

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Offen für alle – Offenheit für alle?

Das Beispiel der Vesperkirchen-Bewegung als Herausforderung
diversitätssensibler Gemeinde- und Kirchenentwicklung

Offen für alle – Offenheit für alle? Das Beispiel der Vesperkirchen-Bewegung als Herausforderung diversitätssensibler Gemeinde- und Kirchenentwicklung

Abstract

In diesem Artikel wird auf der Grundlage diversitätstheoretischer Überlegungen entfaltet, wie die sogenannten „Vesperkirchen“ als spezifisch diakonisch-kirchliche Angebote evangelischer Kirchen zur diversitätssensiblen und symmetrischen Integration unterschiedlicher Zielgruppen beitragen und von dort aus Beispiele für eine offene und flexible Kirche „für alle“ und „mit allen“ werden können.

In this article, on the basis of considerations of diversity theory, it is developed how the so-called “Vesperkirchen” as specifically diaconal-church offerings of Protestant churches can contribute to the diversity-sensitive and symmetrical integration of different groups and from become examples of an open and flexible church “for all” and “with all”.

Einleitung

Offenkundig hatte der Pressevertreter recht genau verstanden, worum es gehen sollte. In seinem Kommentar unter der Überschrift „Ganz im Sinne“ im Lokalblatt Schwarzwälder Bote vom 6. 10. 2016 bilanzierte der Redakteur das geplante Vorhaben wie folgt: „In Calw wird 2017 zum ersten Mal eine Vesperkirche organisiert. Ein Ort der Begegnung, der nicht nur sozial Schwachen helfen, sondern auch Menschen verbinden soll. Eigentlich eine tolle Sache. Wäre da nicht das Wort ‘Kirche’ im Namen. Denn Vesperkirche – das klingt doch nach Religion und Missionierung. Sollte dieser Kirche also besser fernbleiben, wer sich keine Predigten anhören möchte? Die Antwort: ein klares Nein. Denn obwohl sicher christliche Gedanken und Worte eine Rolle spielen werden, ist die Vesperkirche ein Ort für jedermann. Wer die religiösen Aspekte ignorieren möchte, darf das schließlich auch. Überzeugte Atheisten sind in der Vesperkirche also keineswegs fehl am Platz. Im Gegenteil: Wer Religionen ablehnt, aber trotzdem kommt, trägt dazu bei, Grenzen zwischen Menschen zu überwinden. Ganz im Sinne der Vesperkirche.“¹

Zwischen den Zeilen wird erkennbar – und vermutlich vom Redakteur gar nicht näher reflektiert – dass und inwiefern die Integration unterschiedlichster Personen in all ihrer sozialen und religiösen Vielfalt nicht nur eine Grundaufgabe, sondern auch eine

¹ Ralf Klormann, Schwarzwälder Bote vom 6.10.2016, <http://bit.ly/2AOedbj>; vgl. dazu das Video „Die Calwer Vesperkirche“, <https://www.youtube.com/watch?v=Kt5ycbKCOQI> (abgerufen am 10. 3. 2017); der Vf. dieses Beitrags war an der Planung und Durchführung der Calwer Vesperkirche 2017 beteiligt.

oftmals kaum befriedigend gelöste Herausforderung kirchlichen Handelns darstellt. Die Beschreibungen des Journalisten verweisen darauf, dass er in dieser Vesperkirchen-Initiative ein gelungenes Modell sieht, um den oftmals kaum eingelösten Anspruch eines Ortes „für jedermann“ – übrigens auch für nichtreligiöse Menschen! – wenigstens punktuell in die Wirklichkeit umzusetzen. Dieser Bericht scheint insofern ein kollektives Bewusstsein darüber zu repräsentieren, wie Kirche öffentlich diversitätssensibel in Erscheinung treten sollte und welche Formen kirchlicher Praxis dafür besonders überzeugungsstark sind.

Hier spiegelt sich möglicherweise wider, dass Kirche in ihrem tiefsten Sinn gerade und nach wie vor die Institution schlechthin darstellt, um Menschen unterschiedlichster Herkunft um einen gemeinsamen Tisch zu versammeln und sie dort einerseits mit dem Notwendigsten auszustatten und es andererseits vermag, durch ihren besonderen Raum und eine bestimmte Atmosphäre niederschwellige Formen alternativer Gemeinschaftsbildung über alle bestehenden sozialen Grenzen hinaus herzustellen. Man könnte provokativ fragen: Besteht möglicherweise im öffentlichen Bewusstsein ein stärkerer Vertrauensvorschuss und eine Erwartung hinsichtlich der Diversitätssensibilität der Kirchen, die größer sind als es die Kirchen sich selbst noch zutrauen oder bisher für die eigene Arbeit bewusst gemacht haben?²

1. Milieustudien und die unbearbeitete Diversitätsfrage

Die Frage nach der Zugänglichkeit von bzw. zur Kirche durch Personen unterschiedlichster Herkunft und Milieus ist in den vergangenen Jahren praktisch-theologisch intensiv bearbeitet worden. Zum einen wurden ausdifferenzierte Analysen gegenwärtiger Mitgliedschaftsverhältnisse und Bindungsbereitschaften vorgelegt.³ Zum anderen wurde unter dem diagnostischen Stichwort der Milieuverengung eine Vielzahl von dezidiert milieuorientierten Programmen für Personengruppen entwickelt, die durch

² Aus dem Bereich der Praktischen Theologie liegen bisher kaum weiterreichende Studien zum Phänomen der Vesperkirchen vor; allerdings ist hier auf die jüngst erschienene und überaus aufschlussreiche Dissertation von Martin Dorner zu verweisen: „Mit Gott und dem Nächsten am Tisch“. Eine theologisch-empirische Studie zur Vesperkirche, Regensburg 2017. In ihr werden schwerpunktmäßig zwei Projekte in Schwenningen und Nürtingen untersucht, kontextualisiert und interessanterweise auch in Hinsicht auf ihre Bildungsdimension hin näher interpretiert. Die systematische Thematisierung der Herausforderungen, die sich durch die faktischen Diversitäten und Heterogenitäten unter den einladenden und eingeladenen AkteurInnen der Vesperkirche ergeben, fällt allerdings eher kurz und vielleicht nicht in der notwendigen Dringlichkeit aus.

³ Vgl. Matthias Krieg – Roland Diethelm – Thomas Schlag, *Lebenswelten. Modelle kirchlicher Zukunft*, im Auftrag des Kirchenrats der Evangelisch-Reformierten Landeskirche des Kantons Zürich und des Verbands der Stadtzürcherischen Evangelisch-Reformierten Kirchengemeinde, Zürich 2012; Matthias Sellmann – Caroline Wolanski (Hg.), *Milieusensible Pastoral. Praxiserfahrungen aus kirchlichen Organisationen*, Würzburg 2013.

die sogenannten klassischen Angebotsstrukturen kaum oder gar nicht mehr erreicht werden.⁴

