

Geschenkt!

Das Konvivialistische Manifest als Lernfeld zur Wahrnehmung merkantil-rivalistischer Deformationen des Christlichen

Wolfgang Beck

Von einer „Rückkehr“¹ der Politik in die öffentlichen Debatten kann in den ersten zwei Jahrzehnten des 21. Jahrhunderts gesprochen werden. Allerdings erfolgt diese Rückkehr nach Jürgen Manemann nicht in der Form, dass sie zu den Vorgaben in den demokratischen Gesellschaften der meisten europäischen Staaten passt. Es fällt auf, dass konfrontative Positionierungen, populistisch ausgerichtete Kontroversen bis hin zu „Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit“² verstärkt an die Stelle des Disputs und des Austauschs treten. Das ist deshalb ein Problem, weil demokratische Gesellschaften eigentlich in „Praktiken gegenseitiger Anerkennung“³ gründen. Stattdessen scheinen in den neuen Phänomenen des Politischen die Interessenvertretungen und Fragen der strategischen Durchsetzung das gängige politische Strukturprinzip zu werden. Dieser Wandel ist durch die von Rainer Bucher analysierte Hegemonie des Kapitalismus in allen Gesellschaftsbereichen begünstigt. Denn das radikale Marktgeschehen baut – entgegen seiner freiheitlichen Inszenierung⁴ – maßgeblich auf Konkurrenz und Durchsetzung auf. Und damit bedarf dieses Marktgeschehen der dichotomen Ordnung von Gewinner*innen und Verlierer*innen. Es kann kein Marktgeschehen ohne die unterlegenen Mitbewerber*innen, eben die Verlierer*innen des Wettbewerbs, geben. Die Historikerin Ute Frevert hat analysiert, dass die Domestizierung dieses kämpferisch-aggressiven Strukturprinzips des Kapitalismus nicht aus ihm heraus entwickelt wer-

den kann, sondern ihm durch Bewegungen und Initiativen von außen – etwa in Gestalt von Sozialgesetzgebungen und Sozialversicherungen – abgerungen werden muss.⁵

1 Der Kompromiss sät Zweifel am Triumph

Hier zeigt sich die verschwiegene Seite, das Negativ gesellschaftlicher Aufstiegsversprechen. Die Marktstruktur braucht die Verlierer*innen. Und da niemand gerne zur Seite der Verlierer*innen gehören und sich damit den Makel der Unterlegenen zuziehen möchte, wird dieser systemkonstituierende Aspekt in der Regel ausgeblendet und ignoriert. Der Kompromiss ist zwar das ursprüngliche, ideale Ziel des demokratischen Streits,⁶ bringt aber das Problem mit sich, dass alle den Eindruck des Verlierens haben. Wo aber alle von der (Auto-)Suggestion des potenziellen Gewinns bestimmt sind, kann der Kompromiss nur als Schwäche und Niederlage wahrgenommen werden. Wer gewinnen will, müsste sich durchsetzen. Der Inbegriff des Wechsels von der gemeinwohlorientierten Bürgergesellschaft⁷ zum Kampffeld der eigenen Durchsetzung findet in den Lobbyist*innen ihren Typus. Der Lobbyismus muss nicht per se unsympathisch sein, er ist nur der Inbegriff der Interessendurchsetzung und deshalb ganz in der Struktur des Marktgeschehens beheimatet. Hier sollen zwei Ansätze vorgestellt werden, die in diesem Paradigmenwechsel hilfreich sein können und hintergründig auch nach der Rolle Kirchen fragen lassen.

