, bis es am

⁶⁵ Ebd., S. 257.

⁶⁶ Vgl. Vanoni/Heininger, Das Reich Gottes, S. 126.

⁶⁷ „Lumen Gentium, Dogmatische Konstitution“, in: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html [05.02.2021]

Ende der Zeiten von ihm auch vollendet werde, wenn Christus, unser Leben (vgl. Kol 3,4), erscheinen wird und "die Schöpfung selbst von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes befreit wird" (Röm 8,21).⁶⁸ (LG 9)

Das Konzil identifiziert also das zentrale Anliegen Jesu, das Reich Gottes, als den Anfang der Kirche. Sie selbst ist wiederum „Keim“ und „Anfang“ des Reiches Gottes in der Welt. Ihr Auftrag ist es, das Reich Gottes zu verkünden und zu verbreiten bzw. sieht sie freudig seiner Vollendung durch Gott entgegen. Sie ist nicht mit dem Reich Gottes ident, aber trotzdem von ihm her zu denken:

„Weder sind Kirche und das Reich Gottes miteinander identisch, noch stehen sie einander beziehungslos gegenüber. Kirche und Reich Gottes müssen vielmehr als zugleich miteinander verbunden und voneinander geschieden gesehen werden. Insofern Kirche und Reich Gottes nicht identisch sind, heißt dies, daß die Kirche sich immer wieder vom Reich Gottes her kritisch in Frage stellen lassen, sich in seinem Geiste erneuern und sich in letzter Konsequenz auf dessen verheißene Vollendung hin abschaffen muß. Insofern die Kirche und Reich Gottes nicht voneinander getrennt werden dürfen, heißt dies, dass die Kirche nicht sich selbst das Maß ist, sondern daß sie sich am Reich Gottes orientieren und in dessen Dienst stehen muß.“⁶⁹

Die Hauptaufgabe der Kirche muss es also sein, der zentralen Botschaft Jesu, aus der sie selbst entsprungen ist und auf die sie immer verwiesen bleibt, vorzuleben und sich für deren Verwirklichung, also für ein gutes Leben und Zusammenleben für alle, konkret einzusetzen. Als eine solche Kirche kann sie als „Werkzeug und Zeichen des Reiches Gottes“⁷⁰ dienen. Das Reich Gottes muss zentraler Maßstab sein, von dem die Kirche her denkt, handelt und sich strukturiert. Im Mindesten aber darf ihre Gestalt dem Reich Gottes nicht widersprechen. Wie oben erwähnt muss auch die Kirche sich an einer Reich-Gottes-Verträglichkeitsprüfung orientieren und messen lassen.⁷¹

Paul Zulehner schreibt darüber hinaus in seinem Buch „Dein Reich komme. Eine praktische Lehre von der Kirche“ über die Lebensabschnitte von Institutionen und Gemeinschaften, womit die Kirche mitgemeint ist. Diese haben kongruent zu einem Menschenleben verschiedene Entwicklungsstufen: Ihr Leben spannt sich vom Auf-die-Welt-Kommen über die Jugend, das Erwachsenenalter und Alter bis schließlich zum Tod. Schaffen es

⁶⁸ Ebd., in: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html [05.02.2021]

⁶⁹ Eigenmann, Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, S. 166-167.

⁷⁰ Hoffmann M./Pschierer H.-U.; Reich Gottes im Werden. Modell einer auftragsorientierten Gemeindeentwicklung, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010, S.22.

⁷¹ Eigenmann, Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, S. 184-189.

Institutionen und Gemeinschaften nicht, spätestens auf der Entwicklungsstufe des Alters ihre Botschaft auf die Gegenwart hin zu überführen, werden sie langsam immer mehr an Bedeutung verlieren und am Ende sterben. Die Kirche hat ihren Anfang, wie eben erklärt, in der Reich Gottes Verkündigung Jesu. Es ist die „Geburtsvision“⁷² der Kirche, an der sie festhalten und sich auf ihrem Lebensweg immer wieder aufs Neue ausrichten muss. Diese ist es auch, die als Basis für neue Vorstellungen und Vorhaben dienen muss.⁷³

Eine Kirche, die sich wieder mehr an ihrer Geburtsvision ausrichtet bzw. die versucht ihre Geburtsvision in die Gegenwart hin zu überführen, muss sich nicht nur Gedanken darüber machen, welche Konsequenzen das für ihre Struktur hat, sondern muss auch Platz und Ausdruck dafür in ihrer Liturgie und Spiritualität finden, da sich auch darin die zentrale Botschaft Jesu widerspiegeln sollte.⁷⁴

⁷² Zulehner P./Neuer P.; Dein Reich komme. Eine praktische Lehre von der Kirche, Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag 2013, S.167.

⁷³ Vgl. ebd. S. 164-182.

⁷⁴ Vgl. Eigenmann, Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, S. 171-177.190-204.

3. Die Konvivenz-Konzepte

Nach der ausführlichen Beschreibung des pastoraltheologischen Verständnisses von Reich Gottes nach Urs Eigenmann, werden nun die drei Konvivenz-Konzepte gründlich vorgestellt und erklärt, um diese dann auf Lernpotential für die Reich-Gottes-Theologie hin untersuchen zu können. Vor der Auseinandersetzung mit den einzelnen Konzepten, soll der Begriff Konvivenz erklärt werden.

3.1 Der Begriff Konvivenz

3.1.1 Klärung des Begriffes

Im Spanischen bzw. im Portugiesischen gehört „convivencia“, zu deutsch „Konvivenz“, zum Alltagssprachgut, ist aber laut dem evangelischen Theologen und Neutestamentler Ulrich Schoenborn, der sich im deutschsprachigen Raum als erster mit diesem Begriff und seinen im spanischen bzw. portugiesischen Sprachraum verliehenen inhaltlichen Färbungen befasst hat, nicht leicht ins Deutsche übertragbar. Schoenborn beschreibt ihn als „ein mit Hingabe tatsächlich gelebtes Leben, das Erfahrung und Praxis, Individuelles und Kollektives, Partizipation und Austausch umfasst“.⁷⁵ Diese Bedeutung deckt sich mit jener von Ivan Illich, der für sein Werk „Tools of conviviality“ den Begriff „convivencialidad“ als Ausgangspunkt für seine Ausführungen nutzt. In Mexiko meint convivencialidad laut Illich die ganze Bandbreite an Erlebnissen und Erfahrungen des Zusammenlebens.⁷⁶ Übersetzt hat er ihn allerdings nicht mit Konvivenz, sondern mit Konvivialität. (Er verleiht dem Begriff in weiterer Folge für seine Arbeit noch eine eigene Couleur, siehe unten.) Der evangelische Theologe und Missionswissenschaftler Theo Sundermeier, dem der Verdienst zuzuschreiben ist, dass der Begriff Konvivenz tatsächlich in einem neuen Kontext, nämlich der deutschsprachigen Theologie, Fuß gefasst hat, versteht Konvivenz als das tagtägliche Zusammenleben von einer Gruppe von Menschen, meist in Basisgemeinden, die in einem unterstützenden, solidarischen Verhältnis auf Augenhöhe zueinander stehen.⁷⁷

Heute wird unter „Konvivenz“ meist „Zusammenleben“ verstanden.

⁷⁵ Schoenborn U.; Gekreuzigt im Leiden der Armen. Beiträge zur konzeptuellen Theologie in Brasilien, Brasilienkunde-Verlag: 1986, S.45 Anm. 10.

⁷⁶ Vgl. Illich I.; Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1975, S. 14. [engl. Tools for Conviviality, New York: Harper & Row 1973]

⁷⁷ Vgl. Sundermeier T.; Konvivenz und Differenz. Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft, (Hg. Volker Küster), Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission 1995, S.46-50. (= MF.NF3)

Im Französischen hat sich unabhängig davon ebenfalls das Wort „Konvivialität“ entwickelt. Der Ende des 18. bzw. Anfang des 19. Jahrhunderts lebende Franzose Jean Anthèlme Brillat-Savarin führte in seinem Werk „La Physiologie du Goût“ von 1825 (dt. Titel: „Die Physiologie des Geschmacks“) das von ihm kreierte Wort Konvivialität (fr.: *convivialité*) ein. Er unterscheidet in ihm das Zuführen von Nahrung als reine körperliche Bedürfnisbefriedigung von einer freudigen Stimmung des Gemüts, die während eines zwanglosen, geselligen Zusammenseins beim gemeinsamen Essen vor allem durch zuvorkommenden, höflichen und auch humorvollen kommunikativen Verkehr untereinander aufkommen kann. Letzteres definiert er als Konvivialität.⁷⁸ Der Begriff Konvivialität gehört heute, genauso wie im Spanischen bzw. Portugiesischen, in der französischen Sprache zum Alltagssprachgut. Auch er beschreibt im Kern ein gelingendes Zusammenleben, jedoch hat der Begriff im Laufe der Zeit eine Wandlung erfahren. Heute liegt sein Schwerpunkt fast nur mehr auf der Dimension des Amüsiert-Seins. Der gelingende zwischenmenschliche Umgang, der dafür verantwortlich ist, trat in den Hintergrund oder scheint gar nicht mehr auf.⁷⁹

3.1.2 Herkunft des Begriffes

Sundermeier hat nun versucht, unter anderem aufbauend auf Schoenborns Untersuchungen, in seinen Nachforschungen die Herkunft des Begriffs Konvivenz freizulegen und stellt gleich anfangs fest, dass es wohl mehrere Spuren geben muss. Als Erstes, vermutet Sundermeier, ist es notwendig, bis zurück in die Kolonialzeit zu blicken: Als die Spanier Lateinamerika eroberten, schlossen sich die indianischen Ureinwohner zum Schutz gegen die mächtigen europäischen Eindringlinge noch fester in ihrem Stammesverband und in ihrer Großfamilie zusammen. Innerhalb dieser kleinen Gruppe konnte die eigene Tradition, das eigene Selbst- und Weltverständnis gewahrt werden. Auch war man sich in der schwierigen Lebenslage, in der man sich als Okkupierte befand, und in anderweitigen akuten Notsituationen des Beistandes der anderen Mitglieder sicher. Zudem konstatiert Sundermeier, dass diese

⁷⁸ Brillat-Savarin J.- A.; Physiologie des Geschmacks oder physiologische Anleitung zum Studium der Tafelgenüsse. Wien, Köln, Graz: Hermann Böhlaus Nachf., 1984, S.199 [Nachdr. d. Ausg. Braunschweig, Viehweg, 1865].

⁷⁹ Duden übersetzt Konvivialität z.B. mit Fröhlichkeit und Geselligkeit, auch die dafür vorgeschlagenen Synonyme sind Frohsinn und Humor. Vgl. „Konvivialität, die“, in: <https://www.duden.de/rechtschreibung/Konvivialitaet> [Stand: 05.02.2021]

Gruppenverbände zwar die Lebensweise ihrer Mitglieder bestimmten, aber gleichzeitig auch über eine hohe Anpassungsfähigkeit an die äußeren Umstände verfügten. Man konnte sich dem Neuen, der langsam eintretenden Moderne öffnen, ohne die eigene Identität und die alten Wege ganz aufgeben zu müssen.

In einem Werk des katholischen Befreiungstheologen Leonardo Boff (Aus dem Tal der Tränen in das Gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten, 1982) stößt Sundermeier in weiterer Folge auf eine Beschreibung der sogenannten *mutirões*, kleinen Gemeinschaften, die sich in neu aufgerichteten sozialen Wohnbauten oder Slums zusammengeschlossen haben und innerhalb derer man sich gegenseitig unterstützt und vor allem in Notfällen beisteht. Auch hier in der jüngeren Zeitgeschichte scheinen sich also kleine Gruppen zu einer Lebens- und Solidaritätsgemeinschaft zusammen zu finden.

Unvermuteter Weise entdeckt Sundermeier auch in einem unveröffentlichten Reisebericht des Theologen Wolfgang Huber einen Beweis seiner Annahmen über Konvivenz, denn Huber trifft während seines Aufenthaltes in Mexiko auf das Wort *convivialidad* im Zusammenhang mit sogenannten *barrios*. „Barrios“ ist heute ein Terminus, mit dem das gesamte Armenviertel oder Slum bezeichnet wird; er umschließt also einen ganzen Stadtteil, meinte aber ursprünglich die kleinen Backsteinhäuser und Hütten, die um einen kleinen Platz in ihrer Mitte angeordnet waren. In diesen „barrios“, so fand Huber während seines Aufenthaltes heraus, wurde *convivialidad* gelebt: Das Leben wurde miteinander geteilt, man stand einander bei und man feierte gemeinsame Feste.

In der spanischen Literatur deutet für Sundermeier alles darauf hin, dass erstmals Paulo Freire in seinem Werk „Pädagogik der Unterdrückten“ von 1971 den Begriff Konvivenz verwendete. Freires pädagogische Ansätze haben die Befreiungstheologie und die Formung von Basisgemeinden entscheidend geprägt. Auch Freire skizziert Konvivenz als eine Lebens- und Hilfgemeinschaft, wirft aber auch einen akzentuiert pädagogischen Blick auf sie und definiert sie vor allem als eine Lerngemeinschaft.⁸⁰

Der Begriff kommt, wie wir gesehen haben, aus der untersten sozialen Schicht und ist ein Begriff der Armen und Unterdrückten. Durch seine Übertragung durch Sundermeier in einen

⁸⁰ Vgl. Sundermeier, Konvivenz und Differenz, S. 46-50.

neuen Kontext hat er eine missionstheologische Prägung erfahren und wurde als solcher mittlerweile in der Theologie breit rezipiert.⁸¹

3.2 Das Konvivenz-Modell Sundermeiers

Als erstes Konvivenz-Konzept, von dem das pastoraltheologische Verständnis der Reich-Gottes-Theologie lernen möchte, wird nun das Konvivenz-Modell Theo Sundermeiers vorgestellt.

3.2.1 Das Modell

Sundermeier leitet sein Konvivenz-Modell von dem eben erörterten spanischen Begriff „convivencia“ und den Lebens- und Solidaritätsgemeinschaften, die er beschreibt, ab. Durch eine differenzierende Untersuchung des Begriffes und seinen von den oben beschriebenen Gemeinschaften verliehenen Bedeutungen hat Sundermeier drei grundlegende Qualitäten, die seiner Meinung nach am wichtigsten sind für ein gutes Zusammenleben, herausgearbeitet und übernommen. Diese drei Qualitäten sind:

- 1) das einander Helfen
- 2) das miteinander und voneinander Lernen
- 3) das miteinander Feiern

Die erste Qualität soll aufzeigen, dass für ein gutes Zusammenleben Raum geschaffen wird, indem Menschen sich für einander einsetzen, sich solidarisch verhalten, einander Schutz und Unterstützung beim Beschaffen der lebensnotwendigen Dinge bieten, einander aushelfen und beistehen im alltäglichen Leben wie in konkreten Notsituationen.

Zweitens ist für solch ein gutes Zusammenleben wichtig, dass die allgemein gezogene und gebräuchliche Differenzierung zwischen dem Lehrer und den Lernenden aufgehoben wird. Denn in dieser Differenzierung gibt es nur eine Richtung, in die das Wissen und die Lerninhalte fließen. Es wird das Verständnis ausgerückt, dass nur der Lehrer oder die Lehrerin diejenigen sind, die über wichtiges Wissen und wertvolle Inhalte verfügen und diese

⁸¹ Vgl. Popp T., Die Kunst der Konvivenz. Theologie der Anerkennung im 1. Petrusbrief, (Hg. Schnelle U., Rüdiger L., Landmesser Ch.), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010, S.6. (= ABG 33) Siehe auch seine gute Übersicht an Rezipienten der Theologie der Konvivenz nach Sundermeier in den Fußnoten.

weitergeben können. Doch jeder und jede einzelne verfügt über Wissen und Weisheit. Je nach Kultur, Religion, Bildungsweg werden es möglicherweise andere Inhalte sein und alle müssen durch die Schule des Lebens gehen, also haben vielleicht nicht alle eine formale Bildung genossen, aber ein jeder und eine jede verfügt über eine Lebensweisheit, die dem schönen aber auch oft mühseligen Leben abgerungen wurde. Es geht darum zu erkennen, dass jede und jeder immer Lernende bzw. Lernender und Lehrende bzw. Lehrender zugleich ist. Wird diese Tatsache gelebt, wird gutes Zusammenleben zwischen Menschen gefördert. Konvivenz bedeutet hier eine Lerngemeinschaft, in der alle von- und miteinander lernen.

„Konvivenz, so haben wir bisher gesehen, heißt: Wir, die wir zusammen leben, helfen einander und lernen voneinander. Der dritte, ebenso wichtige Aspekt lautet: Wir feiern miteinander.“⁸² Ein gutes Zusammenleben wird also auch gefördert und erlebt seinen Höhepunkt, indem alle sich zu einem gemeinsamen Fest zusammenfinden. Sundermeier versteht das Fest nicht als Erholung von der Arbeit, um danach wieder oder sogar noch mehr arbeiten zu können, sondern als verdichtetes Leben. Es kommt nicht darauf an, welche Feierform es hat, ob es in einem Zustand der beschaulichen Stille oder als rauschendes Fest begangen wird, sondern schafft die Möglichkeit, alle sozialen Ungleichheiten aufzuheben und für kurze Zeit einen Blick darauf zu gewähren, wie eine annähernd heile Welt aussehen könnte, in der allen das gute und gerechte Leben in Freiheit zuteilwird. Gleichzeitig birgt diese Art von Festen – denn Feste können sehr wohl auch Ungleichheiten und ungerechte Strukturen widerspiegeln und fördern – auch die Kritik, dass es diese sozialen Ungleichheiten und ungerechte Strukturen überhaupt nicht geben dürfte. Sundermeier versteht das gemeinsame Fest als eine Form von gelebter Spiritualität. Es stärkt die Resilienz der Unterdrückten, den Zusammenhalt und das Gemeinschaftsgefühl, aber auch das Gefühl der Verbundenheit mit allen Menschen; es inspiriert zu kreativem Ausdruck und gibt diesem Raum.

Um gemeinsam Zusammenleben konvivial zu gestalten, müssen für Sundermeier immer alle drei Grundqualitäten angestrebt werden, denn sie ergänzen einander.⁸³

⁸² Sundermeier, Konvivenz und Differenz, S.49.

⁸³ Vgl. ebd. S. 46-50.

Diese drei Grundqualitäten von Konvivenz ermöglichen ein gutes Zusammenleben von Gruppen, Gemeinschaften und Menschen, die sich durch eine andere Religion, Kultur, Nationalität, Aussehen usw. – im Grunde irgendeine Differenz – auszeichnen. Es geht nicht darum, die Qualitäten nur innerhalb der eigenen Zugehörigkeit zu verwirklichen, sondern sie *zwischen* verschiedenen Zugehörigkeiten zu leben. Sundermeiers Modell versucht somit eine praktische Antwort auf die Frage zu finden, wie Menschen in einer pluralistischen Gesellschaft zusammenleben können. Menschen und Gruppen unterschiedlicher Herkunft oder Überzeugung, die sich gemeinsam für Konvivenz einsetzen, also für ein gutes Zusammenleben in ihrer Umgebung, eröffnen dadurch einen neuen, offenen, konvivialen Lebensraum. Letztendlich sollen das gute Zusammenleben alle Menschen auf dieser Welt haben. Dieses Modell kann dazu auf der Mikro- und Mesoebene der Gesellschaft einen Beitrag leisten.

Als Theologe bedenkt Sundermeier sein Konvivenz-Modell vor allem als Grundmodell für die Ekklesiologie, die Ökumene, die Mission und für Basisgemeinden und Pfarren. Er fragt sich, wie für diese das Zusammenleben mit anders-gläubigen, anders-kulturellen Gruppen, Gemeinschaften und Menschen in ihren Projekten, in ihrer eigenen Gemeinde, in ihrer konkreten Umgebung, aber auch in der Gesellschaft, in der sie sich bewegen, gelingen kann und bietet ihnen mit seinem Konvivenz-Modell einen Weg an, der für sie gutes Zusammenleben in einer pluralistischen Gesellschaft konkret ermöglicht und fördert.

Dient das Konvivenz-Modell nun z.B. als Grundmodell von einer Gemeinde, Gruppe oder Gemeinschaft, kann aufbauend darauf der Gemeinde, Gruppe oder Gemeinschaft von ihren Mitgliedern auch noch weitere inhaltliche Struktur, Gestalt und Schwerpunktsetzung verliehen werden. Das Konvivenz-Modell gibt durch seinen Bezug auf das konkrete Leben, der Vielfalt unterschiedlicher Betrachtungsweisen Raum und erlaubt Umsetzungen entsprechend lokaler Gegebenheiten und Notwendigkeiten. Durch die Orientierung an der Praxis wird gleichzeitig theologische Willkür zumindest eingeschränkt. Für Regina Polak und Martin Jäggle eignet sich über das konviviale Grundmodell und die je individuelle Schwerpunktsetzung einer Pfarre hinaus vor allem die Reich-Gottes-Botschaft Jesu als zentraler Anhaltspunkt für die Gemeinden.⁸⁴ Sundermeier selbst bringt schon das Reich Gottes mit seinem Konvivenz-Modell in Verbindung. Das Reich Gottes beginnt Jesus schon

⁸⁴ Vgl. Polak/Jäggle, Diversität und Convivenz, S. 624.

in seiner Zeit zu realisieren, indem er der Konvivenz Raum verschafft, eine konviviale Gemeinschaft gründet und diese lebt.⁸⁵

3.2.2 Das Leben als Fundament

Das Fundament, auf dem dieses Modell ruht, ist das Leben selbst, mehr noch ein miteinander geteiltes Leben. Es ist die Voraussetzung, damit konviviales Zusammenleben überhaupt Gestalt annehmen kann. Diese Tatsache hat für das ekklesiologische Verständnis Sundermeiers Bedeutung. Sundermeier wurde, wie viele Theologen seit der Nachkriegszeit von der Ekklesiologie der „Pro-Existenz“ Dietrich Bonhoeffers geprägt. Hier ist die Kirche nur dann Kirche, wenn sie Kirche *für andere* ist. Während seiner Zeit in Südafrika stellte Sundermeier fest, dass dieses Modell der Pro-Existenz auch gravierende Nachteile aufweist und gutes Zusammenleben sogar eher verhindert. Es ist die Frage der Macht, die hier zum Tragen kommt. Die Antwort auf die Frage, wo die Macht im Verhältnis zwischen Helfenden und Hilfsbedürftigen liegt, ist, wenn auch oft unbewusst, dennoch geklärt: Die Macht liegt beim Helfenden. Er verfügt über das, was der andere zum Leben benötigt. Die große Gefahr besteht darin, trotz des meistens vorhandenen anerkennenswerten Willens zu helfen, dass diese Macht letztendlich nicht an die Hilfsbedürftigen abgegeben und somit Wechselseitigkeit und Gemeinschaft aller, Freiheit und Selbstbestimmung einiger blockiert wird. Es entsteht eine Kluft zwischen den beiden Parteien, die ein Zusammenleben auf Augenhöhe unmöglich macht. „Das Hilfssyndrom christlicher Pro-Existenz verhindert das Zusammenleben, erlaubt nicht die Teilhabe an der Macht, verhindert die gemeinsame Feier des Lebens. Die Kirche *für andere* lindert nicht, sondern verursacht die Probleme; die Kirche *mit anderen* wäre dringend vonnöten.“⁸⁶ Dem Hilfssyndrom entkommt, wer erkennt, dass es letztendlich um ein gemeinsam geteiltes Leben geht. Dieses soll dann Mithilfe der drei Qualitäten in ein gelingendes Zusammenleben geformt werden.

