

**„Seid jederzeit gastfreundlich!“ (Röm 12,13) –
Ein Leitbild für heutige Gemeindepastoral**

Inauguraldissertation zur Erlangung des Dr. phil.
an der Fakultät Humanwissenschaften und Theologie
an der Technischen Universität Dortmund

vorgelegt von Rolf Gärtner am 19.11.2010

Erstgutachter: Prof. Dr. Dr. Norbert Mette, Dortmund

Zweitgutachter: P. Prof. Dr. Elmar Salmann OSB, Rom

Vorwort

Die Krise der Katholischen Kirche in Deutschland und ihrer Sozialform „Gemeinde“ löst vielfach Klagen und Schuldzuweisungen, Hilflosigkeit und Resignation aus. So lässt sich verstehen, dass in dieser Situation die Stimmen leiser und seltener werden, die Konzepte und Modelle für heutige Gemeindepastoral anbieten. Muss die kirchliche Pastoral erst am Boden liegen, um dann neu beginnen zu können, so mag man fragen, oder gibt es Wege, die aus ihrer Krise herausführen, und welche sind das?

Einen solchen Weg möchte ich hier vorstellen, kein Konzept, sondern ein Leitbild für heutige Gemeindepastoral, das viel älter als das Christentum und trotzdem oder gerade deswegen christlicher Identität entspricht: die Gastfreundschaft. Sie zeigt sich als Vision und Realität zugleich, etwa im menschenfreundlichen Umgang mit Fremden, in der Partizipation möglichst vieler Beteiligter, in der Abkehr von einer ständigen Beschäftigung mit sich selbst oder in einem Leben, das sich als anderen verdankt erfährt. Inwieweit ein solcher Lebensstil heute realisierbar ist, werden einige Beispiele gastfreundlicher Praxis zeigen, die theologisch zu begründen und zu reflektieren ist.

Ob sich und wie sich ein pastorales Leitbild der Gastlichkeit kompatibel mit der heutigen Situation der Kirche in Deutschland und der Gesellschaft, in der sie existiert, erweist, wird der Leser selbst entscheiden können. Dabei wird er in einer Pastoral der Gastfreundschaft sowohl Orientierung durch einen Entwurf, der gemeindlichem Leben und Handeln durch eine Leitperspektive Richtung gibt, als auch eine Bandbreite verschiedener Wege, die dadurch möglich werden, finden.

Die hier vorgestellten Überlegungen wären sicher nicht zustande gekommen ohne die eigenen Erfahrungen, im Ausland als Fremder willkommen zu sein, ohne den bereits 1980 veröffentlichten Aufsatz von Rolf Zerfaß „Seelsorge als Gastfreundschaft“¹, der mich nie „losgelassen“ hat, ohne die begleitenden und ermutigenden Gespräche mit Prof. Dr. Dr. Norbert Mette und P. Prof. Dr. Elmar Salmann OSB sowie die Diskussionen mit vielen, die hier nicht alle genannt werden können. Ihnen habe ich zu danken, nicht zuletzt auch meiner Familie, die mir die Zeit für diese Arbeit gelassen hat.

Witten, im November 2010

Rolf Gärtner

¹ Zerfaß, R.: Seelsorge als Gastfreundschaft. In: Ders.: Menschliche Seelsorge. Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst. Freiburg – Basel – Wien 1985, 11-32, ursprünglich erschienen in: Diakonia 11 (1980), 293-305.