2 Die Ordnung bedarf der Störung

Der erste Ansatz geht auf Ulrich Beck und seine Bestimmung des politischen Handelns zurück. Er identifiziert neben einer Politik mit der Ausrichtung auf die Schaffung von Ordnung ein komplementäres Verständnis von Politik als Störung von Ordnung und als „Wiederkehr der Ungewißheit“⁸. Soll die Zielrichtung

von Politik das gelingende Miteinander des Zusammenlebens sein, braucht es nach Beck beides: die Ordnung und ihre Störung. In der Moderne wird dieses Spiel von Ordnung und Störung mit der Kategorie des Risikos bestimmt, ohne es damit handhabbar zu machen.⁹ Nun lassen sich viele unterschiedliche Formen von Störungen ausmachen. Die bekanntesten sind sicherlich Protest und Streik. Axel Honneth greift auf die Bestimmung des „sozialen Kampfes“¹⁰ bei Hegel zurück, um diese Spannung als permanenten Aushandlungsprozess gegenseitiger Anerkennung sichtbar zu machen:

Die Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens vollzieht sich unter dem Imperativ einer reziproken Anerkennung, weil die Subjekte zu einem praktischen Selbstverhältnis nur gelangen können, wenn sie sich aus der normativen Perspektive ihrer Interaktionspartner als deren soziale Adressaten zu begreifen lernen. Eine erklärungsrelevante These ergibt sich aus dieser allgemeinen Prämisse freilich erst dadurch, daß in sie ein Element der Dynamik einbezogen wird: jener im sozialen Lebensprozeß verankerte Imperativ wirkt als ein normativer Zwang, der die Individuen zur schrittweisen Einschränkung des Gehaltes der wechselseitigen Anerkennung nötigt, weil sie nur dadurch den stets nachwachsenden Ansprüchen ihrer Subjektivität gesellschaftlich Ausdruck zu verleihen vermögen.¹¹

Das Wechselspiel der Gegenseitigkeit wird hier zur Störung der je hegemonialen Durchsetzung und zur Ermöglichung des Kollektiven. Um die Störung als solche wahrnehmbar zu machen, ist sie auf die Kontrastierung zur Ordnung angewiesen und wird in ihrer ereignisbasierten Würdigung zum theologischen Ort.¹² Unzählige Ordnungssysteme bestimmen menschliches Zusammenleben. Noch in ihren extremen Formen schaffen sie Sicherheit oder behaupten dies zumindest. Am deutlichsten ist dieser Stabilisierungseffekt am Hass als der markantesten Form der dichotomen Ordnung abzulesen.¹³ Im Hass wird die schärfste Form der Kontrastierung des Fremden im Modus der extremen Abwertung ausgedrückt.

3 Die Struktur der Gabe

Ein zweiter Hinweis ergibt sich aus den philosophischen Diskursen der Gabe, die in Marcel Mauss¹⁴ ihren wohl profiliertesten Vertreter gefunden haben. Die Gabe ist für Mauss als Spiel der wechselseitigen Erwidierungen (auch der Steigerungen und Überbietungen) geprägt, das eine „Mythologisierung der Hin- und Herbewegung“¹⁵ erfährt, sich jedoch vom Handel maßgeblich durch ihren spielerisch unbestimmten Verlauf unterscheidet, mit gleichwohl verpflichtender Erwidernung¹⁶ als Alternative zum vertraglichen Einfordern:

Ein großer Teil unserer Moral und unseres Lebens schlechthin steht noch immer in jener Atmosphäre der Verpflichtung und Freiheit zur Gabe. [...] Die nicht erwiderte Gabe erniedrigt auch heute noch denjenigen, der sie angenommen hat, vor allem, wenn er sie ohne den Gedanken an eine Erwidernung annimmt.¹⁷

Über weite Strecken sind die Gabe-Diskurse am Ende des 20. Jahrhunderts von dem übersteigerten Verständnis von Jacques Derrida und dessen Konzept der Nichtidentifizierbarkeit der Gabe geprägt. Gerade auch bei Alain Caillé gibt es aber die gemeinsame Klärung und Unterscheidung von Gabe und Tausch. Auf diesen Gabe-Diskursen baut das *Konvivialistische Manifest*¹⁸ auf, das 2013 von zunächst vierzig französischen Intellektuellen, die sich selbst als die „Konvivialisten“ (www.lesconvivialistes.fr) bezeichnen, veröffentlicht wurde und maßgeblich auf Alain Caillé zurückgeht. Wichtige Impulsgeber sind darüber hinaus André Gorz und Ivan Illich und dessen Konzept einer „konvivialen Gesellschaft“¹⁹. Im deutschsprachigen Raum war es nicht nur, sondern praktisch ausschließlich der Soziologe Frank Adloff, der den Ansatz als „Haltung“²⁰ aufgegriffen hat. Die konvivialistischen Thesen sind eine Absprache, ein gesellschaftlicher Minimalkonsens im Bemühen um Rahmenbedingungen für ein gutes Zusammenleben für alle. Sie gehen einher mit einer Kritik des Wachstumsparadigmas als