Weitergehend kann man anhand der Tatsache, dass das Leben das Fundament dieses Modells ausmacht, mit Thomas Popp, einem Theologen, der sich aufbauend auf Sundermeier mit Konvivenz beschäftigt, die „Konvivenz als Lebenskunst“⁸⁷ definieren. Lebenskunst versteht

⁸⁵ Vgl. Sundermeier, Konvivenz und Differenz, S. 57-59.

⁸⁶ Vgl. ebd. S. 54.

⁸⁷ Popp, Kunst der Konvivenz, S. 25.

Popp als eine „Bezeichnung für bewusste Lebensgestaltung“.⁸⁸ Er betont, dass es bei Konvivenz auch um die Kunst geht, das gute Leben über das existenzsichernde, materielle Maß hinaus zu finden und zu manövrieren, das Leben selbstreflektiert erfüllend, sinnvoll und im Sinne der Konvivenz zu gestalten.

3.2.3 Umgang mit dem Fremden

Die wahrscheinlich wichtigste Frage, die Sundermeier für sein Konvivenz-Modell aufwirft, ist die Frage, wie der Umgang mit dem Fremden aussehen kann, um nun gutes Zusammenleben für alle möglich zu machen. Sundermeier orientiert sich bei der Definition von Fremdheit an Klaus Berger: Fremdheit bedeutet demnach „Anstößigkeit und Nicht-direkt[e]-Verwertbarkeit, [...] Sperrigkeit und die Weigerung, gewordene Identität in den Rachen einer allgemeinen Weltkultur zu werfen“.⁸⁹ Das Konvivenz-Modell basiert laut Sundermeier auf einer „Ethik der Anerkennung“.⁹⁰ Alle Menschen werden bedingungslos (von Gott) angenommen und anerkannt. Somit bekommt die Differenz, das Andere, das Unbekannte, das Befremdliche ein Existenzrecht; es wird Gleichwertigkeit zugestanden. Die beiden häufigsten Tendenzen des Menschen, wenn er mit Befremdlichem konfrontiert wird, sind Ablehnung oder „Einverleibung“. Einverleibung meint hier, dass versucht wird, das Fremde so zu deuten, dass es sich in das eigene Glaubens- und Denksystem, in das eigene Weltverständnis nahtlos einfügen lässt. Stattdessen darf bei Sundermeier das Fremde einfach *sein*, wird anerkannt und wegen des regelrecht existentiellen Provokationspotenzials des Fremden auch immer ein Stück weit ausgehalten und erlitten. Darüber hinaus kann das eigene Blickfeld durch erfahrene Befremdung geweitet werden. „Das Fremde aber reißt mich aus dem Gewohnten heraus, ermöglicht das neue Denken, das neue Tun, eröffnet den Horizont für das Unerwartete – gerade auch das Unerwartete von Gott her.“⁹¹ In diesem Kontext ist auch noch der Begriff Identität einzubringen. Eine eigene Identität schaffe ich, indem ich mich mit dem einen identifiziere und von dem anderen abgrenze, was mehr oder

⁸⁸ Ebd. S. 25.

⁸⁹ Berger K.; Hermeneutik des Neuen Testaments, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1988, S. 125. (zitiert nach: Sundermeier, Konvivenz und Differenz, S. 99.)

⁹⁰ Sundermeier T., Thesen zur Konvivenz, S. 1. (Handout von Sundermeier zum Studientag mit ihm im Rahmen des Seminars: Diversität und Convivenz: Auf der Suche nach Formen des Miteinanders, Universität Wien, Katholisch-Theologische Fakultät, Institut für Praktische Theologie, Polak R./Jäggli M., WS 2012/13. Handout siehe Anhang S. 96.

⁹¹ Sundermeier, Konvivenz und Differenz, S. 82.

weniger bewusst passieren kann. Identität besteht aus Identifizierung und Abgrenzung zugleich. Identität kann sich nun, wenn man mit etwas Neuem konfrontiert wird oder kennenlernt, nie komplett damit identifizieren, denn das würde den Verlust seiner eigenen Identität bedeuten. Das Konvivenz-Modell schafft es demgegenüber, einen Raum zu öffnen, der jedem seine Identität lässt, jedem die Möglichkeit gibt, seine Identität zu entfalten, denn die Differenz, das Andere, Unbekannte und Fremde ist anerkannt. „Indem man mit dem anderen lebt und bei ihm ist, ist man eben darin bei sich selbst. Mit dem Sein des anderen wird mein eigenes konstituiert und umgekehrt.“⁹²

3.2.4 Kurze Reflexion des Konvivenz-Modells

Im Anschluss an das eben vorgestellte Konvivenz-Konzept wird nun eine kurze Reflexion des Konzeptes vorgenommen. Dies soll kritischen Rückfragen Raum geben und eine bessere Übersicht über das Konzept bzw. die Konzepte ermöglichen.

Das Konvivenz-Modell Sundermeiers ist ein Modell, das sich mit dem konkreten alltäglichen Zusammenleben zwischen Menschen und Gruppen verschiedenster Zugehörigkeiten beschäftigt und dies durch die drei Qualitäten in ein gelingendes Zusammenleben formen will. Es ist somit auf der Mesoebene bzw. auf der Ebene der Zivilgesellschaft angesiedelt und trägt auch Implikationen für die Mikroebene in sich. Es werden jedoch keine Analysen vorgenommen, wie rechtliche, politische, ökonomische Strukturen usw. unser gutes Leben bzw. Zusammenleben positiv oder negativ beeinflussen und auch keine Überlegungen angestellt, wie man diese Strukturen verändern kann, um gutes Zusammenleben aller zu fördern. Die Dimension, die in diesem Konzept somit fehlt, ist die der Makroebene.

Darüber hinaus kann auch noch kritisch nachgefragt werden, ob das Konzept nur bei Menschen und Gruppen verschiedener Zugehörigkeit angewandt bzw. erprobt werden kann, wenn diese schon zumindest eine grundsätzliche Offenheit für die Fremdheit, die Andersheit bzw. für das Projekt eines gelingenden Zusammenlebens aller mitbringen. Ist das Zugehörigkeitsgefühl zu der einen Menschheit nicht vielleicht schon eine Voraussetzung, damit unterschiedliche Menschen mit dem einander Helfen, von- und miteinander Lernen und miteinander Feiern beginnen? Oder anders: Was ist mit den Menschen, die der Fremdheit schon entschieden ablehnend entgegenstehen? Die nichts mit anderen zu tun und schon gar

⁹² Ebd., S. 62.

nicht mit anderen zusammenleben wollen? Es ist schwer vorstellbar, dass diese Menschen und Gruppen in ein Projekt des Konvivenz-Modells einwilligen würden. Dennoch machen diese Menschen meist einen mehr oder weniger großen Teil in einer pluralistischen Gesellschaft aus. Da dieses Modell nicht versucht, Strukturen auf der Makroebene zu verändern, um gutes Leben für alle und so auch gutes Zusammenleben für alle zu ermöglichen, sondern auf das alltägliche Zusammenleben zwischen Menschen und Gruppen abzielt, muss es sich mit diesen großen Fragen noch weiter auseinandersetzen.

3.3 Konviviale Werkzeuge und Selbstbegrenzung nach Illich

Nach Sundermeiers Konvivenz-Modell wird nun Ivan Illichs Konzept vorgestellt. Auch von diesem zweiten Konvivenz-Konzept wird erhofft, dass das pastoraltheologische Verständnis der Reich-Gottes-Theologie etwas lernen kann.

Illich konstatiert die Gesellschaft nun als eine Gesellschaft in der Krise, die den Menschen vor allem in seiner grundsätzlichen Existenz auf diesem Planeten und in seiner Freiheit bedroht. Er verfasste 1973 eine ausführliche Industrialisierungs- bzw. Technik- und Wachstumskritik, die auch heute noch von frappierender Aktualität ist, denn die von ihm angeprangerten Strukturen unserer wichtigsten Werkzeuge haben sich, wie im Folgenden ersichtlich wird, nicht wesentlich verändert. Es bleibt nicht nur bei der Kritik, denn Illich liefert als Kontrastfolie dazu eine universal geltende Struktur für unsere Werkzeuge, die es allen Menschen ermöglichen soll, das gute Leben und Zusammenleben auf dieser Welt zu erlangen. Welche Form Gesellschaften innerhalb dieser Bedingungen konkret bekommen, ist die Aufgabe der Mitglieder der jeweiligen Gesellschaft, was also große Vielfalt einschließt.

3.3.1 Die Gesellschaft in der Krise

Seit es den Menschen gibt, versucht er immer effizientere Wege und Werkzeuge zu finden, um die eigene Energie zu sparen und sein Überleben zu sichern. Im vorindustriellen Zeitalter konnte jeder verglichen mit heute über ungefähr die gleiche Körperenergie und folglich auch Macht verfügen. Manche waren natürlich körperlich überlegen und hatten somit einen Vorteil. Durch immer effizientere Werkzeuge, geboren aus der menschlichen Kreativität, konnte immer mehr menschliche Energie freigemacht werden. Dies eröffnete auch die

Möglichkeit, diese freie Energie unter eine Herrschaft zu zwingen. Im Laufe der Zeit entwickelten sich Königtümer und deren Herrscher verfügten über viel mehr Energie und Macht als die einzelnen Untertanen. Der nächste Schritt, andere überhaupt gleich zu versklaven, lag als Strategie nicht mehr fern. Seit der Industrialisierung wurden durch wiederum neue effiziente Werkzeuge vom Menschen nie zuvor gekannte Energiemengen aus der Natur generiert, welche für die, die über sie bestimmen können, auch eine noch nie dagewesene Machtfülle bedeuteten. Von da an galt laut Illich der Glaubenssatz, dass nun nicht mehr Menschen einander versklaven müssen, um (für einige wenige) eine Arbeitserleichterung zu erreichen, sondern dass die Maschine, das moderne Werkzeug den Sklaven gänzlich ersetzen (und diese Erleichterung für alle erreichen) kann. Illich hakt an dieser Stelle ein und vertritt die These, dass die Menschen hier einem Irrglauben aufsitzen. Neue Maschinen und Werkzeuge können anfangs eine ungeheure Erleichterung und ein Zugewinn an Freiheit für die Mehrheit der Menschen bedeuten; diese Phase nennt Illich die erste Wasserscheide, aber dieser Trend kann sich mit der Zeit ins Gegenteil verkehren. Nähert sich das Werkzeug der zweiten Wasserscheide, wird der Mensch zum Sklaven des Werkzeuges und leidet massiv unter seiner Struktur. Vor allem für Menschen aus den westlichen Kulturregionen mutet diese These auf den ersten Blick paradox an. Am Beispiel des Verkehrs lässt sie sich veranschaulichen: Die Erfindung des Motors auf fossiler Brennstoffbasis und seinem Einsatz im Autoverkehr verdankt der Mensch, dass er schneller von Punkt A zu Punkt B kommt, als wenn er sich zu Fuß oder mit dem Rad fortbewegen würde. Menschen können sich auf diese Weise die Welt außerhalb ihres ursprünglichen Habitats viel rascher erschließen. Wird nun eine ganze Gesellschaft auf motorisierten Verkehr hin umgewandelt, kann schnell der Punkt erreicht sein, an dem das Auto nicht mehr nur Freiheit und Mobilität bedeutet, sondern man gezwungen wird, ein Auto zu besitzen, um den sozialen und wirtschaftlichen Anschluss nicht zu verlieren. Verkehrsmittel, die eine bestimmte Geschwindigkeit überschreiten, lassen lange Wegstrecken erst entstehen und machen in weiterer Folge den Menschen von sich abhängig, damit dieser diese Distanzen dann auch auf alltäglicher Basis überwinden kann. Auf den ersten Blick scheinen Autos Zeit zu sparen, doch Pendler verbringen heute laut einer Studie von Citroen und CSA Research

aus dem Jahr 2016 bis zu 4 Jahre und 5 Monate ihres Lebens im Auto.⁹³ Aber die persönliche Freiheit wird auch anderweitig eingeschränkt, wofür Los Angeles ein anschauliches Beispiel ist: Der Verkehr ist in der Stadt Los Angeles so angelegt, dass überhaupt nur mehr mit dem Auto alles Notwendige erledigen kann. Es besteht keine Möglichkeit mehr, die eigenen Besorgungen und den Alltag zu Fuß oder mit dem Rad zu bewältigen. Illich führt an dieser Stelle den von ihm geprägten Begriff „radikales Monopol“⁹⁴ ein. „Ein radikales Monopol besteht dort, wo ein wichtiges Werkzeug dem Menschen die Möglichkeit nimmt, seine natürlichen Fähigkeiten zu nutzen. Das radikale Monopol macht den Menschen zum Zwangskonsumenten und schränkt so seine persönliche Autonomie ein.“⁹⁵ Autos und die dazugehörigen Straßen sind zudem kostspielig und nur für Menschen und Gesellschaften leistbar, die entsprechende Geldmittel zur Verfügung haben, was diesen wiederum durch die größere Effizienz einen weiteren wirtschaftlichen Vorteil verschafft. Sie stürzen die Menschen also nicht nur in ein Abhängigkeitsverhältnis, sondern sind für einen Großteil der menschlichen Bevölkerung auf diesem Planeten diskriminierend. Dennoch fordert Illich nicht die Abschaffung des Autoverkehrs, sondern setzt sich für eine *neue, konviviale Struktur* dieses Werkzeuges ein. Das würde in diesem Fall eine grundsätzliche Geschwindigkeitsbeschränkung von dreissig Stundenkilometern bedeuten, denn nur diese Maßnahme ermöglicht eine für alle wahrhaft gerechte Verteilung der Ware Mobilität.⁹⁶ Illich orientiert sich für diesen Wert an der Geschwindigkeit, die ein Fahrrad gut erreichen kann. (Schnellstraßen zwischen Städten dürften darüber hinaus für Illich auch bestehen bleiben.⁹⁷) Dass diese Forderung alles andere als utopisch ist, zeigt die französische Stadt Paris. Bereits in 60% des Stadtgebietes wurden dreissig Stundenkilometer als Tempolimit festgelegt.⁹⁸ Nun wird dort auch mit Einbezug der Stadtbevölkerung diskutiert, ob dieses Tempolimit auf (fast)

⁹³ CSA Research: Citroen. Our lives inside our cars, in: http://media.citroen.de/file/39/4/etude_csa_research_citroen_our_lives_inside_our_cars_german_data.pdf?_ga=2.188205546.394830187.1602074583-1588660055.1602074583 [Stand: 05.02.2021]

⁹⁴ Illich I.; Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik, München: Beck 1998, S. 82. (= Beck'sche Reihe; 1167) [Die erste und zweite Auflage dieses Werkes erschienen 1975 und 1980 im Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg.]

⁹⁵ Ebd., S. 83.

⁹⁶ Vgl. ebd., S. 124.

⁹⁷ Vgl. ebd., S. 46.

⁹⁸ Vgl. „Verallgemeinerung von 30km/h in Paris: der Boden gehört Ihnen“: <https://www.paris.fr/pages/generalisation-du-30-km-h-a-paris-a-vous-la-parole-9496> [Stand: 05.02.2021]

das gesamte Stadtgebiet ausgeweitet werden soll.⁹⁹ Die Maßnahme wird aber anders als bei Illich damit begründet, dass das Klima geschont und Verkehrsunfälle bzw. Staus reduziert werden sollen. Einige der für eine Gesellschaft wichtigsten Werkzeuge, die diese zweite Wasserscheide laut Illich auch bereits überschritten haben, sind neben dem Verkehr das Bauwesen, die Medizin und die Schule. Auch für diese Bereiche ließe sich eine Entwicklung von der ersten gewinnbringenden hin zur zweiten destruktiven Wasserscheide nachzeichnen. Aus Platzmangel kann in dieser Arbeit nicht auf alle für die Gesellschaft wichtigsten Werkzeuge eingegangen werden; an späterer Stelle wird jedoch zumindest die Schule noch einmal genauer aus Illichs Perspektive betrachtet.

Illich fasst darüber hinaus den Begriff „Werkzeug“ sehr weit. Im Grunde ist laut Illich alles, was dem Menschen irgendwie dabei behilflich ist, eine Absicht zu verwirklichen, ein Werkzeug. In erster Linie kommen einem dabei an Hammer und Nagel in den Sinn, aber Illich definiert auch die Fabriken, die diese materiellen Güter industriell produzieren, als Werkzeuge, genauso Firmen und Institutionen, die geistiges Gut ersinnen und weitergeben bzw. Serviceleistungen herstellen und diese geistigen Güter und Serviceleistungen selbst. Eine Druckerei, ein Wasserkraftwerk, Bildung, Gesetze, der Leitfaden für den Abschluss einer privaten Krankenversicherung, die Anstalt, die die Krankenversicherung anbietet, und die Krankenversicherung selbst – all das sind nach Illichs Definition Werkzeuge. Wir bewegen uns also regelrecht in einer Welt voller Werkzeuge und verbringen fast keine Minute mehr, ohne mit einem von ihnen beschäftigt zu sein oder in Berührung zu kommen. Illich nennt das auch das vom Menschen erschaffene „künstliche Milieu“¹⁰⁰, welches nicht nur gegenständliche, sondern auch soziale und psychologische Dimensionen hat. Illich unterscheidet darüber hinaus unter den Werkzeugen zwei Typen: das handhabbare und das manipulierbare Werkzeug¹⁰¹. Das Unterscheidungsmerkmal der beiden Typen bildet die Energie, die das Werkzeug antreibt. Der Mensch, der ein handhabbares Werkzeug benutzt, kann sich nur der eigenen Lebensenergie bedienen, um es für seinen Zweck zu verwenden. Hammer und Nagel sind wieder ein passendes Beispiel dafür. Das manipulierbare Werkzeug dagegen hat zumindest teilweise eine außerhalb des benutzenden Menschen liegende

⁹⁹ Vgl. red, ORF.at/Agenturen: Paris plant ab 2021 Tempo 30km/h im ganzen Stadtgebiet, in: <https://orf.at/stories/3185461/> [Stand: 05.02.2021]

¹⁰⁰ Illich, Selbstbegrenzung, S.81f.

¹⁰¹ Vgl. ebd., S. 42.

Energiequelle, z.B. einen Motor. Die Tatsache, dass auch äußere Energie dazugeschleust werden kann, ist grundsätzlich eine positive und lebenserleichternde Entwicklung. Dennoch liegt in dieser Entwicklung laut Illich die Gefahr, dass nicht mehr der Mensch sich wann und wie er will dem Werkzeug zur Verwirklichung seiner Zwecke bedient, sondern umgekehrt. Denn dadurch, dass die Energie von außen kommen muss, haben diese Maschinen auch einen bestimmten Bauplan, ein bestimmtes Design, in dem die Bedürfnisse des Menschen oft nicht mehr berücksichtigt wurden, sondern nur mehr energetische und wirtschaftliche Effizienz und Produktivität. Das Fließband ist das klassische Beispiel hierfür: Der Mensch muss sich anpassen an die Arbeitsweise der Maschine. Er hat fast in einer Endlosschleife nur mehr die zur Maschine passenden Handgriffe auszuführen und auch Nachtschichten zu arbeiten. Der Mensch wird zum Administrator, ohne seinem Tun noch einen größeren Gesamtsinn abgewinnen und selbst kreativ-schöpferisch tätig sein zu können. Illich spricht in diesem Zusammenhang auch von „industrieller Gewalt“¹⁰², der Menschen nun ausgesetzt werden. Neben strapaziösen Arbeitsbedingungen zählen noch viele weitere Dinge dazu: Schädliche Umweltchemikalien und Verkehrsunfälle belasten die Gesundheit des Menschen massiv oder bedeuten sogar den Tod. Aber auch neue medizinische Therapien selbst, die entwickelt werden, um diese beeinträchtigte Gesundheit wiederherzustellen oder mehr noch, wie Illich meint, eine „bessere Gesundheit“¹⁰³ zu versprechen, stellen sich ebenfalls immer wieder als gesundheitsschädlich heraus, wie es zum Beispiel bei pränatalem Röntgen der Fall war. Minderheiten, die um ihre Rechte kämpfen, kämpfen für Illich um einen Platz in einem kranken System anstatt das System grundsätzlich zu hinterfragen.

3.3.2 Die sechs Bedrohungen der „Homöostase“¹⁰⁴

Die Destruktivität unserer Werkzeuge bringt nun laut Illich auch die Homöostase sechsfach in Gefahr. Durch die Tatsache, dass wir durch industrielle Produktion der Natur mehr entnehmen als sie geben kann, um weiter zu gedeihen, ist das ökologische Gleichgewicht gestört und damit die Existenz des Planeten und der Menschen bedroht. Dem Menschen wird es nicht abgenommen, die Struktur seiner umweltverschmutzenden Werkzeuge neu zu

¹⁰² Ebd., S. 16.

¹⁰³ Ebd., S. 21.

¹⁰⁴ Ebd., S. 119. Und vergleiche auch S. 75.

überdenken, und er wird sich selbst Beschränkungen im Bereich des Lebensstandards und der Fortpflanzung auferlegen müssen. Das zweite Gleichgewicht wird durch das radikale Monopol gefährdet, denn für Illich gibt es ein Gleichgewicht zwischen dem, was der Mensch für sich tun kann und dem, was ihm von außen helfend zukommen muss. Der Schwerpunkt muss darauf liegen, was der Mensch für sich selbst tun kann, denn nur das bringt größtmögliche Autonomie für *alle* Menschen mit sich. Wie wir gesehen haben, schränkt das radikale Monopol des Autoverkehrs die Autonomie und die gerechte Verteilung der im Grunde raren Ware „höhere Geschwindigkeit“ ein. Ein drittes Ungleichgewicht ist zwischen dem, was der Mensch selbst lernen, und dem, was er anhand einer Anleitung lernen kann entstanden. Auch hier muss der Schwerpunkt auf dem liegen, was der Mensch selbst für sich tun kann. Der Mensch sollte Zeit seines Lebens die Möglichkeit haben, sich den Großteil der Dinge, die er lernen will, selbst beizubringen bzw. selbst entscheiden können, was er lernen will. Nun kommt es auf die Struktur der Werkzeuge an, ob das Selbst-Erlernen möglich ist oder nicht. Je komplexer und effizienter das Werkzeug wird, desto weniger verständlich für die Allgemeinheit wird es und desto mehr Ausbildung ist erforderlich. Folglich entwickelt sich immer mehr Spezialisierung und Arbeitsteilung und damit geht auch wiederum der Verlust von Autonomie und Diskriminierung der großen Mehrheit an Menschen auf der Welt einher, die keinen Zugang zu diesen Ausbildungen haben bzw. kann sich niemand in allem spezialisieren. Durch das radikale Monopol des Schulsystems erfahren die Menschen fast ausschließlich Anleitung und Unterricht. Sie müssen lernen, was andere ersonnen und erfunden haben bzw. was ihnen vorgegeben wird. Es kann sogar soweit gehen, dass der Mensch seine Grundfähigkeiten und Kreativität dabei verliert und infolgedessen noch mehr Unterricht fordert. Jeder Mensch kann jedoch grundsätzlich selbst seine Kinder groß ziehen, selbst lernen, heilen, trösten, kochen, sich fortbewegen, seine Toten begraben usw. Je mehr Schulbildung konsumiert wird, desto mehr können später auch andere industriell produzierte Güter konsumiert werden und desto höher ist das gesellschaftliche Prestige. Schulbildung wird daher als absolut notwendig und erstrebenswert angepriesen. Eine Folge der destruktiven Struktur unserer Werkzeuge ist somit, dass auch unsere Werte für uns definiert werden. Wir haben es auch noch für gut zu befinden, dass uns der ganze Lerninhalt vorgegeben wird. Dennoch darf Illich hier nicht falsch verstanden werden. Es geht ihm nicht unbedingt um die Abschaffung der Institution Schule (oder grundsätzlich um die Abschaffung

von Institutionen und technologischen Werkzeugen), aber *ihre Struktur muss wieder in eine konviviale Struktur umgewandelt werden*, um die Homöostase wieder ins Gleichgewicht zu bringen. Für die Schule würde das bedeuten, „Bildungseinrichtungen zu schaffen, in denen das selbstinitiierte, selbstgewählte Lernen gefördert und der programmierte Unterricht auf einige wenige, ganz spezielle Anlässe beschränkt wäre.“¹⁰⁵ Darüber hinaus dürfte es für Schulen keinerlei Zugangsbeschränkung geben¹⁰⁶, genauso wenig wie eine übermäßige Schulpflicht.¹⁰⁷ Als vierter Punkt ist die Verteilung der Macht ins Ungleichgewicht geraten. Diejenigen, die über die effizienten Werkzeuge bestimmen können, verfügen über weit mehr Macht als diejenigen, die sie lediglich bedienen dürfen. Das fünfte Gleichgewicht ist laut Illich das Gleichgewicht zwischen dem Althergebrachten, das Halt gibt und Neuerungen. In einer Gesellschaft, in der die industrielle Produktion auf ständiges Wachstum ausgelegt ist und man ständig mit neuen Waren und daraus hervorgerufenen Bedürfnissen und Werten konfrontiert wird, werden die eigene langsam gewachsene Geschichte und Identität verdrängt, wobei gleichzeitig immer mehr die Orientierung, sich im ständigen Wandel zurechtzufinden, fehlt. Das letzte Gleichgewicht ist jenes zwischen „persönlichen Kosten und persönlichem Nutzen. [...] Wenn die Ziele, um derentwillen man die Werkzeuge wählte, diesen untergeordnet werden, dann frustriert das erst den Benutzer, und schließlich verzichtet er darauf, sie zu benutzen, oder er verliert den Verstand.“¹⁰⁸

3.3.3 Konviviale Werkzeuge und Selbstbegrenzung

Sollen *alle* Menschen über die eigene Energie und Zeit verfügen können und über ungefähr die gleiche Freiheit und Macht, sollen alle die gleiche Chance ihre Kreativität auszuleben, den gleichen Zugang zu einer Ressource, zu einem Werkzeug haben, dann brauchen unsere Werkzeuge für Illich eine *neue Struktur, eine konviviale Struktur*, wie er sie nennt. Wie oben bereits erwähnt, kennt Illich den spanischen Begriff „*convivencialidad*“, den er mit Konvivialität übersetzt und dem er eine eigene Couleur verleiht: Konvivialität „soll für den autonomen und schöpferischen zwischenmenschlichen Umgang und den Umgang von Menschen mit ihrer Umwelt als Gegensatz zu den konditionierten Reaktionen von Menschen

¹⁰⁵ Ebd., S. 94.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., S. 116.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., S. 69.