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung: Gemeinde am Ende? Zeit für ein neues pastorales Leitbild	8
1. FRAGESTELLUNG, THEMA UND ZIEL DER UNTERSUCHUNG.....	8
2. GEDANKLICH-METHODISCHES VORGEHEN	11
II. Skizze einer Philosophie der Gastfreundschaft.....	14
1. DERRIDAS ÜBERLEGUNGEN IM KONTEXT DER LEVINAS'SCHEN ETHIK DES ANDEREN.....	15
a) Bedingte und unbedingte Gastfreundschaft.....	15
b) Subjekt der Gastlichkeit	19
c) Aufnahme des absolut Anderen.....	21
d) Über die Zweierbeziehung hinaus: der Dritte	24
e) Die Spur Gottes	25
3. RICOEURS HERMENEUTIK DES SELBST ALS ANDEREN	30
a) Identität und Alterität	30
b) Anerkennung des Anderen	31
c) Kultur der Gastfreundschaft	33
4. FAZIT: PHILOSOPHISCHE KONTUREN DER GASTFREUNDSCHAFT	34
a) Unbedingte Annahme des Anderen.....	35
b) Gabe ohne Gegengabe.....	35
c) Rollentausch von Gastgeber und Gast.....	36
d) Die gesellschaftlich-politische Dimension: Gerechtigkeit.....	36
e) Gott: In der Spur des Abwesenden am Anderen erfahren	37
Exkurs: Gastfreundschaft in der nicht-jüdisch-christlichen Antike.....	39
III. Aspekte einer biblischen Theologie der Gastfreundschaft	42
1. DIE ERFAHRUNG DES FREMDEN UND SEINE BEDEUTUNG FÜR DAS SELBSTVERSTÄNDNIS ISRAELS	42
a) Die eigene Fremdheit	42
b) Sorge um die Fremden	44
c) Abgrenzung gegenüber dem Fremden.....	45
d) Die Fremdheit Gottes	47
2. JAHWE UND SEINE BOTEN ZU GAST	48
a) Abrahams Gastfreundschaft und die Verheißung eines Sohnes.....	48

b) Missbrauchte Gastfreundschaft in Sodom und Gibebe	51
c) Elija bei der Witwe von Sarepta und die Totenerweckung ihres Sohnes	52
3. JAHWE ALS GASTGEBER	55
4. ZWISCHENERGEBNIS: GASTFREUNDSCHAFT IM ALTEN TESTAMENT	56
5. DIE ERFAHRUNG DES FREMDEN IM NEUEN TESTAMENT	57
a) Jesu Identifikation mit den Fremden	58
b) Jesus als Fremder in der Erfahrung seiner Jünger und Zeitgenossen	59
c) Aufhebung des Fremden in der frühen christlichen Gemeinde	60
d) Das in der Gemeinde entstehende Selbstverständnis der eigenen Fremdheit	61
6. GASTFREUNDSCHAFT AUS CHRISTOLOGISCHER SICHT	63
a) Gastgeber der Vielen	64
b) Gastgeber der Jünger	65
c) Zu Gast bei Zöllnern und Pharisäern	68
d) Eingeladen von Jüngern in Emmaus	71
7. GASTFREUNDSCHAFT ALS EKKLESIALER VOLLZUG VON KIRCHE	75
a) Martyria	75
b) Leitourgia	77
c) Diakonia	78
d) Koinonia	80
8. GASTFREUNDSCHAFT ALS ESCHATOLOGISCHE WIRKLICHKEIT	81
9. FAZIT: SKIZZE EINER BIBLISCHEN THEOLOGIE DER GASTFREUNDSCHAFT	82
IV. Erfahrungen der Gastfreundschaft in der Kirchengeschichte	84
1. SORGE UM FREMDE UND MENSCHEN UNTERWEGS	84
2. DIAKONIE FÜR ARME UND KRANKE	89
3. ASYL FÜR MENSCHEN AUF DER FLUCHT	94
4. FAZIT: IN DER TRADITION JESU DURCH DIE NÖTE VON MENSCHEN IMMER NEU HERAUSGEFORDERT	96
V. Die Bedeutung der Gastfreundschaft in der systematischen Theologie	98
1. DIE UNAUSWEICHLICHKEIT DES FREMDEN IN DER THEOLOGIE	98
2. GASTFREUNDSCHAFT ALS PRINZIP DOGMATISCHER THEOLOGIE	99
a) Die Ökumene als Ort theologischer Erkenntnis für die Weltkirche	99
b) Der Dialog mit anderen Religionen – konstitutiv für die Kirche	102