Diese Überlegungen wurden allerdings nicht explizit mit einer Auseinandersetzung über den Diversitätsbegriff verbunden. Dies mag daran liegen, dass man bei milieuorientierten Angeboten bisher nur am Rande und jedenfalls nicht in einem weiterreichenden Sinn über die Hintergründe bestehender gesellschaftlicher und sozialer Unterschiede nachdenkt. Insbesondere in den einschlägigen kirchlichen Stellungnahmen sind keine programmatischen diversitätstheoretischen Überlegungen zu verzeichnen, sondern eher Notfallprogramme angesichts schwindender Mitgliederzahlen. Zwar ist insbesondere in protestantischen Stellungnahmen fast mantraartig von Vielfalt als Bereicherung die Rede,⁵ aber damit verbundene spannungsvolle Diversitäten kommen kaum zur Sprache. Die immer wieder beschworene Milieusensibilität wird sozusagen bestenfalls auf einige einzelne Aktionen hin durchbuchstabiert. Die kirchentheoretische Frage, wie sich Kirche angesichts bestehender Diversitäten als eine gemeinschaftsstiftende und grenzüberschreitende Institution versteht bzw. verstanden wissen wollte, verbleibt gegenüber strategischen Überlegungen hinsichtlich der Re-Attrahierung verloren gegangener Milieus deutlich im Hintergrund. Führt man sich den weiten Horizont sozial- und gesellschaftswissenschaftlicher sowie politischer Debatten über den Diversitätsbegriff vor Augen, dann ist zu beobachten, dass jedenfalls bisher die faktischen Vielfaltsphänomene als eine prinzipielle Herausforderung nicht eindeutig vor Augen stehen – weder in kirchentheoretischer noch in kirchenpraktischer Hinsicht. Vielmehr hat man den Eindruck, dass die operativen Versorgungsfragen nicht mit der grundsätzlichen Thematik eines konstruktiven milieuüberschreitenden, diversitätssensiblen Verständnisses von Kirche verbunden werden. Dabei gilt doch prinzipiell: Diversität als „gepflegte Vielfalt verspricht mehr als ein Prinzip der Vervielfältigung“⁶. Um diese Beobachtung darüber, was die Kirchen hier an grundle-

⁴ Vgl. etwa Claudia Schulz – Eberhard Hauschildt – Eike Kohler, *Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde*, Göttingen 2010; vgl. zur Einordnung der Diskussion von katholischer Seite Theresa Schweighöfer, *Kirchenmilieustudien und ihre Bedeutung für die Pastoral* (1.12.2013), in: <http://www.wir-sind-kirche.at/artikel/kirchenmilieustudien-und-ihre-bedeutung-fuer-die-pastoral>; von evangelischer Seite Eberhard Hauschildt – Claudia Schulz – Tabea Spieß, *Zwischen kirchlichem Mainstream und der Macht der Milieudifferenzen. Lerneffekte aus der Analyse von Milieus, Lebensstil und Lebenslage*, in: Heinrich Bedford-Strohm – Volker Jung (Hg.), *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung (Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft)*, Gütersloh 2015, 219–235.

⁵ Vgl. Wolfgang Huber – Johannes Friedrich – Peter Steinacker (Hg.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 2006; Rat der EKD (Hg.), *Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD*, Hannover 2006.

⁶ Ralph Kunz – Thomas Schlag, *Diskurslandschaften gegenwärtiger Kirchen- und Gemeindeentwicklung*, in: Dies. (Hg.), *Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung, Neukirchen-Vluyn 2014*, 23.

gender programmatischer Debatte bisher versäumt haben, klarer in den Blick zu bekommen und stärker zu fundieren, sind an dieser Stelle einige grundsätzliche Erwägungen zur gegenwärtigen Diversitätsdebatte notwendig.

2. Annäherungen an den Diversitätsbegriff

Bekanntermaßen hat die Diversitätsdebatte seit einigen Jahren nicht nur erhebliche Dynamiken und gesteigerte politische wie wissenschaftliche Aufmerksamkeit zu verzeichnen, sondern ist in dieser Folge auch mit weiter zunehmenden Ausdifferenzierungen und komplexen Bestimmungsversuchen verbunden. Für den in diesem Beitrag unternommenen Versuch einer kirchentheoretischen Fruchtbarmachung dieser Debatte seien einige *wesentliche und elementare Charakteristika* benannt. Prägnant ausdifferenziert und zugleich zusammengefasst wird Diversität bestimmt als „typically defined by a series of more or less essentialistic or objective criteria such as age (generation), sex (gender, sexual orientation), race (national or ethnic origin), place of birth, or place of origin or destination (migration experience), physical/mental ability (health status), language (linguistic capital), class (socio-economic status), space (urban versus rural, center versus periphery), and religion (cultural heritage).“⁷

Hilfreich ist zudem – auch für die späteren kirchentheoretischen Überlegungen – die Unterscheidung *verschiedener Dimensionen* von Diversität: Innere Dimensionen umfassen demzufolge mit der Person unmittelbar verbundene Merkmale (wie eben Gender, Herkunft etc.), zu den äußeren Dimensionen gehören Merkmale einer Person, auf welche diese selbst Einfluss nimmt (wie z. B. Familienstand, Beruf, Freizeitverhalten etc.), unter den organisationalen Dimensionen lassen sich Merkmale von Personen fassen, die aus der Sicht einer Organisation relevant sind (wie etwa die Art des Arbeitsverhältnisses, Arbeitsschwerpunkte etc.). Es wird zudem darauf verwiesen, dass Diversität auf *unterschiedlichen Ebenen* angesiedelt und dementsprechend differenziert wahrzunehmen ist – was ebenfalls kirchentheoretisch erhebliche Implikationen mit sich bringt: Zu unterscheiden sind hier die Makroebene (Welt, Gesellschaften), die Mesoebene (institutionelle Systeme, zum Beispiel Bildungs- oder sozialpolitische Systeme) und die Mikroebene (d. h. die Interaktion zwischen Individuen und nichtinstitutionellen Gruppen).⁸

Für die nähere Beschreibung der *Wirkmacht gelingender Diversitätspraxis* ist – ebenfalls kirchentheoretisch höchst relevant – der Aspekt der *Zugehörigkeit* dazu „geeignet, den gegenwärtigen Komplexitäten, Dynamiken und Feinheiten der menschlichen

⁷ Ursula Lehmkuhl – Hans-Jürgen Lüsebrink – Laurence McFalls (Hg.), *Of 'Contact Zones' and 'Liminal Spaces' Mapping the Everyday Life of Cultural Translation*, Münster/New York 2015, 9.

⁸ Vgl. Cristina Allemann-Ghionda, „Orte und Worte der Diversität – gestern und heute“, in: Dies. – Wolf-Dietrich Bukow (Hg.), *Orte der Diversität. Formate, Arrangements und Inszenierungen*, Wiesbaden 2011, v. a. 16–23.

Beziehungen, ihrem situativen und prozesshaften Charakter, ihren Ambivalenzen und Paradoxien auf die Spur zu kommen“⁹. Der Aspekt der Zugehörigkeit bringt die Emotionsgeladenheit sozialer Verortung zum Ausdruck, die durch das Wechselspiel der Wahrnehmungen und der Performanz der Gemeinsamkeit, der sozialen Beziehungen der Gegenseitigkeit und der materiellen und immateriellen Anbindungen oder auch Anhaftungen entsteht. Demzufolge sind Gemeinsamkeit und Gegenseitigkeit die zwei elementaren Dimensionen der Zugehörigkeit¹⁰, wofür die Erfahrung des Teilens von kulturellen Formen (etwa einer gemeinsamen Sprache, einer Religion oder eines Lebensstils), Werten, Wissensvorräten und Erfahrungen entscheidend ist. Der Aspekt der Zugehörigkeit verweist auf die auch kirchentheoretisch ausgesprochen wichtige Frage der Bindungsbereitschaft – die seit der von Grace Davie stark gemachten Unterscheidung von „Believing“ und „Belonging“ in entsprechenden Mitgliedschaftsuntersuchungen inzwischen fast zum Mantra geworden ist.¹¹ Durch den Begriff der Diversität werden demzufolge Phänomene faktischer Pluralität und Heterogenität kriteriologisch auf ihre möglichen Phänomene und Ebenen, Ursachen, Wirkungen sowie Konsequenzen und auch Spannungen hin näher bestimmt.