Grundstruktur des Kapitalismus und haben darin eine große Nähe zu Ansätzen der Postwachstumsökonomie (Niko Paech).²¹ Die Autor*innen gehen von der Beobachtung einer Diskrepanz von (ungerecht verteiltem) technischem und wirtschaftlichem Erfolg einerseits²² und massiven gesamtgesellschaftlichen Bedrohungen durch den Klimawandel und die Bedrohung demokratischer Strukturen andererseits aus. Sie verweisen auf erste Ansätze zur Überwindung dieser Diskrepanz in Konzepten, die als kollektivierende Problemlösungsstrategien gewürdigt werden (z. B. Open Source-Konzepte). Die Autor*innen weisen auf eine Vielzahl von lokal ausgerichteten Initiativen, die vor allem in der breiten Diskussion um „Community Building“ und „Community Organizing“²³ wissenschaftlich bearbeitet²⁴ und etwa von Leo Penta²⁵ auf die Frage nach ekklesiogenetischen Prozessen übertragen werden. Diese Verbindung von Lokalität und Kooperation bildet auch in der volkswirtschaftlichen Arbeit der Nobelpreisträgerin Elinor Ostrum die Basis für ein wiederentdecktes Konzept der „Allmende“²⁶ als Kern eines gemeingutorientierten Wirtschaftens. Dies ist insbesondere in Formen des digitalen Kapitalismus und dessen „Akkumulationsprogramm“²⁷ gegenüber öffentlichen Gütern neu zu entwerfen.

3.1 Gesellschaftliche Bedrohungen als Ausgangspunkt

Das Konvivialistische Manifest greift die beschriebenen Bedrohungen demokratischer Gesellschaften am Beginn des 21. Jahrhunderts auf. Ebenso bilden gesellschaftliche Ungerechtigkeitserfahrungen, utilitaristische Gesellschaftsmodelle und gewaltförmige Konfliktlösungsansätze, die sich in vielen Facetten gegenwärtiger Gesellschaftsanalysen beobachten lassen, einen wichtigen Impuls für die Suche nach alternativen Formen gesellschaftlichen Zusammenlebens.

Der Begriff des Konvivialismus hat eine große Nähe zur Konvivenz, die im Kontext der evangelischen Sozialethik zur Grundlage

einer eigenen Konvivialen Theologie wurde. Inspiriert von dem nachbarschaftlichen Umgang in lateinamerikanischen Großstädten, haben vor allem Theo Sundermeier²⁸ mit dem Ansatz der Konvivenz und Wolfgang Huber das Gefüge von Fremdheit²⁹ und Gastfreundschaft³⁰ in ihre Konzepte von Mission und interreligiösem Dialog³¹ eingetragen. Das konkrete, praktische Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Kulturen und Religionen wird hier zum wichtigen Hintergrund für die interreligiösen und interkulturellen Diskurse. Besonders bemerkenswert erscheint hier, dass sich aus diesem praktischen interreligiösen Dialog auch ekklesiologische Effekte ergeben. Sie knüpfen direkt an die ekklesiale Bestimmung Dietrich Bonhoeffers als „Pro-Existenz“, also als „Kirche für andere“ an. Da sich in dieser Bewegung der Hinwendung für Bonhoeffer gerade auch die eschatologische Dimension der Kirche als *communio sanctorum* ausdrückt, verbietet sich eine von Ressentiments bestimmte Kontrastierung von Kirche und Welt.³² Es ist ein Verdienst Sundermeiers, darin auch die problematische Tendenz der Erhebung über andere ausgemacht und Bonhoeffers Ansatz in eine „Kirche mit anderen“ weiterentwickelt zu haben.³³