c) Der Entwurf einer interkulturellen Dogmatik	104
3. ANSÄTZE EINER EKKLESIOLOGIE DER GASTFREUNDSCHAFT	107
a) Christologische Vorüberlegungen	107
b) Eucharistische Gastfreundschaft	108
c) Mission als ekklesiale Gastfreundschaft	111
4. GASTFREUNDSCHAFT ZWISCHEN TUGEND UND MENSCHENRECHT: MORALTHEOLOGISCHE ERWÄGUNGEN	113
5. FAZIT: GASTFREUNDSCHAFT ALS PRINZIP DER BEGEGNUNG VON GLAUBE UND WELT	115
VI. Gastfreundschaft als pastorales Leitbild in der Reflexion der Praktischen Theologie	117
1. SKIZZE DER SITUATION KIRCHLICHER GEMEINDEN IN DEUTSCHLAND	117
a) Phänomene eines Erosionsprozesses	117
b) Hinweise auf Ursachen der Gemeindekrise	120
2. ENTGRENZUNG ZUM FREMDEN ALS BEDINGUNG PASTORALEN HANDELNS	123
3. ABGRENZUNG ZUM FREMDEN ALS PARADOX DER ERMÖGLICHUNG UND VERHINDERUNG VON GLAUBENSIDENTITÄT	126
4. KONZEPTION DER GEMEINDE ALS HERBERGE	128
a) Spirituelle Zugänge	128
b) Strukturskizze der Gemeinde als Herberge	131
c) Offene Fragen	134
5. GASTFREUNDSCHAFT IM KONTEXT VERSCHIEDENER ENTWÜRFE VON GEMEINDEPASTORAL	136
a) Das missionarische Pastoralkonzept der deutschen Bischöfe	136
b) Lebensraumorientierte Pastoral	138
c) Das Konzept der ansprechbaren Präsenz	140
d) Pastoral der Kleinen Christlichen Gemeinschaften	142
6. FAZIT: GASTFREUNDSCHAFT ALS LEITBILD EINER ZUKUNFTSFÄHIGEN GEMEINDEPASTORAL	145
VII. Zwischenbilanz: Fazit der Theorie christlicher Gastfreund-schaft und Ausblick auf die Praxis	148
1. THEOLOGISCHE SKIZZE DER GASTFREUNDSCHAFT	148
2. KONSEQUENZEN FÜR UND FRAGEN AN DIE PASTORALE PRAXIS	151

VIII. Heutige Praxiserfahrungen von Gastfreundschaft in verschiedenen deutschen Gemeinden	154
1. EINE STADTTEILGEMEINDE – LEBEN UND TEILEN MIT DEN VOR ORT WOHNENDEN	154
2. EINE FERIENWOHNGEMEINSCHAFT – ZU GAST UND GASTGEBER FÜR ANDERE AUF ZEIT	160
3. EINE WOHNUNGEMEINSCHAFT – ZUSAMMENLEBEN MIT MENSCHEN VERSCHIEDENSTER LEBENSWEGE, KULTUREN UND RELIGIONEN..	164
4. EINE ORDENSKOMMUNITÄT – LEBEN UND BETEN UNTER DEN ÄRMSTEN DER GESELLSCHAFT	169
5. EINE GASTKIRCHE – ANSPRECHBAR FÜR JEDEN, DER KOMMT	174
6. EIN GASTHAUS – FÜR WOHNUNGSLOSE EIN ZUHAUSE	180
7. EIN KIRCHENASYL – BEISTANDSPFLICHT FÜR MENSCHEN, DEREN LEBEN BEDROHT IST.....	185
IX. Zweite Zwischenbilanz: Die Bedeutung christlicher Gast- freundschaft aus der Sicht ihrer Praxis.....	188
1. ZUSAMMENFASSUNG DER ERGEBNISSE AUS DEN PRAXISERFAHRUNGEN	188
2. OFFENE FRAGEN.....	190
X. Gastfreundschaft in Theorie und Praxis: Eine neue Perspektive für die Ekklesiologie und Gemeindepastoral	193
1. REFLEXION DES BISHERIGEN VORGEHENS: GASTFREUNDSCHAFT UND THEOLOGISCHER DENKSTIL.....	193
2. HUMANES ETHOS UND KULTUR DER GASTLICHKEIT	196
3. GASTFREUNDSCHAFT IM KONTEXT DER COMMUNIO-EKKLESIOLOGIE	200
a) Kommunikation nach innen und außen.....	201
b) Diakonia, Martyria und Leitourgia im Verhältnis zueinander	203
c) Partizipationsoffene und kommuniale Kirche	204
d) Vision einer einladenden Kirche unterwegs zum Fremden	206
e) Gastfreundschaft als Praxis kirchlicher Communio in der Welt	207
4. GASTFREUNDSCHAFTLICHE PRAXIS ALS LEITBILD HEUTIGER GEMEINDEPASTORAL.....	210
a) Kirche in einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft	210
b) Gastfreundschaft als ekklesialer Lebensstil	212