¹⁰⁸ Ebd., S. 120f.

auf Anforderungen durch andere und Anforderungen durch eine künstliche Umwelt stehen. Für mich ist Konvivialität individuelle Freiheit, die sich in persönlicher Interdependenz verwirklicht, und sie ist also solche ein immanenter ethischer Wert.“¹⁰⁹ Konviviale Werkzeuge sind demnach Werkzeuge, die jeden Menschen, falls gewollt, dabei unterstützen, seine autonom gewählten Vorhaben und Zwecke zu verwirklichen, ohne dabei die Autonomie einer anderen Person zu beschneiden. Konviviale Werkzeuge sind für den Großteil der Menschen relativ schnell und einfach zu verstehen und zu verwenden. Die Allgemeinheit wird dadurch über ein viel größeres Grundwissen verfügen als in Gesellschaften, in denen es zu Spezialisierungen kommt. Die oben angeführte Homöostase kommt wieder in Balance. Können und wollen Menschen sich solcher konvivialen Werkzeuge bedienen, wissen sie laut Illich um *la convivencia* – sie wissen nicht nur um die eigene, sondern auch um die Freiheit und Kreativität des anderen und praktizieren implizit eine Kultur des Mitgefühls. Sie begrenzen die eigene Kreativität zum Wohle der Allgemeinheit und des Planeten. Für Illich sind dies die Qualitäten einer konvivialen Gesellschaft. Die in einer solchen Gesellschaft verwendeten Werkzeuge müssen von der Allgemeinheit verwaltet werden und nicht von der Führungsriege von Konzernen, Staaten, Institutionen und Expertenverbänden. Die wichtigste Herausforderung für die Politik ist also, den Werkzeugen eine konviviale Struktur zu geben. Der gesellschaftliche Umbau zu konvivialen Werkzeugen bedeutet nicht, dass Werkzeuge mit destruktiver Struktur komplett abgeschafft werden müssen oder dass es nicht einige Ausnahmen geben kann, die bleiben dürfen. Auch haben nicht alle Werkzeuge, die heute in Verwendung stehen, eine destruktive Struktur; viele aber schon. Es bedeutet auch nicht, dass keine Technik oder Wissenschaft mehr in den Werkzeugen stecken darf – ganz im Gegenteil! Die Wissenschaft und Forschung kann, anstatt wie bis jetzt destruktive Werkzeuge zu entwickeln und zu optimieren bzw. sie der zweiten Wasserscheide immer näher zu bringen, auch zum Entwerfen konvivialer Werkzeuge dienen. Das Telefon ist ein gutes Beispiel dafür, denn es ist ein Werkzeug, das fast jeder selbst bedienen kann und in dem viel Wissenschaft und Technik steckt. Es geht nicht darum Technik abzuschaffen, sondern die *Struktur der Werkzeuge zu verändern*. Neben der Wissenschaft und Forschung müssen für Illich auch die Sprache und das Recht, zwei grundsätzlich konviviale Werkzeuge, die wie die Wissenschaft für den gesellschaftlichen Erhalt von destruktiven Werkzeugen eingesetzt werden und so

¹⁰⁹ Ebd., S. 28f.

regelrechte Hemmnisse für einen Umbau zu konvivialen Werkzeugen darstellen, ihre Bestimmung als konviviale Werkzeuge wiederfinden. Sie können so sogar essentiell für den Umbau zu einer konvivialen Gesellschaft sein.

In der Sprache spiegelt sich die Struktur einer Gesellschaft wider. Heutzutage werden Verben vorwiegend substantiviert, was laut Illich eine industrielle Gesellschaftsstruktur ausdrückt. Anstatt zu sagen: „Ich arbeite.“ Heißt es nun: „Ich habe Arbeit.“ Arbeit ist nun eine Ware. Es wird nicht mehr eine menschlich schöpferische Tätigkeit und die eigene Relation dazu ausgedrückt, sondern ein Besitzverhältnis formuliert. Die Person, die spricht, spricht weniger als aktiver Akteur denn als Konsument; hier drückt sich auch der Wettkampf um diese Waren aus. Die Sprache muss demgegenüber wieder zum Verbalstil zurückfinden, um eine konviviale Gesellschaftsstruktur ausdrücken zu können. Nur so wird Konvivialität in der Öffentlichkeit überhaupt erst zur Sprache kommen und thematisiert werden können.¹¹⁰ Um dann letztendlich den konvivialen Umbau einer Gesellschaft zu ermöglichen, müssen sich die Menschen dem Recht bedienen.¹¹¹ Auch Gesetze bzw. deren Experten spiegeln die Gesinnung und Struktur einer Gesellschaft wider. Dennoch beinhalten sie heutzutage nichts, was dem Umbau zu einer konvivialen Gesellschaft entgegenstehen könnte. Es müssen sich unter den Menschen Mehrheiten finden, die im Rahmen einer Rechtshandlung auf konviviale Werkzeuge bestehen.¹¹² Diejenigen, die den gesellschaftlichen Umbau tragen werden, dürfen laut Illich keine Parteien, religiösen Gemeinschaften oder Organisationen sein; es muss vielmehr zu spontanen Mehrheiten von Menschen kommen, die erkennen, dass eine konviviale Lebensform ihnen und ihrer gewünschten Lebensqualität mehr entspricht. Der Umbau zu konvivialen Werkzeugen bedeutet zwar, dass Menschen wieder mehr selbst machen müssen, aber nicht, dass es aufreibende Feldarbeit oder bittere Armut geben soll. Die konviviale Gesellschaft ist eine postindustrielle, aber dennoch *technologische* Gesellschaft. Werden die Grunddimensionen des Lebens wieder vom Menschen selbst übernommen und gelebt, wird wieder Vertrauen gefasst in das eigene Wissen und in die eigenen Fähigkeit, diese zu vollbringen, gibt es wieder mehr Freiheit, kann dies auch eine große Chance auf mehr Zufriedenheit im Leben und auf die Erfüllung von echten Grundbedürfnissen bedeuten.

¹¹⁰ Vgl. ebd., S. 135f.

¹¹¹ Vgl. ebd., S. 146.

¹¹² Vgl. ebd., S. 160.

3.3.4 Kurze Reflexion der konvivialen Werkzeuge von Illich

Wie beim Konvivenz-Modell Sundermeiers wird auch hier nun eine kurze Reflexion angefügt.

Illichs Ansatz beleuchtet das gute Zusammenleben aller aus einer sehr spezifischen Perspektive. Er bedenkt, welchen Einfluss Werkzeuge (in seinem weiten Sinne verstanden) auf die Freiheit der Menschen und die allgemeine (Verteilungs-)Gerechtigkeit haben, was das gute Leben aller und somit das Zusammenleben aller unmittelbar beeinflusst. Die Dimension, wie nun konkretes Zusammenleben auf alltäglicher Basis funktionieren könnte, fehlt bei ihm also. Genauso wenig gibt er eine konkrete Antwort auf die Fragestellung, wie Zusammenleben in einer pluralistischen Gesellschaft, also unter Menschen und Gruppen unterschiedlicher Zugehörigkeit, möglich werden kann. Illichs Konzept beschäftigt sich dem gegenüber mit einer Veränderung der Strukturen auf der Makroebene der Gesellschaft.

Illich kann darüber hinaus in seinem Buch den Eindruck erwecken, dass es ihm darum gehe, alle Institutionen und Werkzeuge komplett abzuschaffen oder dass an den meisten Werkzeugen heute gar nichts Positives zu finden wäre. In den vergangenen Kapiteln wurde schon versucht, klar herauszuarbeiten, dass es ihm allerdings nicht darum, sondern um eine *neue konviviale Struktur der Werkzeuge* geht. Da diese Tatsache aber in der Rezeption Illichs scheinbar oft übersehen wird (er selbst schreibt in seinem Buch, dass er oft als „fortschrittsfeindlich“, „technikfeindlich“, „erziehungsfeindlich“¹¹³ usw. bezeichnet wird), soll sie an dieser Stelle noch einmal kurz hervorgehoben werden: Es gibt sogar für destruktive Werkzeuge eine erste Wasserscheide bevor sie die zweite Wasserscheide erreichen und überhaupt erst destruktiv geworden sind. Mit der ersten Wasserscheide beschreibt Illich all jene Errungenschaften des destruktiven Werkzeuges, die der Mehrheit der Menschen anfangs das Leben erleichtert haben. Illich würdigt z.B. bezüglich des Autoverkehrs, dass das Auto zu Beginn auch positiv zur Lebensqualität des Menschen beigetragen hat: Weite Distanzen wurden schneller überwunden, die Welt erschlossen, schwere Gewichte konnte nun das Auto befördern anstatt sich selbst damit abzumühen usw. Das Auto mit seinem fossilen Brennstoffmotor hat nun die zweite Wasserscheide, wie oben bereits beschrieben wurde, überschritten. Aber Illich geht es nun nicht grundsätzlich um die

¹¹³ Ebd., S. 80.

Abschaffung von (destruktiven) Institutionen und Werkzeugen, sondern darum, *den destruktiven Werkzeugen eine neue Struktur zu geben* — eine *konviviale* Struktur.

„In einer konvivialen Gesellschaft müssen Schulen nicht generell abgeschafft werden. Ein zu einem Zwangsinstrument pervertiertes Schulsystem jedoch, in dem Schulversagern bestimmte Rechte verwehrt werden, ist abzulehnen. In einer konvivialen Gesellschaft können bestimmte Hochgeschwindigkeitsverbindungen zwischen Städten erhalten bleiben, sofern deren Struktur nicht zwangsläufig bei allen anderen Verkehrsverbindungen ebenso hohe Geschwindigkeiten voraussetzt. [...] Die Kriterien für die Konvivialität sollten als Richtlinien für den kontinuierlichen Prozeß betrachtet werden, mittels dessen die Glieder einer Gesellschaft ihre Freiheit erhalten und nicht als Sammlung von Vorschriften, die routinemäßig durchgesetzt werden.“¹¹⁴

Für die Schule bedeutet das nun konkret, dass ihre Struktur verändert wird hin zu mehr selbst bestimmtem Lernen. Eine Forderung, die alles andere als illusorisch ist. Es dürfen auch einige wenige destruktive Werkzeuge als Ausnahmen bleiben. Welche das sind, und wie weit diese Ausnahmen gehen dürfen, muss die Allgemeinheit entscheiden. Die Macht, die diese destruktiven Werkzeuge geben, darf nach Illichs Ansatz zumindest auf keinen Fall in den Händen von Experten und der Führungsriege von Staaten und Unternehmen liegen.

Kritisch nachzufragen wäre bei Illichs Modell nun, ob Illich nicht eine frühe Lebensform der Menschheit wieder auferstehen lassen möchte, was durchaus illusorisch wäre. Menschen haben, wie er schreibt, natürliche Fähigkeiten. Sie können grundsätzlich selbst für sich sorgen, indem Subsistenzwirtschaft betrieben wird, selbst gekocht wird, selbst die eigenen Kinder erziehen und selbst die eigenen Toten begraben werden usw., was alles durchaus auch mühselige Arbeit sein kann. Eine konviviale Struktur der Werkzeuge verlangt nun von den Menschen, dass sie wieder vermehrt Dinge selbst machen. Aber in wie weit das eine Rückkehr zu solch einer Lebensform bei Illich bedeuten muss, ist nicht ganz klar, denn Illich spricht von der konvivialen Gesellschaft als einer *technologischen* Gesellschaft. Viele Werkzeuge können konvivial umgewandelt werden (weder die Schulen noch der Autoverkehr, wie im Zitat oben offensichtlich wird, müssen abgeschafft werden) und die in einer konvivialen Gesellschaft neu ersonnenen Werkzeuge würden bei der Befriedigung von Grundbedürfnissen auch eine Rolle spielen. Worum es ihm sicher geht ist, wie in einer *technologischen* Gesellschaft die Freiheit der Menschen gewahrt werden kann. Klar ist: Je weniger die Menschen selbst machen, je mehr sie die Grunddimensionen des Lebens

¹¹⁴ Ebd., S. 46.

auslagern, desto mehr geraten sie in Abhängigkeit. (Und desto mehr entsteht mit den heutigen Werkzeugen soziale Ungleichheit). Zumindest das muss den Menschen bewusstwerden. Für Illich hat dieses Menschenbild, dass der Mensch natürliche Grundfähigkeiten hat und er sich grundsätzlich um sich selbst sorgen kann, als Kontrastfolie zur heutigen Situation der Menschheit gedient. Dadurch konnte erst erkannt werden, wie weit der Mensch sich in eine Abhängigkeit hineinmanövriert hat, ohne sich dem Ausmaß wirklich bewusst zu werden.

3.4 Der Konvivialismus

Nach dem Konvivenz-Modell Sundermeiers und den konvivialen Werkzeugen nach Illich wird nun der Konvivialismus als das dritte und letzte Konvivenz-Konzept ausführlich erklärt und beschrieben, damit es im Anschluss mit den anderen beiden Konzepten auf Lernpotentiale hin für das pastoraltheologische Verständnis der Reich-Gottes-Theologie befragt werden kann.

3.4.1 Zwei konvivialistische Manifeste

Im Jahr 2013 erschien in Frankreich das schon in der Einleitung erwähnte erste „konvivialistische Manifest“ (fr.: „Manifeste Convivialiste“); verfasst und offiziell unterschrieben von ungefähr vierzig französischsprachigen Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen. Im September 2020 ist nun das überarbeitete zweite „konvivialistische Manifest“ publiziert worden mit weit mehr offiziellen Unterschriften. Zweihundertsiebzig Akademiker, Akademikerinnen, Aktivisten, Aktivistinnen und Persönlichkeiten aus der ganzen Welt haben ihren Namen darunter gesetzt. Der Hauptgrund für ein zweites Manifest liegt laut eigener Angabe darin, dass das erste Manifest zu wenig international war. Um das Ziel des Manifestes, gutes Zusammenleben für alle, verfolgen zu können, müssen sich möglichst viele Menschen aus möglichst vielen Ländern damit identifizieren können. Darüber hinaus nimmt es einige inhaltliche Ergänzungen und Explikationen vor, wobei die Kernanliegen und -themen sich nicht wesentlich verändert haben.

3.4.2 Der Hauptgrund für Konflikte und die Entwicklung des Konvivialismus als Antwort darauf

Beide Manifeste beginnen mit einer Beschreibung aller Gefährdungen, die die Menschheit und den Planeten heute bedrohen. Dazu gehören ökologische, ökonomische, materielle, technische, politische und moralische Gefährdungen¹¹⁵ wie Klimawandel, Natur- und atomare Katastrophen, Armut und Hunger, Korruption und immer instabiler werdende Demokratien, Terror, Krieg, Diskriminierung, mafiöse Strukturen und Kriminalität und noch einige mehr. (Das zweite Manifest hebt gegenüber dem ersten extra die ökologischen Gefährdungen hervor.) Aber die Manifeste gehen mit der Ursachensuche noch einen Schritt weiter. Sie identifizieren nicht nur einzelne Gefährdungen, sondern sehen hinter ihnen ein ursprüngliches Problem, in dem alle anderen wurzeln. Für die „Konvivialisten“, wie sich die Autoren und Autorinnen auch nennen, ist klar, dass vor allem auf folgende Fragen Antworten gefunden werden müssen:

„Wie mit der Rivalität und der Gewalt zwischen den Menschen umgehen? Wie sie dazu bewegen, zusammenzuarbeiten, um sich weiterzuentwickeln, wobei jeder das Beste von sich selbst gibt, sodass es möglich wird, einander zu widersprechen, ohne einander niederzuzumetzeln? Wie lässt sich die heute grenzenlose und potentiell selbstzerstörerische Anhäufung von Macht über Mensch und Natur verhindern?“,¹¹⁶

Die konvivialistischen Manifeste verwenden in diesem Kontext auch den Begriff der „*Hybris*“.¹¹⁷

„Eine gesunde Gesellschaft (ja, manche Gesellschaften sind gesünder als andere, und andere deutlich weniger) versteht es, dem Wunsch nach Anerkennung aller ebenso gerecht zu werden wie dem Anteil an Rivalität, dem Streben, ständig über sich selbst hinauszuwachsen und sich dem damit verbundenen Risiko zu öffnen. Gleichzeitig versteht sie es zu verhindern, dass sich dieses Streben in Maßlosigkeit verwandelt, in einen Allmachtswunsch, in das, was die Griechen *Hybris* nannten, indem sie im Gegenteil die kooperative Öffnung zu den anderen fördert.“¹¹⁸

¹¹⁵ Vgl. Adloff/Leggewie, Das konvivialistische Manifest, S. 40f. Und vgl. Die konvivialistische Internationale, Das zweite konvivialistische Manifest, S. 24ff.

¹¹⁶ Die konvivialistische Internationale, Das zweite konvivialistische Manifest, S. 34. Und vgl. auch Adloff / Leggewie, Das konvivialistische Manifest, S. 45.

¹¹⁷ Vgl. Adloff/Leggewie, Das konvivialistische Manifest, S. 48. Und vgl. Die konvivialistische Internationale, Das zweite konvivialistische Manifest, S. 33.

¹¹⁸ Die konvivialistische Internationale, Das zweite konvivialistische Manifest, S. 36. Und vgl. auch Adloff / Leggewie, Das konvivialistische Manifest, S. 48.

Trotz der Tatsache, dass diese Welt grundsätzlich für alle Menschen eine gesicherte Lebensgrundlage (womit nicht Wohlstand gemeint ist) bieten könnte und dass der Mensch einen beispiellosen technologischen und wissenschaftlichen Fortschritt gemeistert hat, sind die oben zitierten Fragen bis heute ungelöst. Die Konvivialisten sind nun der Meinung, dass die Vielzahl an konvivialen Gedanken, Praxiskonzepten, konkreten Initiativen und Lebensformen, die es bereits überall auf der Welt gibt, alle etwas zur Beantwortung beitragen können. Fair Trade, Occupy Wallstreet, Pachamama, Commons, slow food, Solidarische Landwirtschaft, Wikipedia, lokale Währungen, Fridays for Future oder Nachbarschaftshilfe sind nur einige wenige Beispiele für diese konvivialen Gedanken, Praxiskonzepte und Bewegungen. Worin alle diese Bewegungen nun übereinstimmen ist der Aspekt, dass sie versuchen, gutes Leben und Zusammenleben für alle möglich zu machen. Alain Caillé, der unter den Verfassern und Verfasserinnen des ersten Manifestes als treibende Kraft heraussticht, ist auch derjenige, der Konvivialität, wie sie bei Illich und Brillat-Savarin verstanden wird, als einen „Ismus“ weiter denkt. Er versteht Konvivialismus als *„die Kunst des Zusammenlebens, die die Beziehung und die Zusammenarbeit würdigt und es ermöglicht, einander zu widersprechen, ohne einander niederzumetzeln, und gleichzeitig für einander und für die Natur Sorge zu tragen.“*¹¹⁹ Für den Konvivialismus ist es also entscheidend, dass Konflikte, meistens durch die menschlichen Bedürfnisse nach Anerkennung und Selbstentfaltung hervorgerufen, für das gute Leben und Zusammenleben fruchtbar gemacht werden, anstatt wie so oft tod- und gewaltbringend zu sein. Alain Caillé will mit der Weiterentwicklung zum Ismus das Ziel verfolgen, diesen konvivialen Initiativen, im Grunde aber allen interessierten Menschen, eine gemeinsame Plattform, einen gemeinsamen Begriff bzw. eine gemeinsame Theorie anzubieten, um all diese einzelnen Kräfte zu sammeln und somit eine wirkmächtige Zusammenarbeit für eine bessere Zukunft zu ermöglichen.¹²⁰ Der Konvivialismus bündelt nun in sich die wichtigsten und zentralsten konvivialen Gedanken zu einer systematisierten Theorie, wobei es sich gleichzeitig um den kleinsten gemeinsamen inhaltlichen Nenner („Minimaldoktrin“¹²¹) handelt. Denn es sollen sich so viele Menschen wie möglich damit identifizieren können, ohne dass die Theorie dabei an grundsätzlich

¹¹⁹ Adloff /Leggewie, Das konvivialistische Manifest, S. 47. [kursive Hervorhebung VK]

¹²⁰ Vgl. Adloff /Leggewie, Das konvivialistische Manifest, S. 47f. Und vgl. Die konvivialistische Internationale, Das zweite konvivialistische Manifest, S. 15ff.