3.2 Die Frage nach dem guten Leben

Nach Frank Adloff geht es um eine Entkopplung des Bemühens um gutes Leben von gesellschaftlichem Wachstumsparadigma und Konsum. Stattdessen soll es eine gemeinsame, alle Menschen umgreifende Sozialität haben. Das ist ein Ansatz, der sich auch moraltheologisch und sozialetisch im Konzept des „Gemeinsamen Hauses“³⁴ bei Papst Franziskus findet. Dabei wird eine Gemeinschaftlichkeit sichtbar, die nicht auf Mechanismen der Abgrenzung³⁵ und des Wettbewerbs aufbaut, sondern auf einem „Prinzip der gemeinsamen Menschheit“ (61), das von den Prinzipien der „Sozialität“, der „Individuation“ und dem „Prinzip der Konfliktbeherrschung“ (61) im gemeinsamen Bemühen

um gelingendes Leben mit der Grundstruktur der Hinwendung und der Gabe bestimmt ist. Zu den grundlegenden und konkret politischen Anliegen gehören die Forderung nach einem Grundeinkommen und nach Begrenzungen von Maximaleinkommen. Entscheidend ist hier, dass das Motiv der Gabe, wie es von Marcel Mauss entwickelt wurde, zum Strukturprinzip einer Kollektivität wird und gerade deshalb ohne abgrenzende Identitätskonstruktionen der Konfrontation und des Wettbewerbs auskommt, wie dies in der Analyse des Individuums als „unternehmerisches Selbst“ und „Projekt Ich“³⁶ bei Ulrich Bröckling identifiziert wird. Frank Adloff stellt indirekt der „diskontinuierlichen Folge unternehmerischer Handlungen“³⁷ für die Identitätskonstruktion bei Bröckling den Typus des „homo donator“ gegenüber, der den Typus des „homo oeconomicus“ ablösen müsse.³⁸

3.3 „Die vier (und eine) Grundfragen“

Nun wäre weitergehend zu diskutieren, inwiefern es sich bloß um eine utopische Idee handelt. Die Autor*innen fokussieren fünf zentrale Punkte: „Die vier (und eine) Grundfragen“³⁹. Mit der ersten Grundfrage ordnen sie gesellschaftliche und ökonomische Gesellschaftsfragen unter einer moralischen Perspektive ein: „Was dürfen Individuen erhoffen und was müssen sie sich untersagen?“ (50) Es folgt zweitens die politische Frage nach legitimen Gemeinschaftsformen, drittens die ökologische Frage und viertens die ökonomische Frage nach Grenzen des Wachstumsparadigmas. Die fünfte Frage wird als optional vorgestellt, die Frage nach religiöser und spiritueller Einordnung. Ich möchte lediglich zwei Elemente, die in theologischer Betrachtung als besonders markant zu bestimmen sind, herausgreifen: die erste und die fünfte Frage.

Mit der ersten Frage nach der moralischen Bestimmung von Zukunftshoffnungen und der Begrenzung des jeweiligen Handlungsspielraums nehmen die Autor*innen eine Unterordnung von gesellschaftlichen, ökonomischen und ökologischen Fragen unter