c) Gemeindeentwicklung durch extraekklesiales Handeln: Offenheit für das Fremde	214
d) Gemeinde in binnenkirchlicher Sicht: Paritätische Partizipation.....	216
e) Impulse für einen Reformprozess der Kirche in Deutschland.....	218
5. FAZIT: ERTRAG DER THEORIE UND PRAXIS DER GASTFREUNDSCHAFT	220
XI. Resümee und Ausblick.....	222
Literaturverzeichnis	226
Internetquellen.....	236

I. Einleitung: Gemeinde am Ende? Zeit für ein neues pastorales Leitbild

Ausgehend von der Krisensituation der Kirche in Deutschland und ihrer Sozialform „Gemeinde“ soll im Folgenden die Metapher „Gastfreundschaft“ in einem breiten Spektrum von Anthropologie und Ethik, von Biblischer, Historischer, Systematischer und Praktischer Theologie wie auch im Bezug zur kirchlichen Praxis beleuchtet werden. Dabei wird der im Altgriechischen eingeführte Begriff *philoxenia* mit der Bedeutung „Gastfreundschaft“ nicht explizit von dem semantisch umfassenderen Nomen *xenia* im Sinne von Gastlichkeit oder gastlicher Aufnahme unterschieden². So verwenden das Lateinische und die meisten davon abhängigen Sprachen auch nur die Begrifflichkeit von *hospitium* bzw. *hospitalitas*, um eine gastliche oder gastfreundliche Haltung wie deren Ort zu bezeichnen.

In diesem Sinne werden sich nicht nur inhaltlich, sondern auch methodisch Aspekte „gastfreundlich“ begegnen, die in dialogischer Auseinandersetzung zu einem Paradigma oder Leitbild der Gemeindepastoral und damit zum Ansatz einer Krisenbewältigung entwickelt werden.

1. FRAGESTELLUNG, THEMA UND ZIEL DER UNTERSUCHUNG

Seit längerem erleben deutsche Kirchengemeinden einen Prozess der inneren und äußeren Erosion: Vielerorts nimmt die Anzahl von Mitgliedern und Mitarbeitern beständig ab, was eine Milieuverengung der Kirche im Hinblick auf Lebensstile und Formen der Kommunikation begünstigt, die viele Menschen in Distanz zum kirchlichen Leben halten³. Auf katholischer Seite kommen in den meisten Bistümern Neustrukturierungsmaßnahmen hinzu, die Gemeinden zu größeren pastoralen Einheiten zusammenlegen bzw. auflösen. So plädiert Michael N. Ebertz schon seit Jahren dafür, das Modell der territorialen Kirchengemeinde zugunsten ortsübergreifender pastoraler Angebote, die sich an den Lebensräumen der Menschen orientieren, auslaufen zu lassen⁴.

² Im Neuen Testament wird *philoxenia* (Röm 13,12; Hebr 13,2) als Haltung der Gastfreundschaft verstanden, während *xenia* (Apg 28,23; Phlm 22) eher den Raum der Gastlichkeit bezeichnet.

³ Vgl. Ebertz, M. N.: Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum. Freiburg – Basel – Wien ²2003, 111.

⁴ Vgl. ebd., 126-131.

Andere Autoren⁵ äußern Zweifel an diesem Weg, weil Leben und Glaube angesichts heutiger Mobilität auf „Verörtlichung“ angewiesen seien und „Gemeinden den Menschen mit ihren Lebensbedürfnissen Raum geben“⁶ könnten. Nach Norbert Mette bleiben jene „der unverzichtbare Ort einer alltagsbezogenen Glaubens- und Sozialpastoral“⁷, ohne die überörtliche Strukturen der Kirche ihren Boden verlieren.