¹²¹ Adloff /Leggewie, Das konvivialistische Manifest, S. 47. Und: Die konvivialistische Internationale, Das zweite konvivialistische Manifest, S. 50.

konvivialer Substanz verliert. Diese systematisierte Theorie füllt sich unter anderem dadurch mit Inhalt, dass sie versucht, die breitenwirksamsten politischen Ideologien, Philosophien, Religionen, Weltanschauungen, Morallehren usw. für sich nutzbar zu machen. Es geht darum, die brauchbaren Inhalte (d.h. „alles, was es ermöglicht, den Konflikt zu beherrschen, um zu vermeiden, dass er in Gewalt ausartet, und unter dem Zwang der begrenzten Ressourcen zusammenzuarbeiten;“¹²²) herauszulösen und zu übernehmen und die jeweiligen Schwächen der Systeme zurückzulassen. Auch kann keines der Systeme allein zufrieden stellende Antworten geben. Mit diesem Ziel vor Augen werden z.B. die Ideologien Liberalismus, Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus abgetastet, fließen in den Konvivialismus ein und werden gleichzeitig überholt. Der Konvivialismus versteht sich mit seinem Kriterium „Konflikte fruchtbar zu machen“ als universale Theorie, die regionale und Kontext abhängige Konkretionen zulässt. Dennoch wird er wohl immer wieder Spielarten hervorbringen, die Meinungsverschiedenheiten auslösen. Im zweiten Manifest wird all dies übernommen, nur der Konvivialismus wird als „die *Philosophie* der Kunst des Zusammenlebens“¹²³ bezeichnet. Dies soll den Charakter der Doktrin, der Lehre, ja den theoretischen Charakter, den der Konvivialismus hat, verdeutlichen. Der Konvivialismus ist nicht nur Plattform zum Vernetzen, er ist keine Organisation oder Partei (was aber im zweiten Manifest für die Zukunft nicht ausgeschlossen wird¹²⁴), er ist eine Doktrin. Ideen und „Ismen“ haben immer wieder das Angesicht der Erde verändert und die Meinung der Weltöffentlichkeit geprägt wie z.B. der Kommunismus. Im Moment ist es die Idee des Neoliberalismus, die die Welt formt. Das ist noch gar nicht sehr lange so und muss auch nicht immer so bleiben. Für viele Menschen ist das schwer vorstellbar, sind sie doch größtenteils umgeben von anderen Menschen, die entsprechend den Werten des Neoliberalismus denken und handeln. Der Konvivialismus möchte die Idee des Neoliberalismus als das von der Weltöffentlichkeit vertretene (Denk-)System ablösen und dadurch die Welt transformieren in einen Ort, an dem alle das gute Leben und Zusammenleben haben.¹²⁵

¹²² Adloff /Leggewie, Das konvivialistische Manifest, S. 60. Und vgl. auch Die konvivialistische Internationale, Das zweite konvivialistische Manifest, S. 39.

¹²³ Die konvivialistische Internationale, Das zweite konvivialistische Manifest, S. 16.

¹²⁴ Ebd., S. 93.

¹²⁵ Ebd., S. 12-14.

In Zusammenhang damit steht die Annahme des Konvivialismus, die es nicht mehr ins zweite Manifest geschafft hat, aber nichts desto trotz erwähnenswert bleibt, dass der Mensch eben nicht lediglich ein *homo economicus* ist. Der Mensch wird darin als nur an Geld und Vermögen interessiert dargestellt; was ihn antreibt ist allein die Vermehrung des eigenen finanziellen und materiellen Reichtums. Er versteht sich als abgeschnitten bzw. komplett unabhängig von anderen Menschen und der natürlichen Umwelt; es geht nur um das Generieren des eigenen Wohls. Die ökonomische Sicht auf den Menschen ging nach der Formulierung durch die Wirtschaftswissenschaften im letzten Jahrhundert schnell auf alle Dimensionen des Mensch-Seins über. Jeder Lebensbereich untersteht nun dem Diktat der Wirtschaftlichkeit und Produktivität. Diese Sichtweise hat sich schon so sehr in das kollektive Gedächtnis der Menschheit eingegraben, dass Mensch nun wirklich nur mehr nach diesen Annahmen handeln. Für viele ist Geld und Wohlstand das höchste Ziel im Leben und am besten sollte es so schnell wie möglich durch Spekulation auf dem Finanzmarkt erreicht werden. Demgegenüber sind die Konvivialisten der Meinung, dass allen das gute Leben zukommen kann, wenn eine „Gesellschaft der Fürsorglichkeit (care)“¹²⁶ aufgebaut wird. Die Politik muss jene Menschen und Aktivitäten begünstigen, die darauf abzielen, sich untereinander zu versorgen.

3.4.3 Die fünf Prinzipien und der Imperativ des Konvivialismus

Für seine inhaltliche Fülle formuliert der Konvivialismus nun grundlegende, unumstößliche Prinzipien, abgeleitet von den oben erwähnten Ismen, Morallehren, Religionen usw. Den vier Prinzipien aus dem ersten Manifest wurde im zweiten Manifest ein fünftes hinzugefügt, das Prinzip der gemeinsamen Natürlichkeit:

„Prinzip der gemeinsamen Natürlichkeit: Die Menschen leben in keinem Verhältnis der Äußerlichkeit zur Natur, zu deren »Herrn und Besitzern« sie sich machen müssten. Wie alle Lebewesen sind sie deren Teil und stehen in einer wechselseitigen Abhängigkeit zu ihr. Sie haben die Verantwortung, sich um sie zu kümmern. Sie nicht zu respektieren hieße, dass sie ihr ethisches und physisches Überleben aufs Spiel setzen.

Prinzip der gemeinsamen Menschheit: Unabhängig von den Unterschieden der Hautfarbe, der Nationalität, der Sprache, der Kultur, der Religion oder des Reichtums, des Geschlechts oder der sexuellen Orientierung gibt es nur eine Menschheit, die in der Person jedes ihrer Mitglieder geachtet werden muss.

¹²⁶ Adloff/Leggewie, Das konvivialistische Manifest, S. 57.

Prinzip der gemeinsamen Sozialität: Die Menschen sind soziale Wesen, deren größter Reichtum in den konkreten Beziehungen besteht, die sie zueinander im Rahmen von Vereinigungen, Gesellschaften oder Gemeinschaften unterschiedlicher Art und Größe unterhalten.

Prinzip der legitimen Individuation: Im Sinne dieser drei ersten Prinzipien ist die Politik legitim, die es den Einzelnen ermöglicht, ihre besondere Individualität zu entwickeln, indem sie ihre Fähigkeiten entfalten, ihr Vermögen zu sein und zu handeln, ohne anderen zu schaden und mit Blick auf eine für alle gleiche Freiheit. Im Unterschied zum Individualismus, der auf das jede/r für sich und den Kampf aller gegen alle hinausläuft, erkennt das Prinzip der Individuation nur jenen Individuen einen Wert zu, die ihre Besonderheit nur unter Beachtung ihrer wechselseitigen Abhängigkeit zu anderen und zur Natur zur Geltung bringen.

Prinzip des schöpferischen Konflikts: Weil jede/r Einzelne berufen ist, ihre bzw. seine besondere Individualität zum Ausdruck zu bringen, ist es normal, dass die Menschen gegeneinander opponieren können. Aber das dürfen sie legitimerweise nur tun, solange es den Rahmen der gemeinsamen Menschheit, der gemeinsamen Sozialität und der gemeinsamen Natürlichkeit nicht gefährdet, sodass die Rivalität schöpferisch und nicht zerstörerisch wird. Die richtige Politik ermöglicht also den Menschen, sich zu unterscheiden, indem sie die Rivalität in den Dienst des Gemeinwohls stellt. Das Gleiche gilt für die Ethik.¹²⁷

Die fünf Prinzipien müssen sich zudem am „Imperativ, die Hybris zu beherrschen“ messen lassen, der auch erst im zweiten Manifest hinzugefügt wurde:

„Imperativ, die Hybris zu beherrschen: Die erste Voraussetzung, damit Rivalität und Wetteifer dem Gemeinwohl dienen, ist, dafür zu sorgen, dass sie sich dem Allmachtstreben, der Maßlosigkeit, der Hybris (und erst Recht der *Pleonexie*, dem Wunsch, immer mehr zu besitzen) entziehen. Sie werden so zur Rivalität um der besseren Zusammenarbeit willen. Anders gesagt: Der Versuch, der oder die Beste zu sein, ist dann sehr empfehlenswert, wenn es darum geht, sich möglichst in der Befriedigung der Bedürfnisse anderer hervorzutun, darin, ihnen das Meiste und Beste zu geben.“¹²⁸

Der Konvivialismus macht klar, dass das Prinzip der gemeinsamen Natürlichkeit jenes Prinzip ist, auf das sich die anderen immer rückbeziehen müssen. Darüber hinaus müssen alle Prinzipien miteinander in Verbindung gebracht werden, einander ergänzen, um die Entwicklung von Einseitigkeiten oder sogar ihr Umschlagen ins Gegenteil zu verhindern (z.B. legitime Selbstentfaltung schlägt um in egoistischen Individualismus). Wie schon im Zitat zur Hybris erwähnt, suchen alle Menschen nach Anerkennung. Das ist laut den Autoren und Autorinnen der Hauptgrund für Konflikte zwischen Menschen und geht über den zweiten

¹²⁷ Die konvivialistische Internationale, Das zweite konvivialistische Manifest, S. 40-42.

¹²⁸ Ebd., S. 40-42.

wichtigen Grund, den gegenseitigen Kampf um das eigene ökonomische, materielle Überleben, hinaus. Wird das Bedürfnis nach Anerkennung nicht zwischenmenschlich-sozial (also durch das gegenseitige Geben von Anerkennung) befriedigt und durch Verbote eingeschränkt (wie z.B. den hier erwähnten „Imperativ, die Hybris zu beherrschen“), wird es unstillbar (Hybris entwickelt sich). Viele Menschen verlieren also das rechte Maß und versuchen darüber hinaus, das Bedürfnis materiell zu befriedigen. Möglich wird das nur mehr durch das Ausbeuten der natürlichen Umwelt. Das Prinzip der gemeinsamen Natürlichkeit und der „Imperativ, die Hybris zu beherrschen“ wurden also vor allem deshalb eingefügt, weil sie klar machen sollen, dass diese Maßlosigkeit in Korrelation mit einer materiellen Strategie der Bedürfnisbefriedigung heutzutage nicht mehr tragbar ist und den Planeten und somit unsere Lebensgrundlage zerstört.¹²⁹ Anerkennung und Wertschätzung sollte laut dem Konvivialismus also denjenigen gezollt werden, die sich für das gute Leben und Zusammenleben aller einsetzen und anstatt es zu zerstören. Das konstante Suchen nach Anerkennung ist ein psychologisches wie politisches, ein individuelles wie kollektives Problem. Der Konvivialismus, wie er im Manifest beschrieben wird, versucht dem Problem auf der kollektiven, politischen Ebene zu begegnen.¹³⁰

3.4.4 Eine konvivialistische Demokratie und „Pluriversalismus“¹³¹

Das zweite konvivialistische Manifest muss sich zudem mit der Frage auseinandersetzen, ob die Demokratie noch immer die beste Regierungsform für das gute Zusammenleben aller – also für den Konvivialismus – ist. Das erste konvivialistische Manifest ging noch selbstverständlich davon aus, dass die Demokratie die erstrebenswerteste Regierungsform sei. Mit immer mehr Ländern, die zu unfreien Demokratien umgewandelt werden wie z.B. Polen, Ungarn und Türkei, der Wahl Donald Trumps zum Präsidenten der USA und dem schwindenden Vertrauen in die Demokratie, ist es für den Konvivialismus notwendig geworden, sich mit dem Thema zu beschäftigen. Der Konvivialismus stellt im zweiten Manifest schnell fest, dass die Demokratie immer noch die geeignetste Regierungsform ist, vor allem im Vergleich zu ihren Alternativen. Nur sie bietet die Möglichkeit, die oben erwähnten Prinzipien umzusetzen. Er möchte sie aber dennoch konvivialistisch weiterdenken.

¹²⁹ Vgl. ebd., S. 45-47.

¹³⁰ Vgl. ebd., S. 46..

¹³¹ Vgl. ebd., S. 65.

Die Demokratie muss Folgendes erfüllen, möchte sie eine konvivialistische Struktur bekommen und so das gute Zusammenleben für alle größtmöglich fördern:

Sie ist verpflichtet, dem Subsidiaritätsprinzip treu zu bleiben. Was also lokal gelöst werden kann, muss lokale Angelegenheit bleiben. Darüber hinaus braucht es in einer Zeit der „Fake News“ staatliche Stellen, die mit Experten eine Sachverhaltsermittlung zu allen wichtigen aktuellen Themen einer Gesellschaft anstellen und Medien, die die Resultate dann auch verständlich unter der Bevölkerung verbreiten. Auch liegt die politische Macht beim Staat und nicht bei einer Religion oder Glaubensgemeinschaft. Der Staat gewährleistet ihnen gegenüber Religionsfreiheit. Zuletzt ist es notwendig, dass die Menschen in dieser Demokratie auch wirklich in ihr und mit den Menschen in ihr leben wollen und nicht an einem anderen Ort mit anderen Menschen. Das wirft die Frage auf, wie Zusammenleben in einer pluralistischen Gesellschaft gelingen kann. Für den Konvivialismus kann diese durch den Pluriversalismus beantwortet werden.¹³²

Der Konvivialismus denkt den *Universalismus* als einen *Pluriversalismus* weiter. Die universellen Prinzipien, die der Konvivialismus formuliert und die grundsätzlich für alle Menschen gelten sollen, werden in den unterschiedlichen Kulturen auf deren jeweils eigene Art und Weise gelebt und ausgedrückt. Das Universelle kann also viele verschiedene – plurale – Ausdrucksformen haben. Kulturen können sich dafür entschließen, sich selbst vom Prinzip der gemeinsamen Menschlichkeit her zu denken und zu gestalten. Tun sie das, haben sie bereits – zumindest bis zu einem gewissen Grad – eine partikuläre Ausdrucksform dessen, was der Konvivialismus formuliert, gefunden. Kulturen sind für den Konvivialismus also nicht einfach unveränderbar oder komplett einzigartig und unvergleichlich. Wenn Kulturen jedoch darauf bestehen bleiben, dass sie das sehr wohl sind, dann wird das Anliegen des Konvivialismus, gutes Zusammenleben für alle zu schaffen, verhindert. Interessant ist somit, wie eine Kultur zu jener Version von sich selbst werden kann, die gutes Zusammenleben aller auf dem Planeten ermöglicht. Die Religionen bzw. deren Vorsteher haben sich bereits auf dieses Prinzip der gleichen Menschlichkeit verständigt.

Sie [die höchsten Religionsvertreter] sind sich „darin einig, dass Gott [oder Allah...] ‘alle Menschen mit gleichen Rechten, gleichen Pflichten und gleicher Würde geschaffen und sie

¹³² Vgl. ebd., S. 62-65.

dazu berufen hat, als Brüder und Schwestern miteinander zusammenzuleben, die Erde zu bevölkern und auf ihr die Werte des Guten, der Liebe und des Friedens zu verbreiten.“¹³³

Um zur Frage der konvivialistischen Demokratie zurück zu kommen: Wie kann nun Zusammenleben verschiedener Kulturen und Religionen nicht zwischen unterschiedlichen Gebieten, sondern innerhalb ein- und desselben Gebietes zuwege gebracht werden? Die Kulturen und Religionen müssen laut dem Konvivialismus die Annahme der eigenen Unzulänglichkeit akzeptieren. Keine Kultur und Religion ist perfekt und hat alle Antworten. Sie müssen den einzelnen Menschen die Freiheit lassen, ihre eigenen Werte zu wählen. Darüber hinaus gibt es in einer Demokratie eine Leitkultur, der die Mehrheit der Menschen folgen. Diese muss die Rolle eines Gastgebers einnehmen, während neue Kulturen die des Gastes innehaben.¹³⁴

3.4.5 Allgemeine und konkrete moralische, politische, ökologische und ökonomische Erwägungen für eine konvivialistische Gesellschaft

Anhand der oben beschriebenen Prinzipien und des Imperatives stellt der Konvivialismus abschließend allgemeine und konkrete moralische, politische, ökologische und ökonomische Erwägungen für eine konvivialistische Gesellschaft an. (Auch hier wurden diese im zweiten konvivialistischen Manifest¹³⁵ über das erste hinaus ergänzt.):

3.4.5.1 Moralische Erwägungen

Ausnahmslos jeder Mensch verfügt über die gleiche Würde und das gleiche Recht materiell abgesichert zu sein, um das eigene Leben in Freiheit zu gestalten. Die eigene Freiheit hört da auf, wo die Freiheit des anderen anfängt. Diese Freiheit ermöglicht es auch, um die Anerkennung der anderen anzuschauen; aber jeder Mensch ist verpflichtet, der Hybris zu

¹³³ Ebd., S. 68. Das zweite konvivialistische Manifest bezieht sich hier auf das „Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen für ein friedliches Zusammenleben in der Welt“, das von Papst Franziskus I. und von Großimam Al-Azhar al-Sharif (Ägypten), Ahmad al-Tayyeb, unterschrieben wurde.

¹³⁴ Vgl. ebd., S. 66-70.

¹³⁵ Darüber hinaus wurden im folgenden Kapitel die zwei Kapitel „Moralische, politische, ökologische und ökonomische Überlegungen“ und „Welch post-neoliberale Welt?“ des zweiten Manifestes zusammengefasst, das letzteres auch wieder politische, ökologische und ökonomische Überlegungen anstellt.

entsagen. Darüber hinaus ist es die Pflicht eines jeden Menschen, nicht der Bestechlichkeit zu verfallen und gegen diese nach eigenem Ermessen vorzugehen.¹³⁶

3.4.5.2 Politische Erwägungen

Konvivialistische Gesellschaften müssen natürlich die Prinzipien und den Imperativ hochhalten; sie müssen diese auch in die wichtigsten Bereiche des Rechts einfließen lassen. Himmelschreiende Ungleichheit darf in einer konvivialistischen Politik nicht weiter bestehen. Peinigende Armut hat also kein Existenzrecht mehr. Um das zu bewerkstelligen, sollen ein bedingungsloses Grundeinkommen und eine Obergrenze für Einkünfte und Eigentum etabliert werden. Es muss ferner eine Balance bestehen zwischen privaten, gemeinschaftlichen, korporativen und staatlichen Gütern. Eine konvivialistische Politik fördert die Selbstverwaltung im Rahmen des freiwilligen Engagements der Bevölkerung, um das gesellschaftliche Miteinander zu gestalten. Digitale Netze wie das Internet werden als Gemeingut wahrgenommen, wozu kostenloser Zugang gewährleistet werden muss.¹³⁷ Gleichzeitig darf Technik nicht mehr weiter dazu beitragen, Ungleichheiten und die Schere zwischen Arm und Reich zu verschärfen. Deglobalisierung und Umweltschutz müssen realisiert werden. Beides wird dabei behilflich sein, das Recht eines jeden Bürgers und einer jeden Bürgerin, einer sinnvollen Aktivität und Arbeit nachgehen zu können, umzusetzen. Die Commons (genossenschaftliche, solidarische Ökonomie) können darüber hinaus für dieses Vorhaben als Vorbild dienen.

Diese politischen Erwägungen sind nicht illusorisch. Folgende Schritte sind notwendig, um einige von ihnen zu erreichen: Die Kapitalsteuer¹³⁸ braucht den gleich hohen Steuersatz wie die Lohnsteuer, nämlich 37%, während Einkommen von über 10 Millionen Dollar mit 70% besteuert werden. Nebenbei sei zur Veranschaulichung angefügt, dass der Steuersatz für Letzteres 1965 bei 70% und 1946 sogar bei 94% lag! Vermögen ab 50 Millionen Dollar sollen mit 2% und ab einer Milliarde mit 3%, Erbschaften ab 3,5 Millionen Dollar mit 44% und ab einer Milliarde mit 77% besteuert werden. Diese Maßnahmen bedeuten ein viel größeres Staatseinkommen und ermöglichen so die Auszahlung eines universellen

¹³⁶ Vgl. Adloff/Leggewie, Das konvivialistische Manifest, S. 63f. Und vgl. Die konvivialistische Internationale, Das zweite konvivialistische Manifest, S. 51f.

¹³⁷ Vgl. Adloff/Leggewie, Das konvivialistische Manifest, S. 64-67. Und vgl. Die konvivialistische Internationale, Das zweite konvivialistische Manifest, S. 52-54.

¹³⁸ Das zweite konvivialistische Manifest meint hier wohl die Kapitalertragssteuer.

Grundeinkommens für alle. Dieses Grundeinkommen muss hoch genug sein, um eine Teilnahme an Kultur und Gesellschaft zu ermöglichen und nicht nur für eine Existenz am Rande der Verelendung. Es darf selbstverständlich auch nicht den Zugang zum Arbeitsmarkt verhindern. Einerseits darf niemand vom Arbeitsmarkt ausgegrenzt werden, andererseits muss sich aber auch die Arbeitszeit verringern. Die Menschen haben ein „Recht auf Arbeit bei selbstgewählter Arbeitszeit“¹³⁹, um über die Arbeit hinaus ihr Leben gestalten zu können. Ein weiterer Punkt ist die „obligatorische Mindesthaltedauer für Aktien“¹⁴⁰. Sie soll den spekulativen Finanzkapitalismus in seine Schranken weisen. Wird die Aktie z.B. binnen vierundzwanzig Stunden weiterverkauft, sollen 100% Besteuerung anfallen. Im Rahmen dieser Erwägungen ist es natürlich von größter Wichtigkeit, dass die nationalen Regierungen und Demokratien wieder handlungsfähig werden gegenüber globalen Konzernen. Das beinhaltet auch eine Maßnahme gegen die Steuerflucht. Steuern auf den Gewinn von Unternehmen sollen „im Verhältnis zu ihrem Umsatz in jedem Land“¹⁴¹ erhoben werden. Und zu guter letzt sollte auch der Erlass von Schulden in Erwägung gezogen werden. Staaten haben sich im Verlauf der letzten Jahrzehnte immer mehr verschuldet. Die Ausgaben waren höher als die Einnahmen durch Steuern. Das hat die staatlichen Ausgaben für Gesundheit, Bildung, Renten, Löhne und anderweitige Sozialausgaben immer weiter gesenkt, was wiederum zu weniger Steuern und einem vergrößerten Schuldenberg geführt hat während die Reichen immer reicher wurden.

3.4.5.3 Ökologische Erwägungen

Die natürliche Umwelt (womit auch die Tiere bzw. im Grunde die Gesamtheit der Natur gemeint ist) gehört dem Menschen nicht, sie gehört sich selbst. Der Mensch ist ein Teil der Natur und nicht ihr Herr und Meister. Er darf ihr somit nicht mehr entnehmen als sie zum Gedeihen braucht und muss ihr auch etwas zurückgeben. Vor allem die reichen, westlichen Länder haben jahrzehntelang die Umwelt mit ihren Industrien verschmutzt. Es liegt zu aller erst in ihrer Verantwortung wieder in ein rechtes Verhältnis zu kommen. Neu entwickelte

¹³⁹ Die konvivialistische Internationale, Das zweite konvivialistische Manifest, S. 76.

¹⁴⁰ Ebd., S.77.

¹⁴¹ Ebd., S. 77.

Technik muss diesem grünen Ziel dienen.¹⁴² Es muss aber auch Klarheit darüber herrschen, dass es ohne Änderung des Lebensstiles aller, die den Ressourcen der Natur zu viel entnehmen, nicht zu erreichen sein wird.¹⁴³ Letztlich ist dieses grüne Ziel ein dreifaches. Für eine wahrhaft konvivialistische Gesellschaft, die das gute Zusammenleben auch auf die Natur hin ausdehnt, muss Folgendes angestrebt werden: „Nullausstoß an Treibhausgasen [...], Nullverbrauch an fossilen Energien [...] und Nullanfall von hochgiftigem und riskantem Müll“.¹⁴⁴ Auch diese Ziele sind grundsätzlich nicht illusorisch, denn rechnerisch wären sie alle umsetzbar. Aber sie verlangen Maßnahmen wie den kompletten Umstieg auf erneuerbare Energiequellen in all ihren Varianten und einen effizienten Umgang mit diesen. Dazu gehört ein reduzierter Verbrauch, aber auch eine Minimierung von Verlusten. Auch ein Umstieg von Petrochemie auf Carbobiochemie ist dafür notwendig.¹⁴⁵ Darüber hinaus muss das Bruttoinlandsprodukt „bio-öko-sensibel“¹⁴⁶ werden und Unternehmen zu sozialer und ökologischer Verantwortung auch rechtlich verpflichtet werden.¹⁴⁷ Zu erwähnen ist letztlich noch die Beziehung des Menschen zu den Tieren, die nicht länger lediglich als „Industriematerial“¹⁴⁸ angesehen werden dürfen.