die moralische Frage nach dem guten Leben vor. Das ist gerade in einem marktförmigen, kapitalistischen Umfeld, das den Menschen lediglich als „homo oeconomicus“ (56) zu denken vermag, bemerkenswert. Denn in öffentlichen Diskursen wird in der Regel eine Dominanz der Marktmechanismen konstatiert, die hier angefragt und durchbrochen wird. Der Schutz der Umwelt und Maßnahmen gegen den Klimawandel sind deshalb nicht nur als Bestandteil einer mittel- und langfristigen ökonomischen Strategie vernünftig, sondern aufgrund ihrer moralischen Gebotenheit. Die nachfolgenden gesellschaftsprägenden Debatten werden damit von einem bloßen Kosten-Nutzen-Kalkül befreit. Gleiches gilt für die Frage nach tragfähigen Gemeinschaftsformen, die eben nicht nur als volkswirtschaftlicher Stabilisierungsfaktor gewürdigt werden, etwa im Sinne des „Neomanagements“ (55), sondern als wichtiges Element des individuellen und kollektiven Bemühens um gutes, gelingendes Leben. Im Zentrum dieses alternativen Gesellschaftsprojektes steht das Motiv der „Fürsorglichkeit“ (57) als Modell der Gemeinwohlorientierung.

3.4 Religion konsequent als Option gedacht

Das zweite auffällige Element liegt in der Bedeutung der religiösen und spirituellen Frage. Ihre Sonderstellung als individuelle Option ist im Ansatz des Konvivialismus natürlich von der laizistischen Kultur Frankreichs getragen. Sie bleibt hier jedoch nicht ausgeklammert! Die Autor*innen verdeutlichen die tragende Rolle, die Religionen bei der kollektiven Suche nach Problemlösungen spielen. Sie machen aber auch klar, dass es (bislang) keine der einzelnen Religionen geschafft hat, ihre Ansätze über den Rahmen der eigenen Gemeinschaft hinaus als plausibel zu kommunizieren. Schon deshalb sind auch die Religionen selbst auf interreligiöse Kooperation angewiesen, um ihre Rolle im konvivialistischen Bemühen um gelingendes Leben ausfüllen zu können. Neben der religions-kooperativen Prägung gelangen die Religionen in eine

Position reiner Optionalität, so dass von ihnen nicht die Geltung eines konvivialistischen Konzeptes abhängt. Es ist die Vorstellung einer von Machtmechanismen befreiten Religion, die nicht (mehr) versucht, durch eine überlegene Selbstlegitimation als vermeintlich notwendige Letztbegründung moralischer, sozialetischer und gesellschaftlicher Diskurse die eigene Position zu manifestieren. In ihrer radikal optionalen Position erhalten die Religionen jedoch die Chance, eigene Plausibilitäten anzubieten. Hier wird sichtbar, dass mit dem Ansatz des Konvivialismus auch für kirchliche Selbstbestimmungen wertvolle Impulse gesetzt werden. Dies soll an einer zentralen Frage, der Wahrheitsbestimmung im postmodernen Kontext, veranschaulicht werden.

4 Impulse für den Umgang mit der Wahrheitsfrage

In der Vorstellung konvivialistischer Ansätze als „Gegenhegemonie“⁴⁰ zum „Kapitalismus“ wird auch ein Modell des Gemeinschaftlichen entwickelt, das für ekklesiale Bestimmungen und ekklesiogenetische Prozesse anregend sein kann. Diese Impulse zeigen sich insbesondere dann, wenn die Sozialförmigkeit des Christlichen ohne kollektive Identitätskonstruktionen durch Abgrenzung auskommt und mit der Kenosis-Theologie (vgl. „Keno-praxie“ bei Ansgar Kreuzer) nach Kollektivität ohne dichotome Abwertungsstrategien fragt. Wie sehr diese Abgrenzungsmechanismen zentrale theologische Diskurse bestimmen, zeigt der Dogmatiker Karlheinz Ruhstorfer an dem durch Abgrenzung bestimmten Wahrheitsdiskurs und damit einer für christliche Theologie zentralen Fragestellung:

Erst die Postmoderne lässt von diesem Negationsgestus ab und kommt zu einem unendlichen Urteil über metaphysische Theologie und moderne Anthropologie. Die Grenze zwischen Bejahung und Verneinung und damit die Grenze überhaupt wird porös. [...]