Wie dem auch sei, heutige Gemeindepastoral wird mehr und mehr von defizitären Verhältnissen, vor allem dem zunehmenden Priestermangel, bestimmt, ohne dass pastoral-theologische Perspektiven der Entwicklung von Gemeinden in Deutschland Orientierung bieten würden. Diesem Manko konnte auch das Pastoralkonzept der deutschen Bischöfe „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein“⁸ kaum abhelfen, weil die Pastoral hier zu sehr auf den binnenkirchlichen Raum zugeschnitten und dieser damit überfordert wird. Ebenso erlaubt das undialogische Missionsverständnis dieses Schreibens kaum, dass die Kirche sich auf Andere oder ihr Fremde wirklich einlässt⁹.

Umso drängender stellt sich somit die Frage, welche Entwürfe heutiger Gemeindepastoral sich sowohl als theologisch begründet wie auch für die Praxis geeignet erweisen. Oder anders formuliert: Woran kann sich die Entwicklung heutiger Gemeinden orientieren, wenn dies die Pragmatik einer kirchlichen „Mangelverwaltung“ nicht allein vorzugeben hat? Lässt sich ein Ende der Gemeinde als territorialer Ortsgemeinde absehen, durch welches Pastoralmodell wird sie abgelöst und welche Vorbereitungen müssten dafür getroffen werden?

Um die Fragestellung nicht auf eine Debatte über kirchliche Strukturen einzuengen, schlagen die eben genannten Autoren¹⁰ eine Pastoral einladender und zugänglicher Glaubensorte¹¹ oder Stützpunkte des Lebens¹² vor und verweisen auf Jan Hendriks' Studie „Gemeinde als Herberge“¹³, die in pastoralpraktischer Absicht das Modell einer gastfreundlichen Gemeinde vorstellt. Dabei beruft er sich auf den im Vorwort erwähnten

⁵ Vgl. Haslinger, H.: Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen. Düsseldorf 2005, 197-199; Mette, N.: Die Situation der Gemeinden in Deutschland. In: Fürstenberg, G. v./Nagler, N./Vellguth, K.: Zukunftsfähige Gemeinde. Ein Werkbuch mit Impulsen aus den jungen Kirchen. München 2003, 9-12; Werbick, J.: Warum die Kirche vor Ort bleiben muss. Donauwörth 2002, 63-82.

⁶ Haslinger, H.: Lebensort für alle (2005), 109.

⁷ Mette, N.: Die Situation der Gemeinden (2003), 11.

⁸ Die deutschen Bischöfe: „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein. Bonn 2000.

⁹ Vgl. 136-138.

¹⁰ Vgl. Haslinger, H.: Lebensort für alle (2005), 213-216; Mette, N.: Lernen im ökumenischen Horizont – Kirchengemeinden als Stätten der Begegnung. In: Ders.: Praktisch-theologische Erkundungen 2. Berlin 2007, 73-75; Werbick, J.: Warum die Kirche vor Ort bleiben muss (2002), 71-76.

¹¹ Vgl. Werbick, J., a.a.O., 71.

¹² Vgl. Haslinger, H., a.a.O., 213.

¹³ Vgl. Hendriks, J.: Gemeinde als Herberge. Kirche im 21. Jahrhundert – eine konkrete Utopie. Gütersloh 2001.

Artikel von Rolf Zerfaß „Seelsorge als Gastfreundschaft“¹⁴, wo über die Praxis hinaus die anthropologischen und biblisch-theologischen Grundlagen einer gastfreundlichen Pastoral angedeutet werden. Auf beide, Hendriks und Zerfaß, wurde zwar immer wieder Bezug genommen, eine fortführende Ausarbeitung einer Pastoral der Gastfreundschaft aber lässt im deutschsprachigen Raum noch auf sich warten, obwohl Begriff und Anliegen der Gastlichkeit in der Theologie und kirchlichen Praxis zunehmend häufiger anzutreffen sind¹⁵.