Darüber hinaus wird eine weitere überaus wesentliche weitere Differenzierung ins Spiel gebracht: Ausgegangen wird hier von der *prinzipiellen Relativität und Relationalität von Differenzsetzungen* und den damit verbundenen *sozialen Konstruktionsweisen* von Diversitätskategorien und deren Zuschreibungen. Vermeintlich eindeutige Kategorien und Dimensionen wie Geschlecht, sexuelle Orientierung, Herkunft oder auch Religion sind folglich Resultate *bestimmter Entwicklungs-, Interpretations- und Konstruktionsprozesse*, sodass diesen eine grundsätzliche Unabschließbarkeit und Variabilität zukommt.¹² Diversität ist insofern „not a static category, but a processual one; it is historically contingent. Depending on specific times and places, diversity expresses itself as a continuous process of mediation and translation, whereby power relations and modes of social action construct potential differences into socially effective markers within specific socially, culturally, and politically constructed physical and symbolic spaces that change over time.“¹³

Damit verbunden lässt sich Diversität als „komplexes gesellschaftliches Phänomen der Differenzsetzung“ definieren, „welches Macht- und Legitimationsverhältnisse einer

⁹ Joanna Pfaff-Czarnecka, Zugehörigkeit in der mobilen Welt. Politiken der Verortung (Das Politische als Kommunikation, Bd. 3), Göttingen 2012, 10ff.

¹⁰ Vgl. a. a. O., 19ff.

¹¹ Vgl. Grace Davie, Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging, Oxford 1994, und dies., Religion in Britain. A persistent paradox, Chichester 2015.

¹² Vgl. Regine Bendl – Edeltraud Hanappi-Egger – Roswitha Hofmann (Hg.), Diversität und Diversitätsmanagement, Wien 2012.

¹³ Lehmkuhl u. a., Of ‘Contact Zones’ (s. Anm. 7) 10.

Gesellschaft (Organisation) widerspiegelt, reproduziert und unterläuft.“¹⁴ Solche Kategorien können Vorstellungen über die Existenz (vermeintlich) homogener Gruppen produzieren, die als „Andere“ Diversität quasi verkörpern: „Dies kann die Aufrechterhaltung einer unhinterfragten Norm, die sich von den ‚Anderen‘ abgrenzt, genauso fördern wie die Fortschreibung von Stereotypen und Vorurteilen über Gruppen [...]. Es impliziert aber auch die Annahme, dass Menschen über fixe Gruppenidentitäten [...] verfügen, über welche sie sich in sozialen Zusammenhängen definieren und dadurch Zugehörigkeit herstellen.“¹⁵ Ein grundsätzliches und höchste Asymmetrie erzeugendes Problem solcher Kategorisierungen ist „die Tendenz, Diversität lediglich als Attribut von Minoritäten/nicht-dominanten Gruppen aufzufassen. Diese werden durch die Gruppenzuordnung („die anderen“) markiert, wobei die Majoritäten/dominante Gruppe („wir“) als normsetzend unmarkiert bleibt.“¹⁶

Diversität kann dabei durch bestimmte *Narrative* konstruiert werden, die ihrerseits ganze *Kontaktzonen und Räume* herstellen und zu prägen vermögen und aus denen spezifische Konflikte und Herausforderungen resultieren.¹⁷ Kontaktzonen sind hier verstanden als „social spaces where cultures meet, clash, and grapple with each other, often in contexts of highly asymmetrical relations of power“¹⁸. Kontaktzonen und Liminalität sind insofern zentrale Elemente der räumlichen Dimension von Diversität, als sie ihrerseits nicht nur Grenzziehungen provozieren, sondern auch Potenziale der Neuübersetzung enthalten:¹⁹ „During liminal periods of all kinds, social hierarchies may be reversed or temporarily dissolved, continuity of tradition may become uncertain, and future outcomes once taken for granted may be thrown into doubt.“²⁰ Man kann schon an dieser Stelle überlegen, ob nicht auch gerade dem Kirchenraum sehr unterschiedliche Narrative zugrunde liegen, die bereits von Beginn an bestimmte Diversitäten mitführen.

Von diesen Grundbestimmungen aus ist es so konsequent wie wesentlich, dass sich mit Diversität eben auch über die deskriptive Ebene hinaus eine *normative Dimension* und von dort aus konkrete Praxiskonnotationen verbinden: In jüngeren Begriffsbestimmungen geht es folglich nicht nur um die Feststellung faktischer Vielfalt, sondern auch darum, Diversität als Bereicherung für den jeweiligen Handlungskontext anzusehen. Diversitätstheoretisch gesehen gilt es dann, bestehende Unterschiede nicht zu-

¹⁴ Roswitha Hofmann, Gesellschaftstheoretische Grundlagen für einen reflexiven und inklusiven Umgang mit Diversitäten in Organisationen, in: Regine Bendl – Edeltraud Hanappi-Egger – Dies. (Hg.), *Diversität und Diversitätsmanagement*, Wien 2012, 31.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ A. a. O., 32.

¹⁷ Vgl. Ursula Lehmkuhl – Hans-Jürgen Lüsebrink – Laurence McFalls (Hg.), *Spaces of difference. Conflicts and cohabitation*, Münster/New York 2016.

¹⁸ M.L. Pratt, 1991, 33, zit. nach Lehmkuhl u. a., *Of 'Contact Zones'* (s. Anm. 7) 7.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

gunsten bestimmter Homogenitätsvorstellungen einzuebnen, sondern diesen jeweils Raum zu geben bzw. überhaupt erst einen gemeinsamen Raum zu schaffen, in dem diese Diversität lebbar und als produktive Bereicherung für das größere Ganze verstanden wird. Insofern verbindet sich mit dem Begriff der Diversität zugleich die *normative Perspektive einer Kultur des Zusammenlebens*, in der Unterschiede nicht nur „irgendwie“ akzeptiert, sondern im Sinn der Anerkennung als Gewinn für den jeweiligen Handlungskontext angesehen werden.

Zugleich ist zu betonen, dass jede Person nicht nur Anteil an der Herstellung existierender asymmetrischer Diversitätsverhältnisse bzw. deren symbolischer, interaktiver, struktureller und mentaler Reproduktion hat, sondern „vor dem Hintergrund dieses Wissens, in Abhängigkeit ihrer eigenen Positionierung und Macht, auch Möglichkeiten zu alternativem Handeln besitzt“²¹. Für solche Veränderungsprozesse und damit auch für eine *konstruktive Diversitätskultur* wird zu Recht auf drei wesentliche Bestandteile bzw. Möglichkeiten, Veränderungen anzustoßen, hingewiesen: rationale Botschaften (Kopf), emotionale Mechanismen (Herz) und handlungsorientierte Anweisungen (Hand).²² Von dort aus lassen sich die notwendigen Integrations- und Inklusionsaufgaben konkreter zu bestimmen. Damit kommt die Frage ins Spiel, wie es – bei aller Vielfalt – auch zu produktiven Grenzbegegnungen etwa zwischen religiös, sozial oder kulturell diversen Personen und Gruppen in der Perspektive einer „commonality“ kommen kann.