3.4.5.4 Ökonomische Erwägungen

Das effiziente und einträgliche Wirtschaften ist so lange berechtigt, wie es mit den oben erwähnten Prinzipien und dem ebenfalls oben erwähnten Imperativ übereinstimmt.¹⁴⁹ Eine konvivialistische Gesellschaft denkt die Wirtschaft nun im Gegensatz zum neoliberalistischen Paradigma ohne Wachstumsabhängigkeit und ist dennoch oder gerade deswegen funktionsfähig. Post-Wachstum bedeutet nicht, entgegen landläufiger Meinung vieler, den Verlust des Arbeitsplatzes, Verelendung und Armut – im Gegenteil. Möglich wird für den Konvivialismus eine Post-Wachstumsgesellschaft durch Deglobalisierung und

¹⁴² Vgl. Adloff /Leggewie, Das konvivialistische Manifest, S. 67f. Und vgl. Die konvivialistische Internationale, Das zweite konvivialistische Manifest, S. 54f.

¹⁴³ Die konvivialistische Internationale, Das zweite konvivialistische Manifest, S. 93.

¹⁴⁴ Ebd., S. 78.

¹⁴⁵ Vgl. ebd., S. 78.

¹⁴⁶ Ebd., S. 55.

¹⁴⁷ Vgl. ebd., S. 78.

¹⁴⁸ Ebd., S. 55.

¹⁴⁹ Vgl. Adloff /Leggewie, Das konvivialistische Manifest, S. 69. Und vgl. Die konvivialistische Internationale, Das zweite konvivialistische Manifest, S. 55.

Entmarktlichung. „Unter Entmarktlichung sind alle Arten der besseren Befriedigung von Bedürfnissen mit weniger Waren und weniger Geld zu verstehen.“¹⁵⁰ Beispiele, die das schon zu verwirklichen versuchen, sind etwa solidarische Sozial- bzw. Landwirtschaft, Tauschringe, Kreislaufwirtschaft usw. „Alle diese Modelle beruhen auf neuen Kombinationen zwischen marktlichen und nicht-marktlichen bzw. nicht-monetären Ressourcen.“¹⁵¹ In einer konvivialistischen Gesellschaft liegt der Schwerpunkt auf nicht-monetären Ressourcen und Vorhaben. Die Entmarktlichung kann durch folgende Schritte unterstützt werden: Verbot der berechneten Obsoleszenz von Produkten, Minimierung von Reklame aller Art, Reduzierung der Arbeitszeit, staatliche Förderung nach sozial-ökologischen Gesichtspunkten und Maßnahmen, die die finanziellen Ausgaben der Menschen senken sollen. Beispiel für Letzteres ist etwa „der Aufbau kollektiver Verkehrs- und Dienstleistungssysteme, die ein Leben ohne Auto ermöglichen oder die Bildung von Fahrgemeinschaften erleichtern.“¹⁵² Auch das Anbieten von lokalen Währungen spielt hier eine Rolle.

Zweitens wird nun die Deglobalisierung in den Fokus gerückt. Der Konvivialismus hat festgestellt, dass „die neoliberale Globalisierung Sozial- und Umweltsysteme zueinander in Konkurrenz [setzt], besonders im Bereich der Steuern und Menschenrechte, zugunsten einer gegenseitigen Unterbietung bei Steuern, Sozial- und Umweltstandards oder Schutz der Rechte.“¹⁵³ Der Konvivialismus setzt sich also dafür ein, Freihandelsabkommen aufzuheben und durch „Kooperationsvereinbarungen“¹⁵⁴ auszuwechseln. Solche Vereinbarungen kennzeichnen sich durch ein „ökonomisches Subsidiaritätsprinzip“¹⁵⁵ aus. Die grundsätzlichen Bedürfnisse einer Bevölkerung können mit regionalen Erzeugnissen abgedeckt werden. Dass viele Staaten die gleichen Produkte exportieren sowie importieren, ist ökologisch nicht mehr tragbar. Gibt es noch keine solche Kooperationsvereinbarung, können zumindest „Steuern auf zurückgelegte Kilometer“¹⁵⁶ eingeführt werden und um diese grundsätzlichen Bedürfnisse der Bevölkerung befriedigen zu können, muss wieder eine

¹⁵⁰ Die konvivialistische Internationale, Das zweite konvivialistische Manifest, S. 80.

¹⁵¹ Ebd., S. 80.

¹⁵² Ebd., S. 81.

¹⁵³ Ebd., S. 82.

¹⁵⁴ Ebd., S. 82.

¹⁵⁵ Ebd., S. 82.

¹⁵⁶ Ebd., S. 83.

„industrielle Basissouveränität“¹⁵⁷, „eine Nahrungsmittelsouveränität“¹⁵⁸ etabliert werden. Auch zur Deglobalisierung bieten sich zudem lokale Währungen an, um die Wirtschaft vor Ort neu zu vitalisieren.

3.4.6 Wie nun eine konvivialistische Gesellschaft aufbauen?

Abschließend bespricht das zweite konvivialistische Manifest noch „vier Hauptwaffen“ (eine mehr als im ersten konvivialistischen Manifest¹⁵⁹), die dabei helfen sollen, eine konvivialistische Gesellschaft aufzubauen: Während die Empörung der Massen angesichts der globalen Ungleichheiten und der um sich greifenden Hybris mobilisiert werden muss (die Fridays-For-Future-Bewegung kann als Beispiel für mobilisierte Empörung dienen), muss den Menschen, die die oben genannten Prinzipien missachten, Beschämung entgegenschlagen. Angesichts ihrer Taten und deren negative globale Konsequenzen für den Planeten und einen Großteil der Menschheit sieht der Konvivialismus „*Scham*“¹⁶⁰ als die adäquate Emotion an, die diesen Menschen vermittelt werden soll. Es wird an dieser Stelle die #MeToo-Bewegung als Beispiel vorgestellt, die erfolgreich mit Beschämung gearbeitet hat. Gleichzeitig soll in allen Menschen „*das Gefühl, Teil einer gemeinsamen Weltgemeinschaft*“¹⁶¹ zu sein, geweckt werden. Alle haben die gleiche Würde und alle sind von den momentanen ökologischen, wirtschaftlichen, politischen und moralischen Herausforderungen betroffen. In der Aufgabe diese für ein gutes Leben und Zusammenleben aller zu lösen, sind alle Menschen vereint. Für das Bemühen diesen Herausforderungen zu begegnen, möchte der Konvivialismus als „Symbol“¹⁶² dienen.

Ausgehend von dieser Basis können einzelne Menschen, Gruppen und Bewegungen, die sich dem Konvivialismus verbunden fühlen, auf das politische Geschehen mit all ihrem Einfallsreichtum und all ihrer Schöpfungskraft Einfluss nehmen. Dies passiert natürlich ohne den Einsatz von Gewalt, ist diese doch nur eine weitere Form der Hybris; die Unfähigkeit Konflikte auszutragen, ohne sich gegenseitig zu verletzen und zu töten. Vor allem das

¹⁵⁷ Ebd., S. 83.

¹⁵⁸ Ebd., S. 83.

¹⁵⁹ Vgl. Adloff /Leggewie, Das konvivialistische Manifest, S. 72ff.

¹⁶⁰ Die konvivialistische Internationale, Das zweite konvivialistische Manifest, S. 88.

¹⁶¹ Ebd., S. 87.

¹⁶² Ebd., S. 88.

Internet, aber auch andere neue Technologien, und die Wissenschaft werden einen erheblichen Teil dazu beitragen, eine konvivialistische Gesellschaft aufzubauen. Der Konvivialismus muss so viele Menschen ansprechen und erreichen wie nur möglich, aber wohl vor allem jene, die bildungsferneren Schichten angehören, vor Veränderung Angst haben und am meisten von den bestehenden Ungleichheiten betroffen sind. Eine konvivialistische Gesellschaft ist regional und gleichzeitig global; sie ist in ihrem jeweiligen Konkretionsort heimisch und gleichzeitig immer offen der restlichen Welt gegenüber. Das zweite konvivialistische Manifest schlägt zudem vor:

„Um die Einheit des Konvivialismus zu symbolisieren und zu verkörpern, um sich mit genügend Autorität und Medienecho zu den vielen drängenden Fragen zu äußern, wäre es vernünftig, rasch den Entwurf einer Weltversammlung der gemeinsamen Menschheit auszuarbeiten, in der sich Vertreter/innen der organisierten Weltzivilgesellschaft, der Philosophie, der sogenannten »exakten« Wissenschaften, der Geistes- und Sozialwissenschaften sowie der verschiedenen ethischen, spirituellen und religiösen Strömungen zusammenfinden, die sich in den Prinzipien des Konvivialismus wiedererkennen.“¹⁶³

An dieser Stelle muss noch darauf eingegangen werden, ob der Konvivialismus nicht über Initiativen der Zivilgesellschaft hinaus in die politische Arena einsteigen soll. Die Hoffnung liegt einerseits auf Berufspolitikern, die sich dem Konvivialismus verbunden fühlen, dass sie sich seiner annehmen. Aber auch die Gründung einer internationalen konvivialistischen Partei wird nicht ausgeschlossen. Doch die Formung einer solchen überlassen die Verfasser und Verfasserinnen des zweiten konvivialistischen Manifestes der nächsten Generation.¹⁶⁴

3.4.7 Kurze Reflexion des Konvivialismus

Wie bei den beiden vorhergehenden Konvivenz-Konzepten wird auch hier noch eine kurze Reflexion des Konzeptes angehängt, um kritischen Rückfragen an das Konzept Raum zu geben und eine bessere Übersicht darüber zu ermöglichen.

Der Konvivialismus zielt, genauso wie die konvivialen Werkzeuge von Illich, auf die Veränderung der Makrostrukturen der Gesellschaft ab, um gutes Zusammenleben aller zu fördern. Er entwirft dazu fünf grundlegende Prinzipien und einen Imperativ als Orientierungsgrößen. Anhand dieser stellt er umfassende und gut überlegte, aber genauso auch notwendige Erwägungen an bzw. trägt viele bereits bekannte Lösungsansätze zusammen,

¹⁶³ Ebd., S. 90.

¹⁶⁴ Ebd., S. 93-96.

die alle rein rechentechnisch im Rahmen des Möglichen wären. Diese wirken oft trotzdem illusorisch und zwar deshalb, weil momentan, wie das zweite konvivialistische Manifest selbst feststellt, die Meinung der Weltöffentlichkeit eher neoliberalistisch geprägt ist. Diese Erwägungen stehen vor dem Hintergrund, dass tagtäglich sehr viele Menschen in neoliberalistisch beschaffenem Interesse handeln. Und es ist nicht sicher, ob oder wann der Umschwung der Meinung der Weltöffentlichkeit passieren wird. Daran möchte der Konvivialismus natürlich arbeiten. Er möchte den Neoliberalismus als Leitidee der globalen Menschheit ablösen. Getragen werden soll diese Veränderung der Makrostrukturen der Gesellschaft vorwiegend von der Zivilgesellschaft, also eigentlich von auf der Mesoebene angesiedelten Größen. Die beiden konvivialistischen Manifeste erstellen die Theorie des Konvivialismus und formulieren im letzten Kapitel „Hauptwaffen“, die für die Zivilgesellschaft im Aufbau einer konvivialistischen Gesellschaft nützlich sein sollen, wozu auch die Scham gehört. Beide konvivialistischen Manifeste rufen am Ende ihre Sympathisanten dazu auf, mit Scham zu arbeiten. Den wenigen Reichen und Mächtigen auf der Weltbühne, die massiv von den Ungleichheiten profitieren und der Hybris verfallen sind, soll unter anderem mit Beschämung begegnet werden. Nachdem das Manifest sich ausführlich mit Anerkennung beschäftigt und festgestellt hat, dass Anerkennung besser befriedigt wird, bevor es sich in Hybris verwandelt, scheint dieser Appell damit im Widerspruch zu stehen. Das zweite konvivialistische Manifest spricht sich deutlich gegen Gewalt aus¹⁶⁵, aber ist Beschämung (z.B. in Form von „öffentlichem Bloßstellen“¹⁶⁶) nicht auch eine (psychisch-emotionale) Form von Gewalt? Wird hier nicht die psychisch-individuelle Dimension ausgeklammert und zwar die der Reichen und Mächtigen als die subjektiv Erfahrenden dieser Beschämung? Der Sozialwissenschaftler Stephan Marks schreibt über die Scham basierend auf der Scham-Psychologie folgendes:

„Scham ist ein sehr peinigendes, ‚heimliches‘ Gefühl, das selten in Worte gefasst wird. Sie ist eng mit Körperfunktionen wie dem Erröten verbunden. Wenn wir uns schämen, bekommen wir keine klaren Gedanken heraus: Scham macht stumm.

Wer sich schämt, der zieht sich radikal auf sich selbst zurück, senkt den Blick, igelt sich ein, möchte im Erdboden versinken. So zeigt auch die Körpersprache, dass Scham narzisstisch macht. Beide, Scham und Narzissmus, hängen unmittelbar zusammen: Die Scham ist, so Leon Wurmser (1997, 24) ‚die verhüllte Begleiterin des Narzissmus‘. Im Zustand der Scham

¹⁶⁵ Vgl. Die konvivialistische Internationale, Das zweite konvivialistische Manifest, S. 88.

¹⁶⁶ Ebd., S.87.

kreist der Betroffene ganz um sich. Das drückt auch die Sprache aus, wenn es heißt: „Jemand schämt *sich*.“ Scham trennt, endsolidarisiert und entpolitisiert die Menschen.“¹⁶⁷

Ebenso stellt sich die Frage, ob Beschämung mit Sicherheit die von den Verfassern und Verfasserinnen des Manifestes gewünschte Wirkung erzielt? Nach Marks Beschreibung der Scham könnten die Reichen und Mächtigen auf Beschämung auch ganz anders reagieren, nämlich mit noch selbstsüchtigerem Verhalten. Dass die Reichen ihren Reichtum, zumindest solange er auf Kosten der Ressourcen der Armen geht, aufgeben müssen, ist klar, aber es erscheint fragwürdig, ob Beschämung dafür der richtige Weg ist.

Mit dem eben erwähnten Hauptgrund für Konflikte, der Frage, wie Menschen um Anerkennung werben und sich selbst entfalten können, ohne sich gegenseitig umzubringen, steht noch eine kritische Rückfrage in Zusammenhang. Der Konvivialismus stellt fest, dass der Hauptgrund für Konflikte eine psychologische und politische sowie eine individuelle und kollektive Dimension hat.¹⁶⁸ Er ist weiters der Meinung, dass das Bedürfnis nach Anerkennung, das Konflikte erzeugt, durch das gegenseitige Geben von Anerkennung (Zuneigung, Respekt,...) befriedigt werden kann, also zwischenmenschlich.¹⁶⁹ Er verfolgt diesen Gedankengang, der wohl eine weitere Lösungsmöglichkeit des Hauptproblems darstellen könnte, aber nicht mehr weiter. Der Konvivialismus nimmt sich nur der kollektiv-politischen Seite des Problems an, was natürlich unbedingt notwendig ist, aber nicht der psychologisch-individuellen Dimension. Letztendlich könnte vielleicht sogar so weit gedacht werden, dass der Hauptgrund für Konflikte, das maßlose Streben nach Anerkennung, ein psychologisches Problem zu sein scheint und der politisch-kollektiven Dimension vorgeordnet ist sowie deren Probleme erst hervorruft. Der Konvivialismus formuliert nun vorwiegend Lösungen, die die Makrostrukturen so verändern sollen, dass das gute Leben und somit Zusammenleben aller möglich wird. Zusätzlich müssen sich die Menschen zur Begrenzung der eigenen Hybris verpflichten. Hier kann aber nun dennoch gefragt werden, ob es in einer Gesellschaft denn nicht konkrete Strategien, z.B. die Förderung einer „Kultur der

¹⁶⁷ Marks St.; Die Würde des Menschen. Oder der blinde Fleck in unserer Gesellschaft, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2010¹, S. 31.

¹⁶⁸ Vgl. Die konvivialistische Internationale, Das zweite konvivialistische Manifest, S. 55.

¹⁶⁹ Vgl. ebd., S. 46.

Anerkennung“¹⁷⁰ in Schulen, am Arbeitsplatz usw., geben könnte, die helfen, dieses Bedürfnis nach Anerkennung in Menschen zu befriedigen? Oder mehr noch: Ob es nicht vielleicht sogar ein Eingehen auf die psychologisch-individuelle Dimension braucht, um das Problem der Hybris überhaupt lösen zu können? Das zweite konvivialistische Manifest beschreibt ausführlich, was passiert, wenn das Bedürfnis nicht befriedigt wird: Es wandelt sich in maßlose Begierde (Hybris). Der Mensch versucht, diese Begierde anderweitig zu befriedigen, oft durch Materielles, was langsam den Planeten und somit die Überlebensgrundlage der Menschheit selbst zerstört.

¹⁷⁰ Dieser Begriff wurde aus der Initiative „lebens.werte.schule“ übernommen. Sie ist angesiedelt an der Universität Wien und der KPH Krems und verkörpert genau eine solche Strategie. Das Ziel der Initiative ist, im Rahmen der Schule wechselseitige Anerkennung zwischen der in ihr agierenden Personen und Gruppen, welche oft große kulturelle Vielfalt mitbringen, zu kultivieren. Vgl. „lebens.werte.schule“, in: <https://lebenswerteschule.univie.ac.at/lebenswerteschule/> [letzter Stand: 26.11.2020]

4. Was die Reich-Gottes-Theologie pastoraltheologischen Verständnisses konkret für die christlich-kirchliche Praxis von Konvivenz-Konzepten lernen kann

Nach der ausführlichen Beschreibung der Reich-Gottes-Theologie pastoraltheologischen Verständnisses und der drei Konvivenz-Konzepte werden in dieser Arbeit als letzter Schritt nun theoretische Überlegungen dazu angestellt, was die pastoraltheologische Reich-Gottes-Theologie im Bezug auf das konkrete Handeln der Kirche und der Pastoral lernen kann. Oder anders ausgedrückt: Wie Gemeinden und die Kirche konkret das Reich Gottes durch Gelerntes aus den Konvivenz-Konzepten ein Stück weit mehr verwirklichen können. Die Gemeinde bzw. die Kirche insgesamt werden hier als Räume gedacht, in denen neue Ideen, die das gute Zusammenleben für alle fördern sollen, ausprobiert werden können. Die hier gesammelten Inhalte sollten also nicht absolut gedacht werden, sondern, sollten sie tatsächlich in die Praxis umgesetzt werden, als Ideen, die sich erst noch bewähren müssen.¹⁷¹ Manche der unten angeführten Ideen könnten aus dem Lernpotenzial von allen drei Konvivenz-Konzepten stammen. Diese Tatsache wird nicht bei ausnahmslos jeder Idee, bei der dies zutrifft, extra erwähnt.

Es darf während der nun folgenden Ausführungen auch nicht vergessen werden, dass die Reich-Gottes-Theologie, die sich für das gute Leben und Zusammenleben aller einsetzt, dem eschatologischen Vorbehalt verpflichtet ist sowie der Tatsache, dass sie sich eher als Deutungshorizont für konkrete Projekte in der Praxis versteht, als selbst solch ein Projekt darzustellen.

Darüber hinaus geht es der vorliegenden Arbeit im Folgenden in erster Linie darum, die Lerninhalte der Reich-Gottes-Theologie für die christlich-kirchliche Praxis, also vor allem für die Gemeinde, so zu ordnen, formulieren und darzustellen, dass Gemeinden diese Arbeit als Ausgangspunkt für eine konkrete Umsetzung der Ideen in ihre eigene Praxis verwenden können. Es wird daher im Folgenden z.B. oft ein Bildungs- und Reflexionsprozess für Gemeinden vorgeschlagen, um es den Gemeinden zu ermöglichen, die je eigene Situation bei der Umsetzung der hier vorgeschlagenen Ideen zu berücksichtigen.

¹⁷¹ Vgl. Polak/Jäggli, Diversität und Convivenz, S. 607.

4.1 Was die Reich-Gottes-Theologie vom Konvivenz-Modell

Sundermeiers für die konkrete christlich-kirchliche Praxis lernen kann

4.1.1 Das konkrete zwischenmenschliche Zusammenleben und wie es durch christliche Gemeinden gefördert werden kann

Sundermeier hat sein Konvivenz-Modell, wie oben bereits erwähnt, selbst schon mit dem Reich Gottes in Verbindung gebracht. Das Reich Gottes ist für ihn ein Lebensraum, in dem Konvivenz, wie er sie versteht, gelebt wird. In diesem Punkt kann ihm nur zugestimmt werden. Die hier vorgestellte pastoraltheologische Reich-Gottes-Theologie beschreibt – nicht nur, aber überwiegend – ideale Zustände und Strukturen auf der Makroebene, die es für alle zu schaffen gilt; natürlich nicht ohne den eschatologischen Vorbehalt zu vergessen, aber trotzdem mit einem bleibenden Anspruch zur Veränderung. Es geht hauptsächlich darum, *Bedingungen für die Möglichkeit* guten Lebens und Zusammenlebens für alle zu schaffen und noch nicht um *proaktive Vorschläge für das konkrete Zusammenleben selbst*. Ebenso ist für die Reich-Gottes-Theologie klar, dass es „praktisch bezeugt“ werden muss. Dennoch geht das Konvivenz-Modell Sundermeiers über die Reich-Gottes-Theologie pastoraltheologischen Verständnisses dieser Arbeit hinaus, wenn es sich damit beschäftigt, wie Zusammenleben konkret und praktisch im wirklichen, alltäglichen Leben gestaltet werden kann, damit es gelingt. Für die Reich-Gottes-Theologie als Theologie, die sich im Sinne Jesu für das gute Leben und Zusammenleben aller einsetzt, ist es durchaus legitim, nicht nur größtenteils Bedingungen für die Möglichkeit guten Zusammenlebens zu formulieren, sondern sich auch Gedanken darüber zu machen, wie dieses konkret glücken kann. Laut Sundermeier gelingt es in erster Linie durch die drei Qualitäten der Konvivenz, also indem Menschen einander helfen, mit- und voneinander lernen und miteinander Feste feiern. Menschen und Gruppen verschiedener Zugehörigkeit, die sich gemeinsam für ein gutes Zusammenleben in ihrer Umgebung einsetzen, also Konvivenz leben wollen, können dadurch einen neuen, offenen, konvivialen Lebensraum eröffnen und so das Reich Gottes ein Stück weit mehr verwirklichen. Die Reich-Gottes-Theologie kann also um den Fokus auf das konkrete zwischenmenschliche Zusammenleben bereichert werden. Die drei Qualitäten von Konvivenz (also das Konvivenz-Modell an sich), die dieses Zusammenleben gelingend gestalten, können als Orientierungsgrößen für konkrete Handlungsstrategien in der Gemeinde dienen, da das Konvivenz-Modell ja vor allem auf der Mesoebene angesiedelt ist. Sundermeier selbst

versteht sein Modell bereits als Grundmodell für Gemeinden (und darüber hinaus für die Ekklesiologie, die Ökumene und Mission). Konkret kann für Gemeinden nun ein Bildungs- und Reflexionsprozess angeregt werden. Alle Mitglieder der Gemeinde können über das Konvivenz-Modell und seine drei Qualitäten informiert werden, um sich danach Folgendes zu fragen: Ob oder wie leben wir die Qualitäten von Konvivenz evtl. schon nach außen hin? Wie möchten wir sie leben? Welche Möglichkeiten hat die Gemeinde überhaupt, um sie leben zu können? Diese Fragen stellen sich vor dem Hintergrund, dass es letztlich darum geht, nach der Auseinandersetzung mit ihnen zu einer konkreten Umsetzung zu gelangen. Eine Idee bezüglich des gegenseitigen Helfens wäre z.B., dass Gemeinden unterschiedlicher Glaubensrichtung oder Konfession, die sich in räumlicher Nähe zueinander befinden, gemeinsam eine Kinderbetreuung (die personell evtl. auch die verschiedenen Zugehörigkeiten der Gemeinden widerspiegelt) engagieren. Die Eltern aller beteiligter Gemeinden können ihre Kinder dorthin bringen zur Betreuung. Es wäre ein gemeinsames Projekt, in dem es um gegenseitige Hilfe geht, in diesem Fall vor allem für die Eltern aller Gemeinden. Die Kinder würden einige Stunden in der Woche mit Kindern anderer Religion oder Konfession verbringen. Die Kinderbetreuung selbst könnte wiederum einen Lebensraum der Konvivenz für die Kinder eröffnen: Die Kinder würden das Leben miteinander teilen, voneinander und miteinander lernen und je nachdem, was die Kinderbetreuung plant, auch miteinander feiern.