Doch wie gezeigt sein sollte, neigt der Pluralismus der Postmoderne durchaus nicht zum Relativismus eines anything goes.⁴¹

Der Religionspädagoge Andreas Benk greift die Diskussion um den Wahrheitsbegriff im Umfeld postmoderner Philosophien auf.⁴² Er weist darauf hin, dass der Wahrheitsbegriff schnell zu einem bloßen Exklusionsinstrument deformiert wird, wenn er lediglich im Sinn von Vereindeutigungen genutzt wird. Dagegen wird auch in postmodernen Identitätskonstruktionen die Hinwendung zum Wahrheitsbegriff nicht einfach obsolet, sondern er wird dort in individuelle Bestimmungsansätze überführt und damit radikal pluralisiert.⁴³

5 Die Kirche als konvivialistisches Projekt

Eine Religion und Kirche, die sich auf eine Positionierung als Option einzulassen bereit ist, wird die Chance gewinnen, sich auch selbst ekklesiogenetisch als konvivialistisches Projekt zu verstehen. Sie wird darin zu einem positiven Störelement. Damit hat sie also nicht nur eine optionale Rolle innerhalb eines konvivialistischen Gesellschaftsumfeldes, sondern kann auch ihre Binnenstruktur konvivialistisch nach dem Muster der „Gabe“ und der „kenopraktischen Hinwendung“ gestalten. Dazu bedarf es der Identifikation hegemonialer Merkantilstrukturen innerhalb der kirchlichen Pastoral. Es gehört zu den Paradoxien dieser Hegemonie, dass ihre kapitalistisch-neoliberalen Mechanismen gerade dort in die zentralen kirchlichen Selbstvollzüge hinein expandieren, wo mit dem Theorem der Entweltlichung und der Kontrastidentität das Gegenteil konstatiert wird. Wo kirchliche Sozialformen in der Sorge um die eigene Kontur durch Grenzregime konstituiert werden, zeigen sie eklatante Tendenzen zur Übernahme marktförmig-kapitalistischer Denkmuster und die Neigung zur Entsolidarisierung. Diese sind mit dem Bewusstsein konvivialer Strukturen der Hinwendung immer wieder zu problematisieren, um sie überwinden zu

können. Dies birgt freilich die Risiken uneindeutiger Konturen und der Perforierung sozialförmiger Außengrenzen. Dieses Risiko ist aktiv zu suchen!

Anmerkungen

- 1 Manemann, *Wie wir gut zusammen leben*, 12.
- 2 Strube, *Ermutigung*, 229.
- 3 Manemann, *Wie wir gut zusammen leben*, 15.
- 4 Vgl. Ötsch, *Mythos Markt*, 293.
- 5 Vgl. Frevert, *Kapitalismus*, 145.
- 6 Vgl. Frick, *Zivilisiert streiten*, 89.
- 7 Vgl. Manemann, *Wie wir gut zusammen leben*, 36.
- 8 U. Beck, *Erfindung des Politischen*, 224.
- 9 Vgl. U. Beck, *Erfindung des Politischen*, 47.
- 10 Honneth, *Kampf um Anerkennung*, 32.
- 11 Honneth, *Kampf um Anerkennung*, 148.
- 12 Vgl. Schüssler, *Pastoral Riot!*, 194.
- 13 Vgl. Huizinga, *Quelle der Gewalt*, 28–34.
- 14 Vgl. Moebius, Marcel Mauss, 85ff.
- 15 Papilloud, *Hegemonien der Gabe*, 246.
- 16 Vgl. Moebius, Marcel Mauss, 87.
- 17 Mauss, *Die Gabe*, 157.
- 18 Les Convivialistes, *Das konvivialistische Manifest*, 33–74.
- 19 Illich, *Selbstbegrenzung*, 50.
- 20 Adloff, *Immer im Takt*, 71.
- 21 Vgl. W. Beck, *Postwachstumsökonomie*, 327.
- 22 Vgl. Möhring-Hesse, *Verteilung*, 126.
- 23 Penta, *Community Organizing*, 10: „CO steht für eine partizipatorisch-demokratische Kultur in der lokalen Zivilgesellschaft, bei der die Bürger eines (gefährdeten) Gemeinwesens durch den Aufbau einer selbstständigen Bürgerplattform strukturell die Möglichkeiten des ‚Sichbeteiligens‘ entwickeln, anstatt nur partiell und von oben ‚beteiligt zu werden‘“.
- 24 Vgl. Penta, *Macht der Solidarität*, 101.
- 25 Vgl. Penta/Schiffauer, „Nur in der Stadt [...]“, 257.
- 26 Ostrom, *Gemeingüter*, 23.
- 27 Staab, *Digitaler Kapitalismus*, 268.
- 28 Vgl. Sundermeier, *Konvivenz*, 36: „Drei Säulen hat die Sache der Konvivenz: Wir helfen einander, wir lernen voneinander, wir feiern miteinander.“
- 29 Vgl. Sundermeier, *Den Fremden verstehen*, 207ff.
- 30 Vgl. Simon, *Gastfreundschaft*, 210.
- 31 Vgl. Küster, *Suchbewegungen*, 92.