Am Beispiel des *Diversity Managements* kann dies deutlich werden, wenn dieses eben nicht primär als technische Methode negativer Selektion verstanden wird, sondern als wertschätzende Grundwahrnehmung und -haltung der involvierten Personen gerade von deren je spezifischen Orientierungen und Potenzialen her. Diversity Management stellt in diesem Sinn einen *gestalterischen Ansatz bzw. ein mehrwertorientiertes Konzept* dar, durch das all die Elemente integriert werden, die aus Unterschieden messbare Vorteile entstehen lassen. Um Vielfalt als Wert (an)erkennen zu können, bildet Offenheit eine Grundvoraussetzung.²³ Eine solche aufgeschlossene Grundhaltung ist aber noch nicht hinreichend. Zusätzlich bedarf es der praktischen Fähigkeit und Bereitschaft, mit Unterschieden erfolgreich auf der Verhaltensebene umzugehen. In ökonomischer Perspektive kommt hier ein Win-win-Konzept in den Blick, insofern die Ergebniskomponente des gewünschten Mehrwertes betrachtet wird.²⁴ Die Rede ist hier auch von einem „Potenzial-Prinzip“ und den entsprechenden Wertschöpfungs-

²¹ Hofmann, Gesellschaftstheoretische Grundlagen (s. Anm. 14) 31. 38.

²² Michael Stuber, Diversity & Inclusion. Das Potential-Prinzip, Herzogenrath ³2014, 231.

²³ Vgl. Sebastian Stegmann – Rolf van Dick, „Diversität ist gut, oder?“ Die unterschiedlichen Arten, wie sich Menschen auf Vielfalt in Gruppen einlassen, und welche Effekte diese haben, in: Report Psychologie, 38 (2013) 4, 153–161.

²⁴ Ob man hier, wie betriebswirtschaftlich nicht unüblich, aber wirklich von einer „Diversity-Dividende“ sprechen sollte, erscheint doch fraglich, vgl. Roosevelt Thomas, Beyond Race and Gender, New York 1992.

prozessen: „Vielfalt kann erst in Kombination mit Aufgeschlossenheit und Einbeziehung zu signifikanten Mehrwerten erschlossen werden. Zweitens zeigt das Potenzial-Prinzip, dass die Nutzung individueller Potenziale systematisch erfolgen sollte. Das deutet auf eine bewusste und aktive Gestaltung hin und legt nahe, dass dieser Prozess – wie andere auch – optimiert werden kann.“²⁵

Auch wenn es sich hier um Einsichten aus dem ökonomischen Feld des Diversity Managements handelt, ist die Differenzierung *unterschiedlicher, typischer Reaktionsmuster im Umgang mit Diversität* auch für die Praxis von Kirche aufschlussreich: Hier kann es zum einen zu kultureller Ignoranz kommen, d. h. das Team bzw. die Gruppe nimmt die Unterschiede nicht wahr, sondern alle handeln nach eigenen Werten und Normen – mit der Folge versteckter oder offener Konflikte; es kann aber auch zu einer Art kultureller Dominanz kommen, d. h. die Normen einer bestimmten Person oder Personengruppe setzen sich durch, während sich die anderen anpassen müssen – mit der Folge des Verlusts von Perspektivenvielfalt und Commitment; eine dritte Option ist der kulturelle Kompromiss, d. h. die einzelnen Beteiligten suchen einen Mittelweg, der im Zweifelsfall alle dazu verpflichten kann, von den eigenen oder gewohnten Normen abzuweichen – mit der Folge von Orientierungsunsicherheit und Unzufriedenheit; im gelingenden Fall kann es hingegen zu kulturellen Symmetrien oder mindestens doch Synergien kommen, d. h. die Gruppe einigt sich auf gemeinsame Regeln, die mit den unterschiedlichen Normen der Mitglieder und den Zielen sowie der Kultur der jeweiligen Institution vereinbar sind – mit der Folge, dass kreative Potenziale genutzt und Konflikte konstruktiv gelöst werden können.

Wie gesagt, bei aller Handlungspragmatik, die gerade in ökonomisch orientierten Diversitätsdebatten unverkennbar zum Vorschein kommt, ist positiv zu erwähnen, dass diese für ein kirchliches Handeln orientierende Bedeutung zu haben versprechen. Kann also nun das Phänomen Vesperkirche als ein solcher programmatisch-kreativer Ansatz einer kirchlichen Diversitätskultur angesehen werden? Dazu gilt es, sich im Folgenden dem Phänomen nochmals intensiver anzunähern, um zu sondieren, ob sich eine solche diversitätssensible Programmatik auch in der Vesperkirchenbewegung abzeichnet bzw. vorbildhaft abzubilden vermag.

²⁵ Vgl. Stuber, Diversity (s. Anm. 22), 12.

3. Das Phänomen Vesperkirche

3.1 Zur Geschichte

Die Idee einer Vesperkirche bzw. das entsprechende „Label“²⁶ ist vergleichsweise jung. Die erste Vesperkirche wurde 1995 durch den Diakoniefarrer Martin Friz in der Stuttgarter Leonhardskirche ins Leben gerufen.²⁷ Die in der Stuttgarter Innenstadt und dort in einem sozialen Brennpunkt bzw. inmitten des sogenannten „Bohnenviertels“ gelegene Kirchengemeinde war schon davor Anlaufstelle für Obdachlose, Drogenabhängige und Prostituierte und von daher mit den sozialen Härten unmittelbar konfrontiert.²⁸ Für die Initiative wurde auf die Tradition verwiesen, dass genau diese Kirche einstmals eine traditionelle Pilgerkirche für Reisende auf dem Jakobsweg war, die eben hier versorgt wurden.²⁹ Die Stuttgarter Initiative beabsichtigte von Beginn an, für mehrere Monate im Winterhalbjahr in den Räumen der Kirche nicht nur ein tägliches Essen, sondern auch weitere sozialdiakonische Dienste und Beratungen anzubieten. Dieses Angebot fand nicht nur rasch enormen Zulauf, sondern hat inzwischen zu einer ganzen Vesperkirchenbewegung geführt. Im Bereich der württembergischen und badischen Landeskirchen werden gegenwärtig insgesamt 32 Vesperkirchen verzeichnet³⁰ und erste Initiativen unter demselben Begriff sind inzwischen auch im Norden Deutschlands gestartet worden.³¹ Laut Angaben der einzelnen Initiativen werden so pro Jahr allein im Bereich der württembergischen Kirche rund 180.000 Essen ausgegeben. Der Sache nach gibt es fraglos viele ganz ähnliche kirchliche Projekte und natürlich die längst weitreichend etablierten Mittagstische und Tafeln. Und doch zeichnen sich die Vesperkirchen durch ein besonderes Profil aus:

²⁶ Zum Begriff selbst findet sich in der Literatur keine eindeutige Auskunft; vgl. Brigitte Jähnigen – Fritz Moser – Martin Friz, *Die Vesperkirche. Ein Stuttgarter Modell*, Stuttgart 1997 sowie Martin Friz, *Brich den Hungrigen dein Brot. Die Stuttgarter Vesperkirche*, Bietigheim-Bissingen 2003. Es kann aber davon ausgegangen werden, dass sich hier der typisch schwäbische Begriff des „Vespers“ als (nicht allzu opulente, aber sättigende) Mahlzeit (die man auch als Wegzehrung mit auf den Weg geben kann) mit der rituellen Tradition der Vesper als Abendgebet verbunden hat.

²⁷ Zu den Konflikt-, Spannungs- und Bruchlinien kirchlicher Arbeit mit „Armen“, vgl. Claudia Schulz, *Arme Menschen in der Kirche und ihren Gemeinden. Das Engagement für Betroffene im Spannungsfeld von professioneller Hilfeleistung und Kirchenentwicklung am Beispiel der Aktion Vesperkirche*, in: Johannes Eurich – Florian Barth – Klaus Baumann – Gerhard Wegner (Hg.), *Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde*, Stuttgart 2010, 280–297.

²⁸ Der Vf. dieses Beitrags hat selbst in den späten 1980er-Jahren ein Kirchliches Vorpraktikum in eben jener Gemeinde absolviert.

²⁹ Vgl. Martin Friz, Vorwort, *Brich den Hungrigen dein Brot* (s. Anm. 26) o. S.