Eine weitere Idee könnte sein, dass Gemeinden unterschiedlicher Konfession oder Glaubensrichtung eine gemeinsame Tauschbörse oder den jährlichen Flohmarkt gemeinsam organisieren. Als Vorbild, wie einander Helfen gestaltet werden kann, können auch Nachbarschaftsinitiativen dienen. Gemeinden verschiedener Glaubensrichtungen oder Konfessionen könnten eine gemeinsame Plattform organisieren, die der Nachbarschaftshilfe nachempfunden ist, um Hilfesuchen aus den kooperierenden Gemeinden und deren einzelnen Mitgliedern Raum zu geben. Ob immer nur individuelle Hilfesuche eingebracht werden können oder ob ein Dienst in ein regelmäßiges Angebot institutionalisiert wird, hängt von den Bedürfnissen und Ressourcen der teilnehmenden Gemeinden ab. Es spricht jedoch grundsätzlich nichts dagegen z.B. regelmäßig einen gemeinsamen Lern- oder Hausaufgabenclub für Schulkinder oder Hol- und Bringdienste etc. zu organisieren. Über diese Plattform kann natürlich auch Wissen und Kultur angeboten werden wie Deutschkurse,

Kochkurse, Tanzkurse etc. Hier wird auch schon die zweite Qualität von Konvivenz gelebt, das Mit- und Voneinander-Lernen. Diese Initiative ist an die Mitglieder der kooperierenden Gemeinden gerichtet. Das gemeinsame Feiern könnte nach Beendigung solcher Kurse stattfinden oder wirklich in einem größeren Rahmen als gemeinsam veranstaltetes Fest. Auch gemeinsam organisierte Ausflüge wären möglich.

Es geht bei solchen Initiativen sicherlich nicht darum, der Caritas als eigenständiger kirchlicher Organisation oder in ihrer Form als Pfarrcaritas die Berechtigung abzuspochen. Die Überlegungen, wie gegenseitige Hilfe möglich ist, haben auch keinen Almosencharakter und dürfen nicht in ein Helfersyndrom umschlagen. Bei all diesen Bemühungen muss den teilnehmenden Gemeinden klar sein, dass es nicht darum geht, einander zu missionieren. Dieses Verständnis muss auch klar zwischen den Gemeinden kommuniziert worden sein. Das Ziel dieser hier gesammelten Ideen für Projekte ist, *durch gemeinsam geteiltes Leben*, welches gestaltet wird durch *die drei Qualitäten von Konvivenz*, das gute Leben und Zusammenleben aller zu fördern und so das Reich Gottes ein Stück weit mehr zu verwirklichen. Auch an Gemeinden und Pfarren wird vom Reich Gottes her der Anspruch gestellt, zu seiner Verwirklichung beizutragen. Die Projekte und Initiativen sollen Beziehungen und Bindungen, Vertrauen und Freundschaft zwischen Menschen unterschiedlicher Konfession, Religion, Herkunft oder Kultur ermöglichen. Eine Haltung der Anerkennung und das gelingendes Zusammenleben aller soll letztendlich selbstverständlich werden, was nicht bedeutet, dass es ein komplett konfliktfreies zwischenmenschliches Zusammenleben geben kann.

Es fällt darüber hinaus auf, dass der ökumenische oder interreligiöse Dialog in diesen Ausführungen bisher nicht ausdrücklich erwähnt wurde. Laut Sundermeier baut der interreligiöse Dialog erst auf dem Konvivenz-Modell auf. Es wird gängig unterschieden zwischen dem Konsensdialog, dem Praxisdialog und dem Informationsdialog. Der Konsensdialog hat zum Ziel, wie der Begriff schon andeutet, theologische Übereinstimmungen oder mehr Einheit zwischen unterschiedlichen Religionen oder Konfessionen zu finden. Er eignet sich laut Sundermeier nicht dafür, das gute Zusammenleben aller zu fördern:

„Da der Konsensdialog schon unter den Kirchen kaum Erfolg zeitigt, sollte er in Gespräch mit Angehörigen anderen Religionen nur im äußersten Fall anvisiert werden, wenn eine solide

Basis von Vertrauen erreicht ist. Das Ergebnis wird auch dann gleich null sein, wie jahrzehntelange Erfahrung zeigt, je konservativer eine Religion sich gibt.“¹⁷²

Das bedeutet aber nicht, dass theologisches oder spirituelles Lernen nicht stattfinden könnte. Es passiert einfach informell, also ohne vorgegebenem Inhalt und konkreter Schulstruktur im Hintergrund, sondern im Rahmen des gemeinsam geteilten Lebens. Gemeinden unterschiedlicher Konfession oder Religion können z.B. durch die religiösen, spirituellen Feierformen anderer bereichert werden.¹⁷³ Das informelle Erlernen von Dingen hat überhaupt einen besonderen Stellenwert im Konvivenz-Modell. Gelernt wird voneinander vorwiegend langsam und wie nebenbei, indem das Leben miteinander geteilt wird. Entscheiden sich Menschen, das Leben miteinander zu teilen, ist im Vorfeld nicht klar, was alles Gegenstand des Lernens sein wird. Vielleicht sollten gar nicht allzu viele Projekte und Ideen in der Gemeinde gesammelt werden, die darauf abzielen, wie von und mit Gemeinden anderer Religion oder Konfession gelernt werden könnte, sondern darauf vertrauen, dass das mit dem gemeinsamen Tun ganz von alleine passieren wird. Eine Sammlung der informellen Lernergebnisse der Gemeindemitglieder nach einem solchen Projekt wäre jedoch sehr spannend!

4.1.2 Die pastoraltheologische Reich-Gottes-Theologie und das Helfersyndrom

Die Reich-Gottes-Theologie eignet sich durch das Konvivenz-Modell auch dessen Fundament an: das Miteinander-Leben. Die Reich-Gottes-Theologie kann erkennen, dass es beim konkreten Zusammenleben in erster Linie um ein gemeinsam geteiltes Leben geht und wird offen, davon – oft bedeutet das von bereits funktionierendem Zusammenleben im Alltag – für das konkrete gute Zusammenleben zu lernen.

Das gemeinsam geteilte Leben als Fundament anzunehmen bedeutet auch, dass sich die Reich-Gottes-Theologie der Gefahr, ein Helfersyndrom auszubilden, bewusst wird. Die Reich-Gottes-Theologie ist, trotz ihres formulierten Ideals der „Herrschaftsfreiheit“ (zum Kanon des politischen Aspekts zugehörig) nicht komplett davor geschützt, mit der Zeit selbst ein Helfersyndrom zu entwickeln. Denn sie ist eine Theologie, die im Grunde die Situation

¹⁷² Sundermeier T., Thesen zur Konvivenz, S. 2. Handout siehe Anhang S. 97.

¹⁷³ Vgl. Polak/Jäggli, Diversität und Convivenz, S. 637.

der Menschen auf der Welt verbessern, ihnen helfen möchte. Es ist daher notwendig, dass sie als Theologie die Menschen nicht „nur“ motiviert, sich für andere einzusetzen und für die Verwirklichung der von ihr formulierten optimalen Zustände zu engagieren, sondern anregt, den Weg dieser Veränderung zu einer besseren Welt für alle gemeinsam zu gehen und Hilfe zur Selbsthilfe zu fördern.

4.1.3 Konstruktiven Umgang mit dem Fremden erlernen

Die Reich-Gottes-Theologie vertritt ebenso wie Sundermeier in seinem Konvivenz-Modell auch die Werte Gleichheit, Egalität und damit die Anerkennung der Vielfalt aus Individuellem und Fremden. Dennoch gehen Sundermeiers Ausführungen über den Umgang mit dem Fremden im konkreten Leben über die theoretischen Überlegungen der pastoraltheologischen Reich-Gottes-Theologie hinaus und können diese gut ergänzen. Sundermeiers Gedanken zum Umgang mit dem Fremden können sehr hilfreich für das eigene Verhalten sein. Das Fremde weder instinktiv abzulehnen, noch sich einzuverleiben und damit zu nivellieren, sondern einfach sein zu lassen, kann helfen, das eigene Verhalten zu reflektieren und Orientierung zu schaffen.

Dadurch wird zudem deutlich, dass sich die Reich-Gottes-Theologie fragen muss, ob und wie der Weg zum Reich Gottes bzw. der Weg zur Verwirklichung all dieser Ideale und optimalen Strukturen auch gangbar ist für Menschen bzw. gemacht werden kann. Wie viel Wissen, Selbstreflexion und Bewusstwerdung des eigenen Verhaltens (nicht nur in Bezug auf das Fremde), wie viel Orientierung braucht der Mensch dafür? Gleichzeitig scheint die Fähigkeit, ein gutes Leben für alle und gelingendes Zusammenleben zu schaffen, auch erst erlernt werden zu müssen. Die Reich-Gottes-Theologie muss sich ganz praktisch fragen, wie es für Menschen möglich wird, ihre Ideale und optimalen Strukturen zu verwirklichen. Vor allem Bildung, Anthropologie, Psychologie bzw. Psychotherapie und das Schaffen von Räumen, in denen Erfahrungen eines gemeinsam geteilten Lebens¹⁷⁴ möglich werden, scheinen hier eine übergeordnete Rolle zu spielen.

Darüber hinaus ist das Fremde für die Reich-Gottes-Theologie selbst eine – auch theologische – Kategorie, mit der sie rechnen muss. Ihr wird eine offene Haltung gegenüber dem Fremden und dem darin steckenden Lernpotenzial abverlangt, das auch von Gott her

¹⁷⁴ Vgl. Polak/Jäggle, Diversität und Convivenz, S. 632.

kommend verstanden werden kann. Ähnlich verhält es sich mit der zweiten Qualität von Konvivenz, des Mit- und Voneinander-Lernens. Die Reich-Gottes-Theologie ist nicht nur Lehrende, sondern auch diejenige, die mit und von anderen lernt. Diese Arbeit ist ein gutes Beispiel, dass das für die Reich-Gottes-Theologie möglich ist, denn sie nimmt hier die Position der Lernenden ein und zeigt sich bereit, sich von eventuell fremden Ansätzen bereichern zu lassen.

Der Umgang mit dem Fremden kann nun noch für die Praxis der Gemeinde bedacht werden. Sundermeiers konstruktiver Umgang mit dem Fremden bedeutet, das Fremde sein zu lassen. Es geht also um das Erlernen einer solchen Haltung des „Sein-Lassens“ in der Gemeinde im Rahmen einer Persönlichkeitsentwicklung der Gemeindemitglieder. Die Gemeinde kann das in einem Bildungs- und Reflexionsprozess versuchen und sich bewusst machen: Reagiere ich bzw. die Gemeinde als ganze eher ablehnend oder einverleibend auf Fremde? Kann anerkannt werden, dass im Fremden/im Anderen ein Reichtum bzw. ein Lernpotenzial liegt? Da dieses Thema, wie oben erwähnt, eine psychologische Seite hat, könnten z.B. Psychologen und Psychologinnen für einen entsprechenden Vortrag in die Gemeinde eingeladen werden.

4.1.4 Mehr Resilienz im Einsatz für das Reich Gottes

Nun sei noch ein nicht-konstitutives Detail des Konvivenz-Modells angeführt, das – auf die ganze Reich-Gottes-Theologie angewandt – für diese von großer Bedeutung sein kann. Sundermeier beschreibt die dritte Qualität, das gemeinsame Feiern, als stärkend für die Resilienz und den Zusammenhalt von Menschen. Die Reich-Gottes-Theologie kann genau durch diese Resilienz von der dritten Qualität des Konvivenz-Modells bereichert werden. Menschen, die die Reich-Gottes-Theologie betreiben, unterstützen und in ihrer Praxis leben, brauchen Widerständigkeit. Sie müssen sich in der Spannung zwischen dem Wissen, dass die letzte Erfüllung nicht von ihnen selbst erreicht werden kann und dem Anspruch, dass sie sich *trotz* dieses Wissens für eine Verbesserung der Zustände engagieren sollen, bewegen können. Hier kann Resilienz bedeuten, dass Menschen, die sich für das Reich Gottes auf Erden verwenden, sich nicht so schnell von der Tatsache entmutigen lassen, dass die Zustände trotz ihres Einsatzes vor allem im globalen Maßstab dennoch nicht mehr und mehr dem Reich Gottes entsprechen. Gestärkt werden kann solche Resilienz wiederum durch gemeinsames Feiern von Festen.

Resilienz – bedacht für die konkrete christlich-kirchliche Praxis in der Gemeinde – kann bedeuten, dass Gemeinden und ihre Mitglieder Widerständigkeit für ihren Einsatz um das Reich Gottes lernen können. Sie können darüber informiert werden, was Resilienz meint und warum sie wichtig ist, um in einem letzten Schritt Ideen zu sammeln, wie diese konkret in ihrer Gemeinde entwickelt und gestärkt werden kann. Es geht im Grunde auch hier um eine Persönlichkeitsentwicklung der Gemeindemitglieder, in diesem Fall hin zu mehr Resilienz. Der erste Schritt kann erneut ein Bildungs- und Reflexionsprozess in der Gemeinde sein: Wie resilient empfinden sich die einzelnen Gemeindemitglieder angesichts der generellen Weltlage voller Krisen oder dem eigenen Engagement für eine bessere Welt? Und wie könnte diese Kompetenz der Resilienz gestärkt werden? Das gemeinsame Feiern ist bereits eine Idee Sundermeiers, aber es gibt noch weitere Möglichkeiten Resilienz zu kultivieren. Das Feiern gemeinsamer Feste ist vielleicht auch nicht genug, um persönlich oder in der Gruppe Resilienz zu entwickeln, denn sonst wären Menschen und Gemeinden wohl widerstandsfähiger. Da auch das Thema der Resilienz ein psychologisches Thema ist, könnten auch hier z.B. Psychologen und Psychologinnen für einen entsprechenden Vortrag in die Gemeinde eingeladen werden.

4.2 Was die Reich-Gottes-Theologie von den konvivialen Werkzeugen Illichs für die konkrete christlich-kirchliche Praxis lernen kann

Nach der ausführlichen Beschreibung, was die Reich-Gottes-Theologie pastoraltheologischen Verständnisses für die christlich-kirchliche Praxis vom Konvivenz-Modell Sundermeiers lernen kann, wird nun in gleicher Weise das Konvivenz-Konzept Illichs auf Lernpotenziale hin befragt.

4.2.1 Ein kirchliches Institut zur Förderung konvivialer Werkzeugstrukturen

Die konvivialen Werkzeuge Illichs und die Reich-Gottes-Theologie basieren auf den gleichen Werten. Beide setzen sich für „distributive und partizipatorische Gerechtigkeit“¹⁷⁵ ein, für eine – zumindest innerhalb eines akzeptablen Spektrums – elitäre Gesellschaft, in der jeder das gute Leben und Zusammenleben haben kann. Die Reich-Gottes-Theologie kann hier von

¹⁷⁵ Illich, Selbstbegrenzung, S.19.

Illichs beispielloser Analyse lernen, wie destruktiv die Strukturen der Werkzeuge und somit der Gesellschaft heute eigentlich wirklich sind, auch wenn die Menschen sie oft mit den besten Intentionen entwickelt haben. Die Industrialisierung und modernen Technologien können einen enormen Effekt auf das gute Leben und Zusammenleben aller haben, etwas, was fast niemandem, zumindest im globalen Norden, bewusst zu sein scheint – im Gegenteil. Noch mehr industrialisierte Technik wird als die Lösung angepriesen für Probleme, die die destruktiven Strukturen vorangegangener Werkzeuge erst produziert haben.¹⁷⁶ Sollen *alle* Menschen über die eigene Energie und Zeit verfügen können und über ungefähr die gleiche Freiheit und Macht, sollen alle die gleiche Chance ihre Kreativität auszuleben und den gleichen Zugang zu einer Ressource, zu einem Werkzeug haben, dann brauchen unsere Werkzeuge für Illich eine *neue Struktur, eine konviviale Struktur*, wie er sie nennt. Alle Menschen haben das gleiche Recht auf ihre Freiheit, Zeit, Energie, Kreativität und Macht. Für eine gute Zukunft für alle ist es notwendig, keine Technologien mehr zu entwickeln, die den Menschen so an sich binden, dass er die Macht über seine eigene Zeit und Energie verliert und die derart viele Menschen ausschließt. Das nicht zu tun, heißt eine ungerechte Verteilung aller genannten persönlichen Ressourcen in Kauf zu nehmen. Es darf Unterschiede in der Umsetzung dieser Rechte für alle geben, aber das gute Leben muss für alle garantiert sein. Die Reich-Gottes-Theologie wird ihre formulierten Ideale in einer technologischen Gesellschaft wohl nur verwirklichen können, wenn sie sich für konviviale Werkzeuge einsetzt (ohne natürlich den Anspruch zu erheben, alleinige Trägerin dieses Strukturumbaus zu sein) und diese auch einfordert. Die Kirche und ihre Gläubigen benützen die heutzutage gängigen und verfügbaren Werkzeuge und sie sind dadurch wie die restliche Bevölkerung auch in diese destruktiven Strukturen verwickelt und Teil des Problems. Die Struktur von Werkzeugen, die in der gesamten Gesellschaft zur Anwendung kommen, wie etwa der Verkehr oder die Schule, können (und sollen auch) nur durch einen gemeinsamen politischen Willen der Mehrheit der Bevölkerung in eine konviviale umgewandelt werden. Die Reich-Gottes-Theologie könnte mit ihrem Einsatz für konviviale Werkzeugstrukturen beginnen, indem sie sich innerhalb der Kirche für die Schaffung eines Institutes oder eines Gremiums einsetzt, das sich der Förderung von konvivialen Werkzeugstrukturen annimmt und dass der Reich-Gottes-Theologie als seinem Denkhorizont verpflichtet ist. Als Vorbild eines solchen Institutes

¹⁷⁶ Vgl. Illich, Selbstbegrenzung, S. 25.

könnte das seit 1988 existierende Institut für Medizinische Anthropologie und Bioethik (IMABE), das 1990 zu einer Einrichtung der Österreichischen Bischofskonferenz geworden ist, dienen. Dieses Institut hat ein vielfältiges Aufgabengebiet. Die heutige moderne Medizin und Wissenschaft wirft viele Möglichkeiten und Fragen auf, die die wissenschaftlichen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen dieses Institut aus einer ethischen Perspektive bedenken. Das Institut hat in den letzten drei Dekaden z.B. Stellungnahmen zu Themen wie aktiver Sterbehilfe, Klonen, Stammzellenforschung usw. abgegeben, auch mit klaren Forderungen an die Politik in Österreich.¹⁷⁷ Die Stellungnahmen betreffen also im Grunde fast immer *Biotechnologien*. Neben eigenen Forschungsprojekten und Bildungsangeboten steht es darüber hinaus als beratende Instanz für Institutionen und Personen, die im medizinischen Bereich tätig sind, zur Verfügung.¹⁷⁸ Solch ein Institut – ebenfalls als Einrichtung von Bischofskonferenzen gedacht – wäre auch zur Förderung konvivialer Strukturen von Werkzeugen, Institutionen und Technik in Kirche und Gesellschaft denkbar.

Als weiterer Anhaltspunkt und Inspiration für solch ein Institut könnte auch die seit 2013 bestehende „Stiftung Convivial“ dienen. Sie ist Illichs Ansatz verpflichtet und will diesen für alle Lebensbereiche¹⁷⁹ weiterdenken. Dafür bietet sie eine jährliche Sommeruniversität zu einem speziellen konvivialen Thema an und führt einen „Fragmente-Laden“ in Wiesbaden. In diesem Laden werden neben anderen Illichs Schriften diskutiert, aber auch konkrete konviviale Ideen umgesetzt. Es finden dort Tauschbörsen, Workshops und Werkstätten statt.¹⁸⁰ Die Stiftung unterstützt auch wissenschaftliche und praktische Projekte finanziell, die die Konvivialität im Sinne Illichs auf irgendeine Weise umsetzen oder weiterentwickeln wollen. Geförderte Projekte waren beispielsweise ein Repaircafé in Wiesbaden und diverse Dissertationsprojekte.

Die erste naheliegendste Aufgabe für solch ein Institut wäre nun der Bildungsauftrag. Es könnten Seminare, die für alle offen sind, angeboten und ein Leitfaden herausgegeben werden, der die formulierten Kriterien Illichs leicht verständlich darstellt: Was sind alles Werkzeuge? Woran kann die Destruktivität von Werkzeugen leicht erkannt werden? Und was

¹⁷⁷ Vgl. IMABE: Stellungnahmen, in: <https://www.imabe.org/erklærungen> [Stand: 15.01.2021]

¹⁷⁸ Vgl. IMABE: Über uns. Aufgaben und Aktivitäten, in: <https://www.imabe.org/institut> [Stand: 15.01.2021]

¹⁷⁹ Vgl. Stiftung Convivial: Stiftung Convivial Satzung, in: <https://www.convivial.de/node/72> [Stand: 15.01.2021]

¹⁸⁰ Vgl. Stiftung Convivial: Was wir tun, in: <https://www.convivial.de/node/125> [Stand: 1.3.2021]

macht konviviale Werkzeuge aus? Am interessantesten wären selbstverständlich Forschungsprojekte und Publikationen, die Illichs Ansatz weiterdenken, also Projekte zur Entwicklung von konvivialen Strukturen bei schon vorhandenen destruktiven Werkzeugen oder zur Entwicklung ganz neuer Werkzeuge mit konvivialen Strukturen. Wie die Stiftung Convivial könnte es vielleicht auch von außerhalb an sie herangetragene Projekte finanziell unterstützen. Dieses Institut könnte zudem wie das Institut für Medizinische Anthropologie und Bioethik als beratendes Gremium zur Verfügung stehen, wenn Institutionen, Firmen, Politik, Kirche oder einer ihrer Gemeinden Entscheidungen treffen, die ihren Umgang mit Technik, ihren Gebrauch von Werkzeugen und somit auch ihre eigene Struktur betrifft. Neu entwickelte Technologien könnten mit Illichs Kriterien zur Destruktivität bzw. Konvivialität von Werkzeugstrukturen untersucht und gegebenenfalls kritische Stellungnahmen für Politik und Gesellschaft verfasst werden. Am wichtigsten wäre jedoch folgende Aufgabe: Der Politik könnte durch dieses Institut klar kommuniziert werden, dass konviviale Werkzeuge im Gegensatz zu destruktiven Werkzeugen gefordert werden und dass die Kontrolle von Technik und Werkzeugen bei der Allgemeinheit liegen muss. Letztere soll über ihren Einsatz entscheiden können und nicht die Führungsriege von Staaten, Institutionen, Konzernen und Expertenverbänden.