Diese Untersuchung legt nun, um ihren Rahmen nicht zu sprengen, den Schwerpunkt auf die katholische Theologie und Kirche des deutschsprachigen Raumes, wobei diese methodische Begrenzung jeweils da überschritten werden muss, wo wesentliche Aspekte des Themas „Gastfreundschaft“ aus anderen Konfessionen und Sprachregionen stammen. So kann hier keine vollständig ausgearbeitete Theologie oder Pastoral der Gastfreundschaft, sondern allenfalls ein Leitbild für heutige Gemeindepastoral vorgestellt werden, das theologisch reflektiert und auf seine Anwendbarkeit in der konkreten Praxis überprüft wird. Insofern soll gezeigt werden, inwieweit Begriff und Bedeutung der Gastfreundschaft der Entwicklung der hiesigen Gemeindepraxis Orientierung bieten können und wo deren Grenzen liegen. Dabei wird ein Verständnis von Gemeinde zugrunde gelegt, das sowohl herkömmliche Pfarreien als auch darüber hinausgehende, andere und neue Formen christlicher *Communio* umfasst. Weil diese ohne die Begegnung mit dem Fremden, wie die Erfahrungen der letzten Jahre zeigen, zunehmend zu kirchlicher Selbstbezogenheit und Abschottung zu führen droht¹⁶, wird eine Pastoral der Gastfreundschaft darauf zielen, gerade fremde Gäste zu erreichen und auf diese Weise der Identität und dem Auftrag der Kirche näher zu kommen. Welche innerkirchlichen, strukturellen Konsequenzen ein solches Vorhaben hat, wird die Studie darlegen.

Um sich dem Thema christlicher Gastlichkeit anzunähern, wird man deren Praxis wahrnehmen und reflektieren müssen, um sie im gegenseitigen Dialog mit der Theologie weiterzuentwickeln, die darauf ebenfalls angewiesen ist und darüber hinaus auf das Gespräch mit der Anthropologie bzw. Ethik, weil sich das Phänomen der Gastfreundschaft als kulturell viel ursprünglicher zeigt, als dass es allein aus der christlichen Tradition erklärt werden könnte. Damit ist der Gang der Untersuchung im Hinblick auf eine Pastoral der Gastfreundschaft, die als Leitperspektive offen für unterschiedliche Praxis-situationen und deren jeweilige Gestaltungen bleibt, vorgezeichnet.

¹⁴ Vgl. Zerfaß, R.: Seelsorge als Gastfreundschaft (1985), 11-32.

¹⁵ Vgl. 99-115 und 128-145.

¹⁶ Vgl. Mette, N.: Lernen im ökumenischen Horizont (2007), 71-73.

2. GEDANKLICH-METHODISCHES VORGEHEN

Zur Vorbereitung der theologischen Reflexion im ersten Teil der Untersuchung werden die anthropologisch-ethischen Aspekte des Begriffs der Gastfreundschaft herausgearbeitet, wie sie unvergleichbar ausführlich von den französischen Philosophen Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida und Paul Ricoeur vorgestellt worden sind. Weil nach ihnen menschliche Identität erst durch den Anderen konstituiert wird, ist sie unbedingt auf Gastfreundschaft angewiesen, so dass Derrida diese als Ethik selbst bzw. als „Prinzip der Ethik“¹⁷ und damit als *conditio humana* versteht. Ähnlich sieht Ricoeur die Gastfreundschaft als Voraussetzung des Verstehens des Selbst und des Anderen sowie seiner Anerkennung¹⁸. Dieses hermeneutische und ethische Verständnis der Gastfreundschaft, das jeweils bei Ricoeur in der christlichen und bei Lévinas und Derrida in der jüdischen Tradition wurzelt, erweist sich als sehr geeignet für einen Dialog mit ihrer biblischen und systematisch-theologischen Bedeutung.