³⁰ Siehe *Vesperkirchen 2017/2018 in Württemberg und in Baden*: <http://bit.ly/2Ays1Kg>

³¹ Siehe <http://bit.ly/2z4K3By>; das eindrückliche Gesamtprogramm findet sich unter <http://bit.ly/2BfRQ0Z>

3.2 Zum Profil

Der Name ist hier gewissermaßen schon Hinweis auf das Programm. Die Intention ist unter dem Motto „Alle Armutgruppen unter einem Dach“³² von Anfang an gewesen, nicht einfach nur eine Art Armenspeisung nun eben in kirchlichen Räumen vorzunehmen, sondern Menschen für eine bestimmte Zeit eine Herberge zu ermöglichen, in denen sie sich nicht nur länger aufhalten, sondern auch durch verschiedene weitere diakonische Dienste – sozusagen mit Kopf und Herz und Händen³³ – beraten und betreut werden. Schaut man sich die verschiedenen Angebote an, so zeigt sich hier eine Art Grundmodell mit einer Reihe von Gemeinsamkeiten und zugleich konkret vor Ort dann auch ein durchaus je unterschiedliches Profil mit verschiedenen Schwerpunkten. Im Blick auf die Zielgruppen sind, darauf deuten verschiedene Aussagen der Verantwortlichen hin, „die Gesichter der Armut in den vergangenen Jahren immer vielfältiger geworden“. Und offenkundig finden sich hier nun auch Menschen, denen man die Armut nicht auf den ersten Blick anmerkt: Wie die Pfarrerin der Stuttgarter Vesperkirche sagt: „Ich rechne damit, dass in dieser Saison wieder gut angezogene Leute zu uns kommen. Einige wollen sich nicht als arm outen, das ist vielen Menschen peinlich.“³⁴ Aus einem ursprünglichen Angebot für die offenkundig Bedürftigsten hat sich im Lauf der Jahre eine Angebotsstruktur für sehr viel weitere Kreise entwickelt – bis hin zur Etablierung einer sogenannten Kindervesperkirche in Mannheim.³⁵ Dass inzwischen in einzelnen Vesperkirchen auf Spielecken für Kinder und Zugangsmöglichkeiten und Fahrdienste für Behinderte hingewiesen wird und auch an vielen Orten die Flüchtlingsarbeit in diese Aktivitäten integriert ist, macht die intendierte Reichweite des Angebots und auch der erreichten Zielgruppen offenkundig.

Die Beratungsangebote verweisen auf den deutlich diakonischen Charakter der Initiativen. So finden sich hier neben medizinischen Beratungen und Untersuchungen auch Fußpflege, Massage und Friseur, aber ebenso Schuldner- und Sozialberatung. Ein wesentliches und durchgängig vorhandenes Element ist das Seelsorgeangebot, das ganz unterschiedliche Angebotsformen vom Einzelgespräch am Tisch bis hin zu besonderen Rückzugsmöglichkeiten für ein intensiveres Gespräch umfassen kann.

Ein besonderes Profilelement der Vesperkirchen zeigt sich in einer engen Verbindung zwischen der materiellen Hilfe und dem Kirchenraum selbst sowie den darin bewusst stattfindenden gottesdienstlichen bzw. liturgischen Elementen. Diese können in Form von kurzen Ansprachen, geistlichen Worten und Impulsen zum Tag, Gottesdiensten zum Anfang oder zum Ende des jeweiligen Angebotszeitraums, aber auch im Angebot

³² Martin Friz, Die Vesperkirche – ein gemeinsamer Weg, in: Jähnigen u. a. (s. Anm. 26) 16.

³³ Vgl. Kirchenamt der EKD (Hg.), Herz und Mund und Tat und Leben. Grundlagen, Aufgaben und Zukunftsperspektiven der Diakonie. Eine evangelische Denkschrift, Gütersloh 1998.

³⁴ Marco Seeliger, Wirte sind sauer auf Vesperkirchen (22.12.2009), <http://bit.ly/2ANkCUj>

³⁵ Siehe dazu eindrücklich: Ein warmes Essen für arme Kinder | Vesperkirche Mannheim (6.12.2016) <https://www.youtube.com/watch?v=wOHn0jq-rlc&t=157s>

individueller Segnungen und Salbungen geschehen. Auffallend ist in diesem Zusammenhang die meist gegebene ökumenische und in manchen Vesperkirchen auch bewusst interreligiöse und interkulturelle Zusammenarbeit.

Ein weiteres wesentliches Profilelement besteht in der intensiven Mitwirkung von Ehrenamtlichen, sei es bei der Essensvorbereitung und -ausgabe, den vielfältigen logistischen und technischen Aufgaben, konkreter seelsorgerlicher und medizinischer Betreuung sowie musikalischer und anderer kultureller Angebote. Hier zeigt sich zudem eine intensive Mitwirkung kirchlicher Gruppen und Kreise, von Konfirmandinnen und Konfirmanden, aber auch von Schulen und örtlichen Hochschulen.

Aber auch in einem noch weiteren Sinn leben die Vesperkirchen von der intensiven Vernetzung mit weiteren Personen und Institutionen über das unmittelbare kirchliche Umfeld hinaus: zum einen im Blick auf die Vorbereitungssteams, die in vielen Fällen bunt und breit zusammengesetzt sind, zum anderen in Hinsicht auf die Sponsoren und Unterstützerkreise etwa aus dem Bereich der lokalen Politik, Vereine, weiterer Institutionen und etwa auch Charity-Clubs (Lions, Rotarier etc.).

Was die inhaltlichen Zielsetzungen angeht, finden sich nur vereinzelt weiterreichende programmatische Aussagen und Selbstauskünfte. Grundsätzlich spricht, so etwa die Auskunft des württembergischen Landesbischofs Frank Otfried July, das Engagement ohne große Erklärungen und Theorien gleichsam für sich selbst. Menschen sollen gestärkt werden und von dort aus wieder in ihr Leben weitergehen können.³⁶ Aufschlussreich sind hier aber die zwischen den Zeilen der Berichterstattung immer wieder auftauchenden Hinweise der jeweiligen InitiandInnen:³⁷

Offenbar leben die Initiativen von der Grundidee der Niederschwelligkeit und der diakonischen Vision eines gemeinsamen Tisches.³⁸ Ob und inwiefern durch die Vesperkirchen auch auf die Erhöhung der Mitgliederzahl von Kirche angestrebt ist, wird jedenfalls explizit nicht thematisiert.

Nicht zu verkennen und kaum zu überschätzen ist die breite mediale Aufmerksamkeit, die die Vesperkirchen jeweils sowohl auf lokaler wie auf regionaler Ebene erfahren. Praktisch jede einzelne Initiative zieht entsprechende Radio-, Zeitungs- und Fernsehberichte nach sich. Zudem sind viele Projekte inzwischen ausgesprochen gut und auch professionell in den unterschiedlichen sozialen Medien dokumentiert.

Es sind unter dem Label „Vesperkirche“ folglich erhebliche Aktivitäten, Vorbereitungen und Wirkungen zu verzeichnen. Und der unverkennbare Erfolg scheint den Initiativen uneingeschränkt Recht zu geben. Tatsächlich verweisen die vielfältigen Medienberichte auf eine Art sichtbarer Selbstverständlichkeit dieses kirchlichen

³⁶ Vgl. Vesperkirchensaison startet (5.11.2014): <https://www.youtube.com/watch?v=fdOlcvmycQ8>

³⁷ Vgl. dazu exemplarisch die von M. Dorner dokumentierten Selbstauskünfte der untersuchten Vesperkirchen, in: Dorner, „Mit Gott und dem Nächsten am Tisch“ (s. Anm. 2) v. a. 39–58.