- 32 Bonhoeffer, *Sanctorum communio*, 213.
 33 Vgl. Sundermaier, *Konvivenz*, 44.
 34 Müller, In „Sorge für das gemeinsame Haus“, 217.
 35 Vgl. Heimbach-Steins, *Christliche Sozialkultur*, 98. – Die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich auf *Les Convivialistes*, *Das konvivialistische Manifest*.
 36 Bröckling, *Das unternehmerische Selbst*, 278.
 37 Ebd.
 38 Adloff, *Politik der Gabe*, 20.
 39 *Les Convivialistes*, *Das konvivialistische Manifest*, 50. Die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich auf dieses Manifest.
 40 Adloff, *Politik der Gabe*, 298.
 41 Ruhstorfer, *Verortungen*, 156.
 42 Vgl. Benk, *Dionysius Areopagita*, 50.
 43 Vgl. Foucault, *Die Sorge um die Wahrheit*, 30.

Literaturverzeichnis

- Adloff, Frank, *Immer im Takt bleiben? Zu einer konvivialistischen Affektpolitik*, in: Ders. / Volker M. Heins, *Konvivialismus. Eine Debatte*, Bielefeld 2015, 71–83.
- Adloff, Frank, *Politik der Gabe*, Hamburg 2018.
- Beck, Ulrich, *Die Erfindung des Politischen*, Frankfurt a. M. 1993.
- Beck, Wolfgang, „By design or by disaster“. Die Etablierung einer Postwachstumsökonomie als „Zeichen der Zeit“ und die schmerzliche Entsorgung beliebter Alltagsmythen, in: Ulrike Bechmann / Rainer Bucher / Rainer Krockauer / Johann Pock (Hrsg.), *Abfall. Theologisch-kritische Reflexionen über Müll, Entsorgung und Verschwendung (Werkstatt Theologie 22)*, Wien 2015, 319–331.
- Benk, Andreas, *Dionysius Areopagita: Negative Theologie im Zwielficht. Das kritische Potenzial Negativer Theologie und seine Verkehrung in den dionysischen Schriften*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 71 (2008) 1, 35–59.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, München³1960.

- Bröckling, Ulrich, Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt a. M. 2007.
- Foucault, Michel, Die Sorge um die Wahrheit, in: François Ewald (Hrsg.), Pariser Gespräche, Berlin 1989, 15–30.
- Frevert, Ute, Kapitalismus, Märkte und Moral, Wien/Salzburg 2019.
- Frick, Marie-Luisa, Zivilisiert streiten. Zur Ethik der politischen Gegnerschaft, Ditzingen 2017.
- Fritzsche, Julia, Tiefrot und radikal bunt. Für eine neue linke Erzählung, Hamburg 2019.
- Heimbach-Steins, Marianne, Christliche Sozialkultur zwischen Kommunitarismus und Individualisierung, in: Walter Lesch (Hrsg.), Christentum und Populismus, Freiburg i. Br. 2017, 88–99.
- Honneth, Axel, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt a. M. 2003.
- Huizinga, Klaas, Versuch über die Quelle der Gewalt, in: Junge Kirche 78 (2017) 3, 28–34.
- Illich, Ivan, Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik, Reinbek 1975.
- Küster, Volker, Wer, mit wem, über was? Suchbewegungen in der Landschaft des interreligiösen Dialoges, in: Benjamin Simon / Henning Wrogemann (Hrsg.), Konviviale Theologie. Festschrift Theo Sundermeier, Frankfurt a. M. 2005, 72–93.
- Les Convivialistes, Das konvivialistische Manifest. Für eine neue Kunst des Zusammenlebens, hrsg. v. Frank Adloff und Claus Leggewie, Bielefeld 2014.
- Manemann, Jürgen, Wie wir gut zusammen leben. 11 Thesen für eine Rückkehr zur Politik, Ostfildern 2013.
- Mauss, Marcel, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1994.
- Moebius, Stephan, Marcel Mauss, Konstanz 2006.
- Moebius, Stephan / Papilloud, Christian (Hrsg.), Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe, Wiesbaden 2006.