Das Institut müsste selbst natürlich auch möglichst konvivial gestaltet werden. Folgende Frage kann ersichtlich machen, wie das gehen könnte: Muss das Personal nur aus Menschen, die an der Universität ausgebildet wurden, bestehen? Oder haben auch Laien, Autodidakten und Autodidaktinnen Zugang?

4.2.2 Aufklärung zu den heutigen Werkzeugstrukturen und ein bewussterer Umgang mit Werkzeugen in der Gemeinde

Im Kern der Konvivialität von Werkzeugstrukturen stehen bei Illich die Freiheit und die Selbstbegrenzung, die einander ergänzen. Alle Menschen auf der Erde sollen die größtmögliche Freiheit haben, d.h. alle haben Zugang zu diesen Werkzeugen, alle haben ungefähr dieselbe Macht, alle können durch sie ihre eigene Kreativität ausleben und über die eigene Zeit und Energie verfügen, wobei ihnen gleichzeitig eine Beschränkung auferlegt wird: Die größtmögliche eigene Freiheit hört da auf, wo die größtmögliche Freiheit des anderen beginnt. Vor allem die eigene Kreativität unterliegt daher einer Beschränkung. Diese

beiden Kernwerte leitet Illich von den natürlichen Fähigkeiten ab, über die alle Menschen grundsätzlich verfügen. Für Illich ist der Mensch prinzipiell in der Lage, seine Grundbedürfnisse und -dimensionen selbst zu erfüllen, wie etwa die eigenen Kinder großzuziehen, zu lernen, zu heilen, zu kochen, sich Nahrung zu beschaffen, sich Schutz zu bauen, sich um die eigenen Alten zu kümmern usw. – Fähigkeiten, die durch die Verschulung und deren radikales Monopol bzw. durch die destruktive Struktur des Großteils unserer Werkzeuge überhaupt immer mehr in Vergessenheit geraten sind und die sich folglich immer weniger Menschen zutrauen. Das heißt *nicht*, dass es überhaupt keine Hilfe von außen mehr geben darf oder Institutionen wie Bildungseinrichtungen und Krankenhäuser oder Wissenschaft und Technik. Diese beiden Kernwerte der Freiheit und Selbstbegrenzung und das Wissen um die natürlichen Fähigkeiten des Menschen können nun Ausgangspunkt für einen Bildungs- und Reflexionsprozess in Gemeinden sein. Menschen haben heutzutage durch die destruktiven Werkzeugstrukturen in vielerlei Hinsicht ihre Freiheit und Lebensqualität verloren. Sie können nicht mehr über die eigene Zeit, Energie und Kreativität verfügen. Das Machtgefüge ist aus dem Gleichgewicht geraten. Die Selbstreflexion hat zwei Seiten: Einerseits wird gefragt, wo jemand selbst in seiner Freiheit, Kreativität, Zeit und Energie (und somit Macht) eingeschränkt wird. Zweitens sollte jedoch auch reflektiert bzw. darüber informiert werden, wo der eigene Gebrauch von Werkzeugen andere irgendwo auf der Welt auf diese Weise einschränkt. Befragt sollen die Gemeindemitglieder als einzelne Christen und Privatpersonen (Mikroebene), aber auch als Gemeinde (Mesoebene) werden. In der Einführung in Illichs Ansatz, die eben oben erwähntes Institut übernehmen könnte, wird erklärt, was destruktive Werkzeuge und im Gegensatz dazu konviviale Werkzeuge ausmacht. Nach dem informativen Teil können folgende Fragen bedacht werden: Muss nicht auch ich vielleicht Maschinen bedienen, deren Design und Bauplan verhindern, dass ich über meine Zeit und Energie frei verfügen kann? Oder macht mir das vielleicht nichts aus? Oder, wenn für meine Grundbedürfnisse gesorgt wäre (ich also solche Maschinen nicht bedienen müsste, um das nötige Geld zum Leben zu verdienen), würde ich dann noch mit solchen Maschinen arbeiten wollen? Oder noch einmal anders gefragt: Wie Sinn stiftend empfinde ich meine Arbeit? Wo fühle ich mich sonst unfrei in der Verwendung eines Werkzeuges? Kann ich mich in meinem Leben und vor allem auch arbeiten noch kreativ-schöpferisch ausdrücken und tätig werden? Falls das nicht der Fall ist: Was kann ich in meinem Leben konkret ändern, damit

ich wieder mehr über meine eigene Zeit, Energie und Kreativität verfügen kann? Oder was brauche ich von außen für eine solche Veränderung? Kann ich etwas Neues lernen, ohne Zugangsbeschränkungen und große finanzielle Hürden? Wie viel von dem, was ich in der Schule gelernt habe, brauche ich tatsächlich im (Berufs-)Leben danach? Musste ich für meinen Beruf eigentlich viel mehr in der Ausbildung lernen als dann in seiner Ausübung tatsächlich gebraucht wird? Und welche Werkzeuge, die andere diskriminieren und in ihrer Freiheit einschränken, verwende nun ich? In wie weit bin ich als einzelner Christ und Privatperson gewillt oder ist es mir überhaupt möglich und sinnvoll, meinen Gebrauch dieser Werkzeuge zu reduzieren oder ganz zu eliminieren? Und als Gemeinde: Welche Werkzeuge werden in unserer Gemeinde verwendet? Bei welchen destruktiven Werkzeugen macht es Sinn und ist es auch möglich, ihren Gebrauch zu reduzieren oder ganz zu eliminieren? Bezüglich des Verkehrs kann z.B. in der Gemeinde diskutiert werden, ob es sinnvoll ist, dass Gemeindemitglieder, solange es kein generelles Tempolimit für dreissig Stundenkilometer gibt, trotzdem nur dreissig Stundenkilometer in Ortschaften oder Städten fahren. Eine Entscheidung kann jeder und jede je nach eigener Situation und Praktikabilität treffen. Den Gemeindebus gleich zu verkaufen, mit dem ein paar Mal im Jahr schwere Gegenstände für das Pfarrfest oder das Jungscharlager transportiert werden, scheint jedoch übereilt. Dennoch ist es sinnvoll, darüber nachzudenken, wie die verfügbaren Werkzeuge eingesetzt werden. Müssen zum Beispiel alle Pfarren eines Dekanats einen eigenen Bus oder ein eigenes Auto besitzen oder reicht es, wenn das Dekanat einen Bus oder ein Auto hat, dass sich die Pfarren ausborgen können? Könnte die Pfarre bereits konviviale Produkte wie etwa Open-Source-Produkte (z.B. Linux) verwenden? Oder welche Räumlichkeiten besitzt die Pfarre und wie werden diese verwendet? Es könnte z.B. in einem der Räume ein „Leihladen“ oder ein „Repaircafé“ für die Menschen in der Pfarre oder überhaupt für die Nachbarschaft geschaffen werden. Ein Leihladen bietet, meist gegen eine kleine Ausleihgebühr oder einen Mitgliedsbeitrag, Gegenstände zum Verleih an, die nicht jeden Tag gebraucht werden, wie etwa Werkzeuge wie z.B. Bohrmaschinen oder auch Sportequipment, bspw. ein Federballspiel oder Schlauchboot. So müssen nicht alle Menschen diese Gegenstände teuer erwerben, sondern können sie kostengünstig ausleihen. Dies ermöglicht auch mehr Menschen den Zugang zu solchen Werkzeugen. In einem Repaircafé können Menschen ihre Fahrräder oder technischen Geräte mit etwas Hilfe von in diesen Gebieten versierten Menschen selbst

reparieren. Auch Tauschbörsen und Workshops, die Menschen zum Selbermachen von Kosmetik, Hausmitteln, Kleidung usw. befähigen sind denkbar. Die Gemeinde ist natürlich auch ein Ort des Glaubens und der Spiritualität. Es kann gefragt werden, ob die Gemeindemitglieder Zugang haben zu theologischen, religiösen, spirituellen Inhalten z.B. in Form einer kleinen theologischen Bücherei in der Gemeinde, um sich mit ihrem Glauben auch auseinander setzen zu können und sich – so fern sie das möchten – weiterbilden können. Diese Aufzählung an Fragen und Ideen stellt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Es könnten sicher noch viele weitere Fragen gestellt und Ideen in den Gemeinden selbst gefunden werden.

Ziel dieses Bildungs- und Reflexionsprozesses ist es in erster Linie, die einzelnen Gemeindemitglieder durch dieses bereitgestellte Wissen zum politischen Einsatz als Wähler und Wählerinnen im demokratischen Staat für eine Verwaltung der Werkzeuge durch die Allgemeinheit anzuregen. Der Einsatz für das Reich Gottes bedeutet also auch, dass diejenigen, die sich für seine Verwirklichung einsetzen, politisch Stellungnahme beziehen und vielleicht sogar darüber hinaus aktiv werden müssen. Natürlich geht es auch darum, einen bewussteren Umgang mit den heute zur Verfügung stehenden Werkzeugen und konvivialen Strukturen, wo umsetzbar und praktikabel, zu ermöglichen. Dieser Bildungs- und Reflexionsprozess sollte also durchaus auch auf eine konkrete Umsetzung hin abzielen. Viele der destruktiven Werkzeuge werden erst nachhaltig eine neue, konviviale Struktur bekommen, wenn es einen gemeinsamen politischen Willen in der Bevölkerung dafür gibt. Der Lehrplan in Schulen und die Schulpflicht sind gesetzlich vorgeschrieben; auch über Zugangsbeschränkungen kann sich nicht einfach so hinweggesetzt werden. Es geht hier nicht darum, den Gemeindemitgliedern Gesetzlosigkeit nahezubringen, sondern Gesetze über demokratische Beteiligung, wenn möglich so zu verändern, dass sie konviviale Strukturen in der Gesellschaft stützen.

4.2.3 Die Struktur von Werkzeugen, die in der Reich-Gottes-Theologie, in der Kirche bzw. in Religionen generell verwendet werden

Die Reich-Gottes-Theologie bzw. die, die sie betreiben, müssen sich konsequenterweise fragen, ob die Reich-Gottes-Theologie sich nicht nur für konviviale Strukturen einsetzt, sondern ob sie auch selbst ein konviviales Werkzeug ist: Verwendet sie konviviale Werkzeuge

und wie sehr sind diejenigen, die sich für die Reich-Gottes-Theologie einsetzen in destruktive Werkzeuge und deren Dynamiken verstrickt? Ist die Reich-Gottes-Theologie und ihr Wissen für alle so einfach wie möglich zugänglich? Kann gut fundiertes Wissen nur in spezifisch theologischen Bibliotheken mit einer entsprechenden Lizenz zum Ausleihen aufgefunden werden? Oder ist der Zugang zu Büchern und Wissen eine Vermögensfrage? Gibt es eine Plattform, die es denjenigen Menschen ermöglicht, ihre Kreativität dazu einzubringen wollen, oder ist es eine vorwiegend akademischem Expertenpersonal vorbehaltene Debatte? Oder noch fundamentaler gefragt: Erkennen die als Theologen und Theologinnen Ausgebildeten in der Allgemeinheit der Menschen einen grundsätzlichen Sinn für Theologie oder bestehen sie auf ihr Expertentum? Welchem Sprachstil bedient sich die Reich-Gottes-Theologie – dem Nominalstil oder dem Verbalstil? All diese Fragen (und noch viele weitere) können hier nicht beantwortet werden, denn das würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Dennoch sollen sie an diesem Punkt als Anstoß zur Reflexion für die Reich-Gottes-Theologie zumindest angesprochen werden.

An dieser Stelle müssen natürlich auch die theologischen, religiösen bzw. spirituellen Werkzeuge angesprochen werden, die eine Religion bzw. Kirchen und somit ihre Gemeinden verwenden. Die Bibel ist z.B. unter anderem auch ein Werkzeug, genauso wie es die Sakramente, eine Predigt während des Gottesdienstes oder der Gottesdienst selbst sind. Auch diese Werkzeuge werden mit gewissen Intentionen verwendet und können auf ihre Destruktivität bzw. Konvivialität hin untersucht werden. Eine solche Untersuchung könnte ungerechte Strukturen in einer Religion oder Kirche erkennen und anprangern. Wie oben beschrieben haben im Reich Gottes ungerechte religiöse Strukturen keinen Platz. Aber auch diese Untersuchung kann in vorliegender Arbeit aus Platzgründen leider nicht mehr geleistet werden. Das könnte zu einem Aufgabengebiet des oben erwähnten Institutes zur Förderung konvivialer Werkzeugstrukturen werden.

4.3 Was die Reich-Gottes-Theologie vom Konvivialismus für die konkrete christlich-kirchliche Praxis lernen kann

Als letztes Konvivenz-Konzept, das auf Lernpotenziale für die Reich-Gottes-Theologie untersucht wird, ist nun der Konvivialismus an der Reihe.

4.3.1 Aufklärung für die Veränderung der Makrostrukturen der Gesellschaft und Ideen zur Umsetzung von Überlegungen des Konvivialismus in der Gemeinde

Der Konvivialismus zielt wie auch die von Eigenmann formulierte Reich-Gottes-Theologie pastoraltheologischen Verständnisses auf die Veränderung der Makrostrukturen einer Gesellschaft ab, um das gute Leben und Zusammenleben für alle zu ermöglichen. Die oben beschriebenen inhaltlichen Aspekte der Reich-Gottes-Theologie decken sich (fast komplett) mit den moralischen, politischen, ökologischen und ökonomischen Überlegungen des Konvivialismus in dem Sinne, dass der Konvivialismus in seinen Überlegungen konkrete Umsetzungsstrategien angesichts der vorhandenen politisch-ökonomischen Weltlage für die in den Aspekten der Reich-Gottes-Theologie formulierten Ideale anbietet. Maßnahmen wie eine Obergrenze für Einkommen und Eigentum, neue, um einiges höhere Steuersätze für die Kapitalertragssteuer, Einkommenssteuer, Vermögenssteuer und Erbschaftssteuer, die ein bedingungsloses Grundeinkommen für alle finanzieren könnten, oder Maßnahmen zur Deglobalisierung und Entmarktlichung können helfen, Ideale der Reich-Gottes-Theologie umzusetzen. Diese wären z.B. die materielle Absicherung aller Menschen, die über eine bloße Existenzsicherung am Rande der Gesellschaft und der Verarmung hinausgeht. Auch die grundsätzliche Gleichheit aller Menschen muss sich unter anderem – zumindest innerhalb eines gewissen Spektrums – ökonomisch ausdrücken. Im Reich Gottes soll keiner der Verelendung anheimfallen, sondern alle sollen das gute Leben haben können. Gleichzeitig unterstützen, die vom Konvivialismus angeführten politischen und ökologischen Überlegungen auch die egalitär-integrierende Gesellschaftsordnung im Reich Gottes und den Gedanken des Umweltschutzes. Eigenmann hat in seiner Reich-Gottes-Theologie bereits an einer Stelle „sinnvolle Arbeit“¹⁸¹ und ein „garantiertes Mindesteinkommen“¹⁸² für alle gefordert, erreicht damit aber offensichtlich nicht das Ausmaß an gesammelten konkreten Umsetzungsstrategien für die in den Aspekten gesammelten Ideale wie der Konvivialismus. Es macht also Sinn, dass die Reich-Gottes-Theologie sich für diese Umsetzungsstrategien einzusetzen beginnt und diesen Einsatz auch von den Menschen in der Kirche und speziell auch von jenen einfordert, die leitende Positionen innehaben. Papst Franziskus tut dies bereits, wie seine Enzykliken und Ansprachen zeigen. Um wiederum selbst umgesetzt werden

¹⁸¹ Eigenmann, Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, S.164-5.

¹⁸² Ebd., S. 164-5.

zu können, braucht es für diese Umsetzungsstrategien einen gemeinsamen politischen Willen der Bevölkerung, wie es bereits für einen konvivialen Umbau der Werkzeugstrukturen thematisiert wurde. Auch hier kann ein Bildungs- und Reflexionsprozess in der Gemeinde dienlich sein. Durch die generelle Information zu den Überlegungen des Konvivialismus werden Gemeindemitglieder befähigt, sich als aktive Wähler und Wählerinnen in politische Prozesse und Entscheidungsfindungen zu diesen Themen im Sinne des Reiches Gottes einzubringen. Darüber hinaus kann in der Gemeinde reflektiert werden, wie und welche dieser Überlegungen sie selbst schon konkret leben könnten. Mögliche Fragen für die Gemeinde wären folgende: Wie nachhaltig, regional und sozial sind die in der Gemeinde verwendeten Produkte? Wie biologisch und fair gehandelt sind z.B. die Produkte des Pfarrcafés oder anderer pfarrlicher Veranstaltungen? Könnte die Gemeinde Energie auch aus erneuerbaren Energiequellen beziehen, z.B. Ökostrom und mit was wird geheizt? Befinden sich bereits konviviale Initiativen in der Nachbarschaft, denen die Gemeinde sich anschließen könnte? Wird z.B. in der Umgebung eine lokale Währung verwendet? Gibt es Tauschringe oder wäre es für die Gemeinde sinnvoll, sich an einer lokalen solidarischen Ökonomie zu beteiligen? Vor allem die oben bereits beschriebene Idee einer Nachbarschaftsinitiative (in diesem Fall evtl. nicht nur für Gemeinden unterschiedlicher Zugehörigkeit) bietet eine Möglichkeit einige der Überlegungen des konvivialistischen Manifestes umzusetzen, welche keinen gemeinsamen politischen Willen benötigen, um überhaupt umgesetzt werden zu können: Durch eine gemeinsame Plattform können Hol- und Bringdienste, Mitfahrgelegenheiten, Tauschbörsen, Wissen und Kultur u.v.m. angeboten werden. Es handelt sich also um Angebote, die Haushalten eine „bessere[n] Befriedigung von Bedürfnissen mit weniger Waren und weniger Geld“¹⁸³ ermöglichen. In diesem Fall wird eine Idee des Konvivialismus bezüglich der Entmarktlichung umgesetzt. Auch Leihläden und Repaircafés wären eine Idee, deren Umsetzung gut zu den Überlegungen des Konvivialismus passen würde. Weiters könnte die Gemeinde immer wieder konviviale Initiativen und Bewegungen ihren Gläubigen vorstellen; besonders solche Initiativen, an die sich auch oder eher einzelne Haushalte beteiligen können: z.B. solidarische Landwirtschaft oder FoodCoops, digital Commons oder open source Produkte u.s.w. Auch können Vorträge und Workshops zu konvivialen Themen in der Gemeinde gehalten werden, wie etwa über die Einfachheit des

¹⁸³ Die konvivialistische Internationale, Das zweite konvivialistische Manifest, S. 80.

Lebensstiles, Gemeinwohlökonomie, Zero Waste oder ein Upcycling Workshop für Stoffreste und Kleidung.

Ob sich die Reich-Gottes-Theologie darüber hinaus Vernetzungsinitiativen des Konvivialismus, in dem er konkret versucht, die bereits vorhandenen konvivialen Kräfte zu sammeln, anschließen sollte, müsste weiter diskutiert werden. Vielleicht sollten sich eher von der Reich-Gottes-Theologie inspirierte praktische Projekte vernetzen, da sich die Reich-Gottes-Theologie selbst ja als Denkhorizont von konkreten Projekten und nicht als ein eigenes praktisches Projekt selbst versteht.

4.3.2 Die Befriedigung der beiden Bedürfnisse nach Anerkennung und Selbstentfaltung in der Gemeinde

Der Konvivialismus formuliert angesichts der vielen momentanen Krisen der Menschheit zwei Bedürfnisse als Hauptgrund für Konflikte, die, wenn sie unbefriedigt bleiben, sich in Hybris entwickeln können. Es geht konkret um die menschlichen Bedürfnisse nach Anerkennung und Selbstentfaltung. Die Frage nach der Anerkennung und Selbstentfaltung ist also eine, die alle Menschen betrifft. Alle Menschen müssen sich darum bemühen, diese Bedürfnisse, die sie in sich tragen, gesund zu befriedigen. Gleichzeitig tragen alle eine gewisse Verantwortung dafür, anderen dabei zu helfen, sie gesund befriedigen zu können und keine Hybris zu entwickeln. Die Tatsache, dass die beiden Bedürfnisse sich in Hybris wandeln können und die Gefahren für die Menschheit, die damit verbunden sind, spiegeln sich in den vom Konvivialismus formulierten Prinzipien und dem einen Imperativ zur Beherrschung der Hybris wider. Diese Prinzipien und der Imperativ machen die Kernlehre des Konvivialismus aus, auf der alle weiteren Überlegungen basieren müssen. Die Reich-Gottes-Theologie ist sich der Tatsache bewusst, dass Menschen Bedürfnisse haben und Wertschätzung und Anerkennung brauchen, denn im Reich Gottes gebührt allen dieselbe Anerkennung und gleichzeitig sind alle im Reich Gottes „gesellschaftliche Niemande“¹⁸⁴, was so viel bedeutet, wie dass es im Reich Gottes keinen Platz für Hybris gibt. Bei Eigenmann wird das Streben der Menschen nach Anerkennung und Selbstentfaltung jedoch nicht ausdrücklich als Hauptgrund für Konflikte identifiziert und behandelt. Dadurch, dass der Konvivialismus diesen Hauptgrund der Konflikte benennt, ermöglicht er es der Reich-

¹⁸⁴ Eigenmann, Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, S. 94.

Gottes-Theologie auch, nach Lösungen, neben seinen eigenen, zu suchen oder den Hauptgrund überhaupt erst zu erproben. Beispielsweise kann nach Wegen gesucht werden, wie die Bedürfnisse nach Anerkennung und Selbstentfaltung befriedigt werden können, sodass sie nicht in Hybris umschlagen. Die Gemeinde kann bereits zu so einem Ort werden, in dem versucht wird, diese Bedürfnisse ihrer Mitglieder zu befriedigen. Letztlich geht es darum, dass die Gemeindemitglieder eine Haltung der gegenseitigen Anerkennung im Rahmen einer Persönlichkeitsentwicklung erlernen – ähnlich wie beim Erlernen eines konstruktiven Umgangs mit dem Fremden und beim Erlernen von Resilienz. Die Gemeinde kann dies nun in einem Bildungs- und Reflexionsprozess in der Pfarre tun, der natürlich wieder das Ziel hat, zu einer Umsetzung in der Praxis zu führen. Folgende Fragen können in diesem Prozess gestellt werden: Fühle ich mich und meinen Einsatz für die Pfarre genug wertgeschätzt? Wie wird in der Gemeinde Anerkennung konkret im Umgang miteinander spürbar gelebt oder ausgesprochen? Wird der Anerkennung, vor allem wenn es um solidarisches Engagement für andere geht, auch konkret Ausdruck verliehen? Was könnte die Gemeinde (noch) tun, um das Bedürfnis der Menschen nach gegenseitiger Anerkennung zu stillen? Wie wird beispielsweise mit Fehlern umgegangen? Gibt es eine wertschätzende Fehlerkultur in der Gemeinde? Wird Kritik wertschätzend kommuniziert? Können Konflikte so gelöst werden, dass danach noch ein gutes Miteinander besteht? Wie könnte das erlernt werden? Versteht sich die Gemeinde auch als eine Gemeinde, die nicht nur Anerkennung innerhalb der Gemeinde lebt, sondern die Haltung der Anerkennung auch gegenüber Fremden, Andersdenkenden, Andersglaubenden einnimmt? Wie kann ich in der Pfarre meine Kreativität (oder anders formuliert: mein Charisma) einbringen? Gibt es auch hierfür Ideen, wie dies besser geschehen könnte?

Da auch dieses Thema eine psychologische Seite hat, kann die Gemeinde wieder um Unterstützung durch professionelle Psychologen und Psychologinnen, die in diesem Thema der Befriedigung von Anerkennung und Selbstentfaltung bewandert sind, bitten.