³⁸ Vgl. Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Württemberg e.V., *Gemeinsam an einem Tisch*, Stuttgart 2012.

Engagements. Angesichts der hohen Zugangszahlen und der immer wieder dokumentierten Einzelschicksale und „dankbaren Gesichter“ scheint die Vesperkirchenbewegung von einer geradezu selbstverständlichen und ganz offenkundigen Plausibilität getragen zu sein.

Aber bei allem Erfolg geht möglicherweise im Zweifelsfall die Frage unter, weshalb eine einzelne Kirche hier solche erheblichen personellen, finanziellen und zeitlichen Investitionen anstellt. Zu fragen ist insofern, ob hier in einer diversitätstheoretischen Perspektive nicht doch auch bestimmte Problemanzeigen zu formulieren sind, die eben durch die Charakterisierung „unterschiedliche Lebensformen und Lebensstile begegnen einander“³⁹ oder eines gemeinsamen Lebensraums „vieler, die ihre Grenzen kennen“⁴⁰, noch keineswegs abgegolten sind. Denn unter der sichtbaren Oberfläche der unverkennbaren Erfolgsgeschichten stellen sich eine Reihe von kirchentheoretischen Grundfragen, die unbedingt bearbeitet werden müssen, damit sich nicht mittelfristig die gesamte Vesperkirchenbewegung als eine Art ehrenamtsfrustrierendes Strohfeuer oder als Initiative, die vom „normalen“ Gemeindeleben abgetrennt bleibt, herausstellt.

Ist also die unübersehbare offene Kirchentür auch tatsächlich schon ein hinreichendes Signal der prinzipiellen Offenheit von Kirche für die höchst pluralen und diversen Lebensformationen der Menschen, mit denen sie es zu tun hat bzw. für die sie da sein will? Es dürfte jedenfalls kirchentheoretisch unterbestimmt sein, würde man die Vesperkirchenbewegung schon per se in Hinblick auf den Umgang mit Diversität als fragloses Erfolgs- und Zukunftsmodell bezeichnen.

4. Problemanzeigen in diversitätstheoretischer Perspektive

Deshalb seien hier einige Problemanzeigen aufgeführt, die an die oben genannten Ausdifferenzierungen des Diversitätsbegriffs anknüpfen: Zuvor seien aber wenigstens in aller Kürze die Kritikpunkte aufgeführt, die sich in eher grundsätzlicher Weise an diese Initiativen und deren „eigentümliche Doppelbödigkeit“⁴¹ richten lassen:

Zum einen stellen die Vesperkirchen für die Zeit ihres Angebots offenbar für die lokale Gastronomie und oft auch für Betriebskantinen ein echtes Konkurrenzangebot dar, was in seinen möglichen Irritationswirkungen jedenfalls nicht zu unterschätzen ist. In einem weiterreichenden Sinn ist zu fragen, ob die Kirchen durch diese Initiativen möglicherweise in eine kompensatorische Funktion zu den Defiziten des sozialpolitischen Systems gelangen, die aber letztlich nicht an die Wurzeln bestehender Härten gehen. Dies könnte im Einzelfall als ein politisch gesehen ganz unzureichendes Signal ver-

³⁹ Eberhard Renz, Nachwort, in: Jähnigen u. a. (s. Anm. 26) 158.

⁴⁰ Friz, Brich den Hungrigen dein Brot (s. Anm. 26) o.S.

⁴¹ Schulz, Arme Menschen (s. Anm. 27) 285.

standen werden. Zu erwägen ist auch, ob möglicherweise gerade durch die konkreten Beratungs- und Pflegeangebote der Vesperkirchen ein Konkurrenzangebot zu den professionellen sozialpolitisch institutionalisierten Hilfsangeboten entsteht, das sowohl die dort Verantwortlichen wie auch die zu betreuende Klientel selbst erheblich verunsichern kann. Zudem ist zu fragen, ob durch ein solches Engagement die Kirchen in der Außenwirkung eben auf ihre soziale Funktion reduziert werden. Dies fällt etwa in einzelnen Medienberichten durchaus auf, insofern zwar die eindruckliche Logistik der Essensverteilung abgebildet, aber der religiöse Tiefensinn eher nur am Rande mitkommuniziert wird. Eine solche limitierte Botschaft wäre angesichts der erheblichen finanziellen und personellen Ressourcen, die in die jeweiligen Initiativen vor Ort einfließen, problematisch. Und insbesondere dieser letzte Punkt ist in diversitäts- wie kirchentheoretischer Hinsicht alles andere als nebensächlich, wovon noch die Rede sein wird.

Nun aber zur Frage, ob es diesen Initiativen eigentlich gelingt, mit den faktischen Diversitätsphänomenen bewusst umzugehen: Ohne dass hier bisher breitere empirische Untersuchungen vorliegen, seien doch wenigstens einige Vermutungen angestellt und Fragezeichen gesetzt: Wie die kurzen Phänomenbeschreibungen der Vesperkirchen deutlich machen, treffen hier sehr unterschiedliche Lebenskulturen und zuzusagen milieuinduzierte Asymmetrien aufeinander: die Hauptamtlichen und Organisierenden, die Ehrenamtlichen und auch die Besucherinnen und Besucher selbst kommen aus höchst divergenten Lebenszusammenhängen. Wie wird mit dieser bestehenden Diversität eigentlich umgegangen? Darf sie überhaupt inmitten all der eindrucksvollen Aktivitäten und Zahlen und des konstatierten „Eventcharakters“⁴² explizit zum Thema werden? Und setzen die Vesperkirchen bewusst Signale der Entkräftigung bestehender Asymmetrien und der Stärkung neuer gleichberechtigter Teilhabeformen? Und was ist eigentlich gemeint, wenn hier prinzipielle Offenheit und damit eine Zugänglichkeit für alle anvisiert wird? Was ist eigentlich das tiefergehende Zugehörigkeits-Ziel der Vesperkirchen? Diakonische Hilfeleistung nach den traditionellen Mustern oder echte Ermächtigung – mit der Folge neuer subkutaner Grenzziehungen oder dann doch symmetrischer Übersetzungserfahrungen?

Könnte es sein, dass sich durch die Hintertür nicht nur das alte, hierarchische Versorgungsprinzip einschleicht, sondern darüber hinaus der hier anvisierte Gemeinschaftsbegriff eben von den dominierenden Vorstellungen der schon anwesenden AkteurInnen bestimmt ist? Versteckt sich also hinter der offenen Einladung möglicherweise der geheime Wunsch nach Integration der Eingeladenen im Modus der Akkommodation an das schon bestehende Gemeinschaftsverständnis? So könnte es im „worst case“ passieren, dass gerade die bewusste Niederschwelligkeit und der eröffnete „Gaststatus“ im Umkehrschluss den jetzt „ausnahmsweise“ Anwesenden bewusst machen könnte, dass die „normalen kirchlichen Aktivitäten“ eben für sie keine Selbst-

⁴² A. a. O., v. a. 290–293.

verständlichkeit darstellen und sie selbst im Gaststatus „Sonderfälle“ bleiben. Die Vesperkirchen als Ausnahmefall erheblicher Lebendigkeit und Aktivität lassen somit eben auch als eine Art Negativfolie das Bild eines „normalerweise“ ganz anders besetzten Kirchenraums mitlaufen – und dies ist im Blick auf die Zugehörigkeitsfrage mindestens ambivalent.