So drückt das Alte Testament auf dem Hintergrund von Israels Grunderfahrungen der eigenen Fremdheit das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk mit den Bildern von Gastgeber und Gast als Gastfreundschaft aus. Ebenso werden Gottes Boten von einzelnen Menschen als Gäste aufgenommen, ohne dass dadurch die Fremdheit Jahwes aufgehoben würde. Somit sind, um dem alttestamentlichen Verständnis von Gastlichkeit auf die Spur zu kommen, zentrale Textstellen wie Gen 18,1-16; Lev 19,34 und 1 Kön 17,8-24 in historisch-kritischer Exegese zu erschließen. In gleicher Weise wird im Neuen Testament die Bedeutung der Gastmähler für Jesu Verkündigung und Heilshandeln sowie seine Rolle als Gast und Gastgeber untersucht. Da sich für diese Thematik besonders das Lukasevangelium anbietet, wird es in der Auswahl der Stellen besonders berücksichtigt. Das gilt auch für die neutestamentliche Briefliteratur, die die Gastfreundschaft (*philoxenia*) von den frühen Gemeinden mehrfach einfordern¹⁹, während diese später aus Furcht, als Gastgeber missbraucht zu werden, Abgrenzungen gegenüber Fremden vornehmen sollen²⁰. Damit ist bereits die Frage gestellt, welche Bedeutung die Gastfreundschaft in der Geschichte der Kirche erhält.

Hier kann nur exemplarisch im Rückgriff auf die relevanten Quellen aufgezeigt werden, dass sich kirchliche Hospitalität von den Anfängen bis heute in unterschiedlichen Formen

¹⁷ Derrida, J.: Das Wort zum Empfang. In: Ders.: Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas. München – Wien 1999, 72.

¹⁸ Vgl. 30-33.

¹⁹ Vgl. Röm 12,13; 1 Tim 3,2 und 5,10; Tit 1,8; Hebr 13,2 und 1 Petr 4,9.

²⁰ Vgl. 2 Joh 10; Did 11,1-6 und 12,1-5.

zeigt, etwa in der Sorge um diejenigen am Rand der Gesellschaft wie Arme und Kranke oder Flüchtlinge, aber auch um Menschen, die wie Pilger unterwegs sind. So ungastlich und inhuman sich die Kirche auch in einzelnen Phasen ihrer Geschichte gezeigt hat, so wenig ist ihre menschen- und gastfreundliche Diakonie zu leugnen, die sie z.B. in der Spätantike gegenüber dem römischen Staat auszeichnete.

Nach der Darstellung der historischen Erfahrungen zeigt die Reflexion heutiger Systematischer Theologie, dass eine interkulturelle Dogmatik und ihre Methodenlehre²¹ im Anschluss an Derrida und Ricoeur eine gastfreundliche Begegnung von Glaube und Kultur für theologische Erkenntnisfortschritte voraussetzt. So versteht der Glaube in seiner Inkulturation die verschiedenen Kulturen, auf die er trifft, als *loci theologici* oder Erkenntnisquellen, auf die er dialogisch angewiesen ist. Insofern wird Gastfreundschaft für die Theologie wie für die Kirche zum Paradigma der Begegnung von Glaube und Welt.

Anders akzentuiert, sieht die Praktische Theologie die Gastlichkeit quasi interdisziplinär in der Spannung zwischen biblisch orientierter Theologie und Identitätskonzepten humanwissenschaftlicher Herkunft, zwischen Entgrenzung und Abgrenzung zum Fremden. Innerhalb der verschiedenen Entwürfe von Gemeindepastoral, die in der Darstellung exemplarisch auf fünf begrenzt werden²², gelangt die Gastfreundschaft zu unterschiedlichen Bewertungen. Wo sie aber wie im Konzept der Gemeinde als Herberge²³ oder der ansprechbaren Präsenz²⁴ zu einem pastoralen Leitbild entwickelt wird, greift sie auf ihre spirituellen Wurzeln zurück und versteht sich vor allem als Lebensstil einer Gemeinde und nicht als ekklesiale Methode oder Strategie, die man für bestimmte Ziele funktionalisieren kann.

Nachdem die Erkenntnisse des Theorieteils im Hinblick auf die theologischen Implikationen und Strukturen christlicher Gastfreundschaft gebündelt wie auch die noch offenen Fragen formuliert sind, werden in einem zweiten Teil der Untersuchung Praxiserfahrungen der Gastfreundschaft in sieben Beispielen exemplarisch dargestellt. Diese reichen über den Rahmen katholischer Kirchengemeinden hinaus, um eine möglichst breite Vielfalt und ein entsprechendes Innovationspotential christlicher Gastlichkeit wahrzunehmen. Auch hier werden wiederum die Ergebnisse hinsichtlich der vorgefundenen Formen und

²¹ Vgl. Eckholt, M.: Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre. Freiburg – Basel – Wien 2002.