5. Fazit

In den obigen Kapiteln habe ich, nach einer ausführlichen Darstellung der Reich-Gottes-Theologie nach Eigenmann und der drei ausgewählten Konvivenz-Konzepte, versucht, beides miteinander in Verbindung zu bringen. Bei der hier beschriebenen Reich-Gottes-Theologie handelt es sich um einen pastoraltheologischen Ansatz. Es war mir wichtig, die Implikationen dieses Ansatzes klar herauszuarbeiten. Das Reich Gottes – natürlich unter Einhaltung des eschatologischen Vorbehaltes – ist auch jetzt schon auf Erden angebrochen und Menschen können etwas zu seiner Verwirklichung, also für das gute Zusammenleben aller, beitragen. Mehr als das: Es besteht sogar ein Anspruch von Seiten des Reiches Gottes an die Menschen, insbesondere an die Kirche, sich für seine Verwirklichung einzusetzen. Vor allem die inhaltlichen Aspekte des Reiches Gottes formulieren Ideale, durch deren Verwirklichung das gute Leben und Zusammenleben für alle ermöglicht werden soll. Das Bild vom „Fest der offenen Tischgemeinschaft“ stellt diese biblische Vision am prägnantesten und anschaulichsten dar.

Der Beschreibung der drei Konvivenz-Konzepte war die Klärung des Begriffes „Konvivenz“ und eine kurze Nachzeichnung seiner Herkunft vorgeordnet. In der ausführlichen Auseinandersetzung mit den drei Konvivenz-Konzepten wurde klar herausgearbeitet, was das jeweilige Konzept als (Haupt-)Problem, weshalb das Zusammenleben heutzutage so schwer fällt, und als dessen Lösung identifiziert. Während Sundermeier sich mit dem Umgang mit dem Fremden beschäftigt und ein Modell entwickelt hat, das das gute Zusammenleben in einer pluralistischen Gesellschaft ermöglichen soll, identifiziert Illich unsere destruktiven Werkzeugstrukturen als Hauptgrund dafür, dass das gute Leben und Zusammenleben für alle immer noch unerreicht ist und spricht sich für eine neue konviviale Struktur unserer Werkzeuge aus. Der Konvivialismus ist der Meinung, dass das unbefriedigte Streben nach Anerkennung und Selbstentfaltung, das schnell in Hybris umschlagen kann, zu Konflikten zwischen Menschen und ungerechten Strukturen führt, und stellt auf der Basis der fünf Prinzipien und dem Imperativ „die Hybris zu beherrschen“ eine Menge konkreter moralischer, politischer, ökologischer und ökonomischer Überlegungen an, um dies zu ändern. Alle drei Konvivenz-Konzepte habe ich kritisch reflektiert, um klar zu machen, dass es auch bei diesen Ansätzen viele offene Fragen gibt und dass sie bzw. viele ihrer Ideen erst in der Praxis erprobt werden müssen.

Nach den beiden ersten eher deskriptiven Teilen der Arbeit habe ich die drei Konvivenz-Konzepte auf ihr Lernpotenzial für die Reich-Gottes-Theologie pastoraltheologischen Verständnisses untersucht, d.h. es wurde vor allem gefragt, was für die konkrete christlich-kirchliche Praxis gelernt werden kann. Die große Sammlung an Lerninhalten und Ideen im letzten Kapitel zeigt, dass die Reich-Gottes-Theologie pastoraltheologischen Verständnisses tatsächlich etwas bezüglich des gelingenden Zusammenlebens für die christlich-kirchliche Praxis von den Konvivenz-Konzepten lernen kann. Die Forschungsfrage dieser Arbeit ist also positiv zu beantworten und folgende Aufzählung soll noch einmal einen kleinen Überblick über die Lernmöglichkeiten der Reich-Gottes-Theologie geben: Durch Sundermeier wurde die Wichtigkeit des konkreten zwischenmenschlichen Zusammenlebens in den Fokus der Reich-Gottes-Theologie gerückt und das Konvivenz-Modell (einander helfen, mit- und voneinander lernen, miteinander feiern) ermöglicht das gute Zusammenleben trotz der Tatsache, dass Menschen oder Gruppen einander fremd sind. Die Gemeinde kann nun das Gelernte in Kooperation mit Gemeinden anderer Zugehörigkeit durch Ideen wie einer gemeinsamen Kinderbetreuung oder einer gemeinsamen Hilfsplattform, die sich Nachbarschaftsinitiativen zum Vorbild nimmt, umsetzen. Auch gemeinsame Ausflüge oder Feste gehören zu einem geteilten Leben und können von den Gemeinden eingeplant werden. Als Letztes wurde die Reich-Gottes-Theologie noch um die wichtige Kompetenz der Resilienz im Einsatz für das Reich Gottes von Sundermeiers Konvivenz-Modell bereichert. Illichs beispiellose Analyse der destruktiven Werkzeugstrukturen und seine Formulierung von Kriterien für eine konviviale Struktur hat der Reich-Gottes-Theologie einen bewussteren Umgang mit den heute verwendeten Werkzeugen und einen konkreteren Einsatz für gerechte Werkzeugstrukturen ermöglicht. Einerseits wird von der Kirche die Einrichtung eines Instituts gefordert, das sich für konviviale Werkzeugstrukturen in der Gesellschaft einsetzt und der Politik die Forderung nach einer Verwaltung der Werkzeuge durch die Allgemeinheit kommuniziert. Andererseits sollen Gemeinden über die Destruktivität der Werkzeuge aufgeklärt, somit zur Beteiligung an politischen Prozessen bezüglich der in der Gesellschaft verwendeten Werkzeuge befähigt und nicht zuletzt als Gemeinde, aber auch als einzelne zu einem bewussteren Umgang mit Technik angeregt werden. Die Gemeinde könnte sich überlegen, ob sie einen Leihladen einrichten kann, ob es mehrere Autos in einem Dekanat wirklich braucht oder ob auch alle Gemeindemitglieder Zugang zu theologischem Wissen in

Form einer kleinen Bibliothek in der Gemeinde haben. Es ist zudem noch zu erwähnen, dass auch die Reich-Gottes-Theologie selbst bzw. die Kirche oder Religionen überhaupt auf ihre konviviale Struktur hin kritisch hinterfragt werden können und wohl auch sollten. Hier müssten in Zukunft noch genauere Untersuchungen folgen.

Der Konvivialismus hat die in Hybris umschlagenden Bedürfnisse nach Anerkennung und Selbstentfaltung als Hauptgrund für Konflikte identifiziert. Das ist der Reich-Gottes-Theologie nicht ganz neu. Durch seine kompakte Sammlung von politischen, ökologischen und ökonomischen Maßnahmen kann gutes Leben und Zusammenleben für alle möglich werden. Für dessen Umsetzung muss sich die Reich-Gottes-Theologie einsetzen. Die Gemeinde und ihre Mitglieder sind auch hier darüber aufzuklären, um zur Beteiligung an politischen Prozessen angeregt zu werden. Und es liegt an den Gemeinden zu versuchen, jene Maßnahmen des Konvivialismus umzusetzen, für die es keinen gemeinsamen politischen Willen braucht. Die Gemeinde könnte sich überlegen, ob sie einen Leihladen einrichten kann, ob ihre Produkte aus ökologisch und sozial verträglichen Quellen kommen oder ob sie sich lokalen Währungssystemen anschließen könnte. Zudem kann die Gemeinde versuchen – auch durch den Konvivialismus inspiriert – eine Kultur der Anerkennung zu etablieren, um das menschliche Bedürfnis nach Anerkennung und Selbstentfaltung ihrer Mitglieder zu befriedigen.

Wie in der Einleitung offengelegt war der Wunsch nach einem guten Zusammenleben für alle die Motivation für diese Arbeit. Ich wollte mit ihrer Erstellung dieses konkret fördern und besonders ausloten, welchen Beitrag Kirche und Gemeinde dazu leisten können. Mit den von den Konvivenz-Konzepten gelernten, für die Kirche und Gemeinde im Kontext der Reich-Gottes-Theologie Eigenmanns weiterentwickelten Ideen, die das Ergebnis dieser Arbeit ausmachen, habe ich mein persönliches Ziel erreicht. Die Arbeit steht, wenn gewünscht, als konkreter Ausgangspunkt für die Umsetzung der gesammelten Ideen in Gemeinde und Kirche zur Verfügung.

Literaturverzeichnis

Adloff F./Leggewie C. (Hg.); Das konvivialistische Manifest. Für eine neue Kunst des Zusammenlebens, Bielefeld: transkript Verlag 2014.

Barth K.; Der Römerbrief, 2. Abdruck der 2. Auflage München 1923.

Berger K., Hermeneutik des Neuen Testaments, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1988.

Brillat-Savarin J.- A., Physiologie des Geschmacks oder physiologische Anleitung zum Studium der Tafelgenüsse. Wien, Köln, Graz: Hermann Böhlaus Nachf., 1984. [Nachdr. d. Ausg. Braunschweig, Viehweg, 1865].

Die konvivialistische Internationale; Das zweite konvivialistische Manifest. Für eine post-neoliberale Welt, Bielefeld: transkript Verlag 2020.

Dormeyer D.; Einführung in die Theologie des Neuen Testaments, Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 2010.

Eigenmann U.; Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde. Die andere Vision vom Leben, Luzern: Edition Exodus 1998.

Eigenmann U.; Kirche in der Welt dieser Zeit: Praktische Theologie, (Hg. theologiekurse.ch), Zürich: Theologischer Verlag, 2011, S. 172. (= Studiengang Theologie, Band 10)

Eigenmann U.; Von der Christenheit zum Reich Gottes. Beiträge zur Unterscheidung von prophetisch-messianischem Christentum und imperial-kolonisierender Christenheit, Luzern: Edition Exodus 2014.

Gäcke V.; Das Reich Gottes im Neuen Testament. Auslegungen-Anfragen-Alternativen, (Hg. Jörg Frey, Friedhelm Hartenstein, Bernd Janowski,...), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2018. (= BThSt 176)

Gerber C.; Das Geheimnis des „Reiches Gottes“. Was trägt die Bibel aus (sic!) zur Frage nach „Reich Gottes und Weltgestaltung“?, in: Link-Wieczorek U. (Hg.): Reich Gottes und Weltgestaltung. Überlegungen für eine Theologie im 21. Jahrhundert, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie 2013.

Günter T., Reich Gottes. Geduld der Hoffnung nach dem Ende der großen Utopien, in: Link-Wieczorek U. (Hg.): Reich Gottes und Weltgestaltung. Überlegungen für eine Theologie im 21. Jahrhundert, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie 2013.

Hoffmann M./Pschierer H.-U., Reich Gottes im Werden. Modell einer auftragsorientierten Gemeindeentwicklung, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010.

Illich I.; Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1975. [engl. Tools for Conviviality, New York: Harper & Row 1973]

Illich I.; Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik, München: Beck 1998. (= Beck'sche Reihe; 1167) [Die erste und zweite Auflage dieses Werkes erschienen 1975 und 1980 im Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg.]

Kraus H.-J.; Reich Gottes, Reich der Freiheit. Grundriss Systematischer Theologie, Neunkirchen-Vluyn: Neunkirchner Verlag des Erziehungsvereins GmbH 1975.

Kroth J.; Dein Reich komme. Studien zu einer politischen Theologie sakramentaler Theorie und Praxis, Würzburg: Echter Verlag 2018.

Marks St.; Die Würde des Menschen. Oder der blinde Fleck in unserer Gesellschaft, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2010¹.

Niebuhr R. überliefert durch Neuhaus R. J. in seiner Einleitung zu Pannenberg W., Theology and the Kingdom of God, Philadelphia: Westminster 1969.

Petersen C.; WeltReligion. Von der paulinisch-lutherischen Kreuzestheologie zur Botschaft Jesu von der Gegenwart des Reiches Gottes. Von den Strukturen der Gewalt zu einer Kultur des Friedens, Hamburg: tredition Verlag 2016.

Polak R./ Jäggle M.; Diversität und Convivenz. Miteinander Lebensräume gestalten – Miteinander Lernprozesse in Gang setzen, in: Schinkele Brigitte / Kuppe René / Schima Stefan u.a. (Hg.), Recht – Religion – Kultur. Festschrift für Richard Potz zum 70. Geburtstag, Wien 2014.

Popp T., Die Kunst der Konvivenz. Theologie der Anerkennung im 1. Petrusbrief, (Hg. Schnelle U., Rüdiger L., Landmesser Ch.), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. (= ABG 33)

Ritschl A.; Unterricht in der christlichen Religion, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn 1966. [Nachdr. der 1. Auflage 1875]

Schoenborn U., Gekreuzigt im Leiden der Armen. Beiträge zur konzeptuellen Theologie in Brasilien, Brasilienkunde-Verlag: 1986.

Sobrino J., Die zentrale Stellung des Reiches Gottes in der Theologie der Befreiung, in: Ellacuría, I./Sobrino, J. (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung* (Bd. I), Luzern 1995.

Sundermeier T., Konvivenz und Differenz. Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft, (Hg. Volker Küster), Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission 1995. (= MF.NF3)

Vanoni G./Heininger B.; Das Reich Gottes. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments, Würzburg: Echter 2002. (Neue Echter Bibel - Themen IV)

Viviano B.T., O.P.; Das Reich Gottes in der Geschichte. Zwischen Befreiungsbotschaft und Machtlegitimation, Regensburg 2014. [engl.: *Kingdom of God in History* (Good News Studies 27) Wilmington, Delaware 1988. Für die deutsche Übersetzung wurde der Text überarbeitet und erweitert.]

Weisse W.; Reich Gottes. Hoffnung gegen Hoffnungslosigkeit, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1997. (Bensheimer Hefte; H 83: Ökumenische Studienhefte; H.6)

Zerfass R.; Art. Pastoraltheologie, LThK 3, Bd. 7, 1998, 1446.

Zulehner P./Neuer P., Dein Reich komme. Eine praktische Lehre von der Kirche, Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag 2013.

Internetseiten:

- lesconvivialistes.org: Liste der Unterzeichner, in: <http://convivialisme.org/archive/liste-signataires.html> [4367 Unterzeichner; Stand: 05.02.2021]
- „Konvivialität, die“, in: <https://www.duden.de/rechtschreibung/Konvivialitaet> [Stand: 05.02.2021]
- „Lumen Gentium, Dogmatische Konstitution“, in: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html [05.02.2021]
- CSA Research: Citroen. Our lives inside our cars, in: http://media.citroen.de/file/39/4/etude_csa_research_citroen_our_lives_inside_our_cars_german_data.pdf?_ga=2.188205546.394830187.1602074583-1588660055.1602074583 [Stand: 05.02.2021]
- „Verallgemeinerung von 30km/h in Paris: der Boden gehört Ihnen“: <https://www.paris.fr/pages/generalisation-du-30-km-h-a-paris-a-vous-la-parole-9496> [Stand: 05.02.2021]
- red, ORF.at/Agenturen: Paris plant ab 2021 Tempo 30km/h im ganzen Stadtgebiet, in: <https://orf.at/stories/3185461/> [Stand: 05.02.2021]
- <https://www.attac.de/> [Stand: 05.02.2021] (Da hier nur das Suchfeld genutzt wurde, um eine These zu belegen, gibt es keine Angaben zu Autor oder Autorin bzw. keine Überschrift, die angegeben werden könnte.)
- „lebens.werte.schule“, in: <https://lebenswerteschule.univie.ac.at/lebenswerteschule/> [letzter Stand: 26.11.2020]
- IMABE: Stellungnahmen, in: <https://www.imabe.org/erklaerungen> [Stand: 15.01.2021]
- IMABE: Über uns. Aufgaben und Aktivitäten, in: <https://www.imabe.org/institut> [Stand: 15.01.2021]
- Stiftung Convivial: Stiftung Convivial Satzung, in: <https://www.convivial.de/node/72> [Stand: 15.01.2021]
- Stiftung Convivial: Was wir tun, in: <https://www.convivial.de/node/125> [Stand: 1.3.2021]

Abkürzungen

LG = *Lumen Gentium* (1964; Dogmatische Konstitution über die Kirche),

Kleines Konzilskompodium, 105-200.

Anhang

Thesen zur Konvivenz

Theo Sundermeier

1. Die ethische Grundlage der Konvivenz ist die Ethik der Anerkennung.
2. Sie gründet theologisch in der Anerkennung /unkonditionale Annahme des Menschen durch Gott. Sie ist des Menschen Rechtfertigung.
3. Diese Anerkennung, in Christus geschenkt und garantiert, begründet die Identität des Christen, denn sie ermöglicht und schließt ein die unkonditionale Annahme seiner selbst. Sie ist die Bedingung der Möglichkeit, den anderen anzunehmen – wie sich selbst.
4. Gelebte christliche Identität ist per se missionarisch. (Chin. Sprichwort: „Mensch was du bist, redet so laut, daß man nicht mehr hört was du sagst“.)
5. Da alles Leben relational ist, kann es einen Solipsismus nicht geben. Die Christen sind zu dem aufgrund ihres besonderen Verhältnisses zum Nächsten („Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“) zu dem anderen gewiesen und auf ihn angewiesen. Das stellt die Identität nicht in Frage, sondern profiliert sie. Christliche Identität ist „exzentrisch“ (von Gott geschenkt), „relational“ (auf Gott und Welt bezogen), „zukunfts offen“ (bestimmt vom Reich Gottes).
Keine Zelle ohne Leben in menschlichen Körper
6. Im säkularen Bereich meint das die Anerkennung der Würde des Menschen. Sie ermöglicht die Begegnung auf Augenhöhe, d.h. sie impliziert die Gleichwertigkeit der Gesprächspartner. Da die Menschenwürde Menschenrecht ist, ist die Anerkennung des anderen eine zentrale europäische Aufgabe.
7. Nicht nur soziale Unterschiede, sondern besonders die kulturelle und religiöse Fremdheit des Fremden stellen die Gleichwertigkeit, die die Reziprozität einschließt, in Frage.
8. Der Mensch und damit seine Kultur definieren sich über Herkunft, Sprache, Geschichte, Werte, Gebräuche und Religion, die sich in Riten und Institutionen verstetigt haben. Die Konvivenz gibt der Differenz Raum und achtet sie.
9. Es gibt, kulturen-anthropologisch gesehen, drei Grundmodelle der Begegnung mit fremden Kulturen resp. Völkern und ihren Religionen: Das Alteritätsmodell (der andere ist der Barbar), das Gleichheitsmodell (es negiert die Differenzen), das Komplementärmodell (es macht den Warenaustausch unter Händlern möglich).
10. Die Fremdheit wird nicht überwunden durch Umarmung und das Suchen nach Ähnlichkeiten oder Gleichheiten, sondern sie muß zuerst als solche respektiert werden. Das Ziel der Begegnung ist ein Verstehen, das den Mut zur graduellen, inklusive affektiven Annäherung hat, nicht „Horizontverschmelzung“ (Gadamer).

11. Innerhalb des dreifach gestalteten Raumes der Konvivenz ist der Dialog ein wichtiges Element der gegenseitigen Annäherung und Verständigung. Er muß von beiden Seiten ohne Bedingungen geführt werden.

12. Dialog und Mission sind zu unterscheiden, können aber nicht grundsätzlich voneinander getrennt werden (s. These 4). Im Konvivenzmodell sind sie die zwei Schenkel eines gleichschenkligen Dreiecks, das auf der Basis der Konvivenz ruht.

13. Der Dialog ist dreifach zu unterscheiden: Informationsdialog, Praxisdialog, Konsensdialog.

14. Da der Konsensdialog schon unter den Kirchen kaum Erfolg zeitigt, sollte er in Gespräch mit Angehörigen anderen Religionen nur im äußersten Fall anvisiert werden, wenn eine solide Basis von Vertrauen erreicht ist. Das Ergebnis wird auch dann gleich null sein, wie jahrzehntelange Erfahrung zeigt, je konservativer eine Religion sich gibt. Religionsführer sind meist wir Ruderer, die mit dem Rücken nach vorn rudern. Anders Jesu Rat: Lk 9, 62.

15. Der Dialog und damit im weiteren auch die Konvivenz ist durch Entwürdigung (Kränkung auf verschiedenen Ebenen), durch soziale Ausgliederung (z.B. Apartheid), durch Fanatismus (auf den verschiedenen Ebenen) gefährdet.

16. Toleranz ist der Verhaltensmodus, durch den eine multikulturelle Gesellschaft allein im Inneren bestehen kann, denn sie bietet „Spielräume“ des Verhaltens an und erlaubt Distanz zu wahren. Sie ist „Orientierungswert und Erziehungsziel“ (A. Wierlacher).

17. Toleranz nach innen ist zu unterscheiden von Toleranz nach außen, d.h. zwischen der Toleranz zum Angehörigen der eigenen Gesellschaft und der gegenüber denen, die außerhalb der Gesellschaft leben. Letztere grenzt an Gleichgültigkeit.

18. Toleranz und Intoleranz sind untrennbare Schwestern.

19. Gesellschaften und Religionen, die in der Lehre und ihren Überzeugungen tolerant sind, sind in der Ethik und Etikette meist intolerant.
Gesellschaften und Religionen (gestiftete Weltreligionen) sind in Sache Lehre und Weltanschauung eher intolerant und in der Ethik dort besonders, wo der Staat sich religiös begründet.

20. Die Grenzen der Toleranz werden heute international durch die Menschenrechte bestimmt.

21. Im Modell der Konvivenz ist eine *konstruktive Toleranz* angesagt, die Distanz hält, Respekt dem anderen und seiner Kultur und Tradition entgegenbringt und in ihrer Besonderheit anerkennt.

Abstract

Die vorliegende Arbeit fragt, was die Reich-Gottes-Theologie pastoraltheologischen Verständnisses für die christlich-kirchliche Praxis von zeitgenössischen Konvivenz-Konzepten lernen kann. Die Konvivenz-Konzepte werden dafür mit einem Kriterium untersucht.

Der erste Teil der Arbeit beschreibt die hier vertretene Reich-Gottes-Theologie. Das Reich Gottes wird als die biblische Vision eines gelingenden Zusammenlebens aller verstanden und stellt einen Anspruch an die Menschen, dass sie sich für seine Verwirklichung einsetzen.

Im zweiten Hauptkapitel werden die drei zeitgenössischen Konvivenz-Konzepte vorgestellt und ebenfalls ausführlich erläutert. Jedes Konvivenz-Konzept identifiziert ein anderes Hauptproblem, warum das gute Zusammenleben aller auf der Welt bis heute nicht gelingt und bietet dementsprechend eine andere Lösung an.

Der letzte Teil der Arbeit bringt die Reich-Gottes-Theologie und die Konvivenz-Konzepte miteinander in Verbindung. Die große Sammlung an Lerninhalten und Ideen zeigt, dass die Reich-Gottes-Theologie pastoraltheologischen Verständnisses tatsächlich etwas bezüglich des gelingenden Zusammenlebens für die christlich-kirchliche Praxis von den Konvivenz-Konzepten lernen kann.

The present thesis asks, what the Kingdom-of-God-Theology out of a pastoral-theological perspective can learn from contemporary „concepts of conviviality“ for the practice of the church and her pastoral practice. For this the concepts of conviviality will be examined with a certain criteria.

The first part of the thesis will thoroughly describe the Kingdom-of-god-Theology used in this thesis. The kingdom of God is understood here as the biblical vision of all living together successfully and claims that everybody has to take action in making it more and more a reality in this world.

The second main chapter will introduce the concepts of conviviality and will describe them also thoroughly. Every concept of conviviality identifies a different main problem, why humans can't live together on this planet peacefully until now and accordingly offers a different solution.

The last part of the thesis will link the Kingdom-of-God-Theology and the concepts of conviviality together. The long list of ideas shows, that the Kingdom-of-God-Theology out of a pastoral-theological perspective can indeed learn something from the concepts of conviviality so that all humans may live together peacefully one day.