Im Blick auf das Verhältnis der Gäste und der betreuenden Ehrenamtlichen, die mindestens mehrheitlich der Mittelschicht angehören, stellt sich über die altbekannte Frage kirchlicher Milieuverengung hinaus die Frage, ob die bestehenden sozialen Diversitäten hier möglicherweise in eine besonders subtile Form der Hilfeleistung gekleidet werden. Zeigen sich hier in den feinen – übrigens auch schon kleidungsmäßig signifikanten! – Unterschieden zwischen Hilfeleistung und Hilfeempfang dann eben doch auch höchst asymmetrische Elemente einer besonders subtilen Vereinnahmung der ohnehin im Alltag schon dauerhaft Dominierten oder Ausgeschlossenen? Es wird jedenfalls in den einzelnen Beschreibungen kaum erkennbar, ob und in welcher Weise auch die Versorgten selbst eine aktive Rolle übernehmen.⁴³

Im Sinn der oben benannten sozialen und höchst machtvollen Konstruktions- und Zuschreibungsprozesse könnten Hilfeleistungen der Vesperkirche folglich zu neuen Diskriminierungs- und Ausschließungserfahrungen beitragen und die sogenannten Bedürftigen nun sozusagen im Raum selbst geradezu „ausgestellt“ werden.

Die eigentliche kirchentheoretische und ganz praktische Herausforderung ist insofern nicht die einer gemeindepatriarchalen Inklusion, sondern eher die einer diversitätssensiblen Extension des eigenen Wirkungshorizonts um all die Personen, die jeweils Gemeinde neu mit zu bilden vermögen. Und von dort aus ist zu fragen: Ist man wirklich dazu bereit, die sich punktuell treffende Gemeinde selbst als wesentlichen Zugehörigkeits-Teil von Kirchengemeinde zu bezeichnen – und welche guten theologischen Gründe lassen sich dafür anführen?

Bevor in einem abschließenden Abschnitt einige weiterführende Überlegungen zur zukünftigen Profilierung der gegenwärtigen Vesperkirchen-Bewegung anzustellen sind, soll zuvor in kirchentheoretischer Hinsicht nochmals auf die Diversitätsthematik eingegangen werden – und dies anhand der oben bereits genannten Leitperspektive der Raum-Eröffnung von Kontaktzonen, in denen Diversität wahrgenommen und mit ihr produktiv umgegangen werden kann.

⁴³ Als mögliche positive Gegenbeispiele können hier der Chor der Leonhardskirche oder auch die verschiedentlich berichteten tatkräftigen Mithilfen etwa beim Abspülen, Putzen oder Lastentragen durch die Gäste selbst dienen, vgl. Martin Friz, Küche, Bus und andere helfende Hände, in: Ders., Brich den Hungrigen dein Brot (s. Anm. 26) o. S.

5. Kirchentheoretische Folgerungen

Dass der Kirchenraum ein eigenes diakonisch relevantes Potenzial hat bzw. diesem sogar eine besondere Dignität zukommt, ist in jüngster Zeit systematisch entfaltet worden.⁴⁴ Damit die „Offenheit für alle“ aber nicht nur eine Art ekklesiologisches Lippenbekenntnis bleibt, sind die Möglichkeiten dieses Raums bewusst zu profilieren. Im Sinn einer programmatischen Barrierefreiheit sollte kirchliche Praxis signalisieren, dass sie sich der bestehenden sozialen, kulturellen, ökonomischen Diversitäten sehr wohl bewusst ist und diese Vielfalt nicht nur als Faktum, sondern auch als Potenzial begreift. Wenn für den weiteren Raum des Politischen gilt: „Politics of Belonging encompass and relate both citizenship and identity, adding an emotional dimension which is central to notions of belonging.“⁴⁵, dann sollten auch im kirchlichen Raum solche emotionalen Zugehörigkeitserfahrungen ermöglicht werden.

Machen Menschen – etwa durch eine bewusst partizipative und diversitätsoffene Gottesdienstpraxis – die Erfahrung, mit den eigenen Potenzialen wirklich gefragt zu sein, kann dies den Kirchenraum selbst zu einer höchst kommunikativen Kontaktzone werden lassen.⁴⁶ Dazu bedarf es einer Begegnungskultur, in der individuellen Narrativen der größtmögliche Spiel- und Entfaltungsraum gegeben wird. Elementar gesprochen geht es angesichts der diversitätsproduzierenden Lebenserzählungen eben auch darum, hier überhaupt erst einmal Vertrauen zu schaffen, dass Vielfalt sein darf. Individuelle Vertrauenserfahrungen sind dann im Sinn produktiver prozessualer Diversitätspraxis nicht einfach Erfahrungen mit Kirche, sondern Erfahrungen, in denen Kirche jeweils immer wie neu wird – eben gerade dadurch, dass sich hier der gemeinsame Erfahrungsraum ganz neu ausspannt.⁴⁷

Die gottesdienstlichen Elemente sollten dann auch nicht in erster Linie als punktuelle Vermittlungsmöglichkeit von Inhalten verstanden und erlebt werden, sondern als Ausdruck der bereits zugesagten und gelingenden Gemeinschaft. Predigtpraxis sollte als Versprachlichungs- und Deutungspraxis dessen, was bereits im jeweiligen Raum sichtbar, erkennbar und erfahrbar ist, erkennbar werden. Für das Selbstverständnis des professionellen Personals bedeutet dies im Sinn des potenzialorientierten Diversi-

⁴⁴ Vgl. Christoph Sigrist, *Kirchen Diakonie Raum. Untersuchungen zu einer diakonischen Nutzung von Kirchenräumen*, Zürich 2014.

⁴⁵ Vgl. Nira Yuval-Davis – Kalpana Kannabiran – Ulrike Vieten (Hg.), *The Situated Politics of Belonging*, London 2006, 1, zit. bei Monika Salzbrunn, *Vielfalt / Diversität (Einsichten. Themen der Soziologie)*, Bielefeld 2014, 16f.

⁴⁶ Das gemeinsame Ausrichten eines Festes kann beispielsweise Ausdruck des Gefühls von „commonality“ sein, vgl. Monika Salzbrunn (with Yasumasa Sekine), *From Community to Commonality. Multiple Belonging and Street Phenomena in the Era of Reflexive Modernization*, Tokyo 2011, 71.

⁴⁷ Zur damit verbundenen wichtigen Spannung zwischen Vertraulichkeit und Öffentlichkeit der Vesperkirchen gerade im Blick auf die Armut-Lebenslage der Eingeladenen vgl. Schulz, *Arme Menschen* (s. Anm. 27) v. a. 293–295.

ty- und Teammanagements, sich sowohl im Verhältnis zu Ehrenamtlichen wie zu den Teilnehmenden deutlich bewusster von ihrer Ermöglichsungsfunktion her zu verstehen.⁴⁸

Kirche kann in einer solchen Diversitätsperspektive als subsidiäre Kraft und als kulturelles, soziales Kapital für den öffentlichen Raum erkennbar werden. Die lokale Sichtbarkeit von Kirche in ihrem Beitrag zur Kohäsion im Sozialraum verweist zugleich auf den prophetischen und visionären Auftrag einer diversitätssensiblen Kirche in der gegenwärtigen sozialpolitischen, kulturellen, religiösen und gesellschaftlichen Gesamtsituation. Dies manifestiert sich darin, dass und wenn die lokale kirchengemeindliche Verknüpfungs- und Vernetzungspraxis über die soziale Situation Einzelner hinaus auch die weiteren politischen Hintergründe und Ursachen individueller Ausgrenzungen und Notlagen zum Thema macht. Vesperkirchen sollten sich insofern als Indikatoren und Katalysatoren der Benennung und gegebenenfalls auch der Brandmarkung ungerechter Verhältnisse verstehen – und damit Makro-, Meso- und Mikroebene bestehender Diversitäten miteinander im Blick haben. Ein echter Beitrag zu einer produktiven Diversitätskultur bedeutet, die Frage nach gelingender und verweigerter Anerkennung bestehender individueller und gruppenbezogener Nöte bewusst auch in einem politisch relevanten Sinn zu artikulieren. Indem auf diese Weise die zivilgesellschaftliche Bedeutung des christlichen Glaubens unmittelbar vor Augen kommt, zielt in genau solchen Gelingensfällen der Vorwurf der Kirche als einer Moralagentur⁴⁹ schlichtweg an den faktischen Engagementpraktiken vorbei.⁵⁰