- Möhring-Hesse, Matthias, Warum Verteilung Gerechtigkeit, nicht aber Wachstum braucht, in: Ingrid Seidl / Angelika Zahrt (Hrsg.), Postwachstumsgesellschaft. Konzepte für die Zukunft, Marburg 2010, 117–127.
- Müller, Johannes, In „Sorge für das gemeinsame Haus“, in: Stimmen der Zeit 235 (2017) 4, 217–218.
- Ostrom, Elinor, Was mehr wird, wenn wir teilen. Vom gesellschaftlichen Wert der Gemeingüter, München ²2012.
- Ötsch, Walter Otto, Mythos Markt. Marktradikale Propaganda und ökonomische Theorie, Marburg 2009.
- Papilloud, Christian, Hegemonien der Gabe, in: Stephan Moebius / Ders. (Hrsg.), Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe, Wiesbaden 2006, 245–267.
- Penta, Leo, Die Macht der Solidarität, in: Ders. (Hrsg.), Community Organizing. Menschen verändern ihre Stadt, Hamburg 2007, 99–108.
- Penta, Leo, Community Organizing für eine politische Bürgergesellschaft, in: Neue Caritas 110 (2009) 6, 9–13.
- Penta, Leo / Schiffauer, Werner, „Nur in der Stadt kannst du rein religiös sein“. Ein Gespräch über Politik und Praktiken religiöser Gemeinschaften in Berlin, in: metroZones (Hrsg.), Urban Prayers. Neue religiöse Bewegungen in der globalen Stadt, Berlin 2011, 249–272.
- Ruhstorfer, Karlheinz, Verortungen. Zum Wahrheitsverständnis der Postmoderne, in: Markus Enders / Rolf Kühn (Hrsg.), Kritik gegenwärtiger Kultur. Phänomenologische und christliche Perspektiven, Freiburg i. Br./München 2013, 140–157.
- Schüßler, Michael, Pastoral Riot! Wie die „cultural turns“ die (Praktische) Theologie aufmischen (sollten), in: Judith Gruber (Hrsg.), Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheoretische Erkundungen in einem veränderten Paradigma, Frankfurt a. M. 2013, 176–195.
- Simon, Benjamin, Gastfreundschaft – ein Weg christlicher Integration, in: Ders. / Henning Wrogemann (Hrsg.), Konviviale

Theologie. Festschrift Theo Sundermeier, Frankfurt a. M. 2005, 198–210.

Staab, Philipp, Digitaler Kapitalismus. Markt und Herrschaft in der Ökonomie der Unknappheit, Berlin 2019.

Strube, Sonja A., Ermutigung zum Widerspruch. Praktisch-theologische Thesen zur Konfliktfähigkeit, in: Dies. (Hrsg.), Das Fremde akzeptieren. Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit entgegenwirken – Theologische Lösungsansätze, Freiburg i. Br. 2017, 222–234.

Sundermeier, Theo, Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996.

Sundermeier, Theo, Konvivenz: Ein Modell für Europa?, in: International Journal of Orthodox Theology 3 (2012) 4, 33–51.