6. Schluss

Kirchentheoretisch gesprochen könnte sich das zukünftige Nachdenken über die Gestalt und Aufgabe von Kirche mehr und mehr über Engagements und Erscheinungsformen wie die der Vesperkirchenbewegung beschreiben lassen. Deren besondere Chance besteht zweifellos darin, dass in diesen Kontaktzonen immer wieder neue gelingende Begegnung möglich werden und neue Narrative entstehen können – und dies bestenfalls eben nicht nur im Blick auf die Gäste, sondern auch durch gelingende Mitwirkungserfahrungen aufseiten der haupt- und ehrenamtlich Aktiven. So eröffnet beispielsweise ein individuelles Salbungs- und Segnungsritual – in abgetrennten, Intimität gewährleistenden Bereichen des Kirchenraum – höchst individuelle Erfahrungen

⁴⁸ Vgl. Cornelia Coenen-Marx – Beate Hofmann (Hg.), *Symphonie – Drama – Powerplay*. Zum Zusammenspiel von Haupt- und Ehrenamt in der Kirche, Stuttgart 2017.

⁴⁹ Vgl. Hans Joas, *Kirche als Moralagentur?* München 2016.

⁵⁰ Dies kann im Übrigen für die reformierten Kirchen in der Schweiz von Bedeutung sein, insofern es dort in besonderer Weise darum geht, im Sozialraum Präsenz zu zeigen und Relevanz zu plausibilisieren – gerade in einer Form der politischen Kultur, in der staatliche bzw. kommunale Hilfeleistungen vermeintlich schon alles Notwendige abdecken.

mit Kirche. In solchen Kontaktzonen und auf den Schwellen können vielfältige Übersetzungsprozesse stattfinden – und dies betrifft nicht nur die einzelnen Pfarrpersonen oder die Ehrenamtlichen, sondern die Gemeinde als Ganze. Biblisch gesprochen müsste dann die Sorge um die Mühseligen und Beladenen so weit wie möglich gefasst werden – hier hat Kirche zukünftig noch stärker als bisher die Aufgabe der Grenzüberschreitung über die vermeintlich besonders Bedürftigen hinaus.⁵¹ Insofern ist es ganz folgerichtig, dass sich die Vesperkirchen im Blick auf ihre Zielgruppen in den letzten Jahren mehr und mehr geöffnet haben – vorbildlich erscheinen hier solche Initiativen, die dieses Angebot gezielt für den gesamten sozialen und lokalen Raum öffnen – und damit bewusst wirklich alle Menschen eines Ortes hier einladen. Die Vesperkirchen verweisen als beteiligungsoffene Form einer „vicarious religion“ zugleich darauf, dass sich die öffentliche Sichtbarkeit von Kirche mehr denn je gerade in lokalen, mikroskopischen Sozial- und Gemeinschaftsformen „auf Zeit“ manifestiert.⁵² Aber gerade unter dieser Voraussetzung ist zukünftig in den einzelnen Vesperkircheninitiativen genau zu überlegen, wie wirklich möglichst symmetrische Beteiligungsformen im Sinn eines diversitätssensiblen und zugleich höchst demokratisch-diakonischen Handelns ausgebildet werden können. Ziel sollte vor dem Horizont eines sich wechselseitig bereichernden „Gebens und Empfangens“ bzw. „Hören und Gehörtwerdens“ also nicht nur die „Hilfe zur Selbsthilfe“, sondern die Ermächtigung der Eingeladenen zum eigenen helfenden Handeln sein. So sollte es für die Initianten der Vesperkirchen im Sinn theologischer Selbstverständigung eine unverzichtbare Aufgabe darstellen, sich selbst – und unbedingt auch im Gespräch mit den Ehrenamtlichen – klar zu machen, weshalb man als Kirche ein solches hochinvestives Angebot überhaupt bereitstellt und wie man genau solche Ermächtigungsformen profilieren kann.

Die Vesperkirchenbewegung vermag unter diesen Voraussetzungen in Hinsicht auf ihre Wahrnehmungs-, Angebots- und Sprachkultur zu einem prägnanten Vorbild für eine diversitätssensible Kirche zu werden sowie *pars pro toto* für die Aufgaben einer Kirche der Zukunft überhaupt zu stehen. Zugleich wird durch diese Bewegung der volkscirchliche Anspruch einer flexiblen Kirche im Sinn der programmatischen Öffnung für alle deutlich. Weiterreichend gesprochen erlaubt es das Phänomen Vesperkirche, im Sinn eines zivilgesellschaftlichen Beitrags zur Diversitätskultur die viel weiterge-

⁵¹ Vgl. zur theologisch-trinitarischen Profilierung von Diversität bzw. den diversitätsfreundlichen, diversitätssensiblen, diversitätsreduzierenden und diversitätsgerechten biblischen Grundperspektiven als „Reservoir für menschliche Diversität und für Diversitätserfahrungen“: Bernhard Mutschler, *Die Bibel als Ausgangspunkt, Grundlage und Anleitung für den Umgang mit Diversität. Begriffliche Annäherungen, literarische und theologische Beobachtungen, theologische Überlegungen zu einem neuen Diskurs*, in: Ders. – Desmond Bell – Renate Kirchhoff (Hg.), *Lebenswelten, Textwelten, Diversität. Altes und Neues Testament an Hochschulen für Angewandte Wissenschaften*, Tübingen 2014, 249–319, hier v. a. 286ff.

⁵² Vgl. Elaine Graham, *The Establishment, Multiculturalism and Social Cohesion*, in: Mark Chapman – Judith Maltby – William Whyte (Hg.), *The established church. Past, present and future*, London 2011, 124–140.

hende Zielaufgabe kirchlicher Praxis im Sinn einer öffentlichen Kirche und Theologie – dann eben auch in einer eminent politischen Relevanz – zu verdeutlichen. Das häufig allzu individualisierte Liebesgebot der Nächstenliebe ist eben nicht nur von individueller, lokaler und punktueller Bedeutung, sondern erweist sich auch politisch als relevant und unverzichtbar.

Ob und inwiefern durch eine solche Zielrichtung – um die etwas unheilige Debatte der mitgliedschaftsorientierten Diskussion um die Milieuorientierung wieder aufzunehmen – die Attraktivität von Kirche tatsächlich „zählbar“ gesteigert wird, lässt sich schwerlich eindeutig sagen. Aber es ist jedenfalls nicht zu unterschätzen, dass hier Presseberichte wie der zu Anfang genannte mindestens dazu beitragen, dass die Kirche und ihre Praxis auch zukünftig in großer Selbstverständlichkeit als eine wesentliche und kulturell einflussreiche Verantwortungsgröße im zivilgesellschaftlichen Sozialraum angesehen wird – von der Bedeutung für persönliche Zugehörigkeitserfahrungen einmal ganz abgesehen.

Prof. Dr. Thomas Schlag
Theologische Fakultät der Universität Zürich
Professur für Praktische Theologie mit den Schwerpunkten
Religionspädagogik, Kirchentheorie und Pastoraltheologie
Leiter des Zentrums für Kirchenentwicklung (ZKE)
Kirchgasse 9
CH-8001 Zürich
+41 44 63 44785
thomas.schlag(at)theol.uzh(dot)ch