²² Vgl. 131-144.

²³ Vgl. 131-134.

²⁴ Vgl. 140-142.

Strukturen der Gastfreundschaft verglichen sowie ausgewertet und in den offen gebliebenen Fragen problematisiert.

So bringt der dritte Teil der Studie Theologie und Gemeindepraxis in einen Dialog über ihre Erkenntnisse und Fragen zur Gastfreundschaft. Dafür bietet sich als Reflexionsebene die *Communio-Ekklesiologie* an, um das Verhältnis von intra- und extraekklesialem Handeln, der kirchlichen Grundvollzüge untereinander, von ekklesialer Vision und Realität sowie von Nähe und Abgrenzung zur Welt für die Theorie wie für die Praxis näher zu bestimmen, auch wenn das auf weitere Problemstellungen hinweist. Bestehende Defizite werden als Aufgaben eines fortzusetzenden Dialogs benannt, durch den sich beide, Theorie und Praxis, im Hinblick auf das pastorale Leitbild der Gastfreundschaft als Orientierung für heutige Gemeindepraxis weiterentwickeln können. Indem sie dies entfalten, werden auch Konsequenzen für einen Reformprozess der Kirche in Deutschland deutlich, die am Ende der Untersuchung zu einem pastoralen Ausblick führen.

Nachdem das Anliegen und der Gang der folgenden Überlegungen erläutert worden sind, kann nun die Skizzierung einer Philosophie der Gastfreundschaft beginnen, von der die Theologie und kirchliche Praxis im Dialog lernen können.

II. Skizze einer Philosophie der Gastfreundschaft

Wenn das Phänomen der Gastfreundschaft nicht nur in der Geschichte des Christentums wie z.B. im Kontext der Xenodochien²⁵ zur Zeit der Spätantike oder der Hospize²⁶ des Mittelalters, sondern auch außerhalb des Christentums wie etwa zur Zeit der klassisch-griechischen Antike bei Symposien oder der Beherbergung von Reisenden²⁷ von großer kultureller Bedeutung war, stellt sich die Frage, wie diese Praxis der Gastfreundschaft von der Philosophie reflektiert wurde bzw. wird oder ob sie unabhängig davon eine eigene Theorie der Gastfreundschaft entwickelt hat.

Angesichts ihrer kulturellen Verbreitung erstaunt es, dass die Gastfreundschaft nur selten Gegenstand philosophischer Überlegungen war, jedenfalls in den westlichen Denktraditionen, die uns zugänglich sind²⁸. Auch wenn sie von der stoischen Ethik als erstrebenswert gepriesen wird, während Aristoteles Gastfreundschaft nur negativ als unvollkommene Freundschaft zwischen Menschen, die einen Nutzen davon erwarten und wenig Umgang miteinander haben, definiert²⁹, muss man feststellen, dass es im griechisch-römischen Denken die Frage nach dem Fremden eigentlich nicht gab, da er entweder als Teil der eigenen Gesellschaft vereinnahmt³⁰ oder außerhalb davon als Feind angesehen wurde.

Erst mit der Aufklärung stellt sich die Frage nach einem Weltbürgertum und seinen Rechten, die Kant auf dem Hintergrund des „*inhospitale[n]* Betragen[s] der gesitteten, vornehmlich handeltreibenden Staaten unseres Weltteils“³¹, d.h. der barbarischen Eroberung ganzer Kontinente durch Europäer fordert. Über Kants rechtliche Begrifflichkeit der „Hospitalität“³² hinausgehend entwickelten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert die jüdisch-französischen Philosophen Emmanuel Lévinas und Jacques Derrida anhand der Frage nach der Fremdheit des Ichs und des Anderen eine eigene Ethik der Gastfreund-

²⁵ Diese fungierten zunächst als christliche Pilgerherbergen, schließlich als Kranken- und Armenhäuser mit sozial-karitativer Zielsetzung. Vgl. Hiltbrunner, O.: Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum. Darmstadt 2005, 182-205.

²⁶ Ebenfalls karitative Einrichtungen zur Minderung anwachsender Armut und Krankheit in den Städten zur Zeit des 13. und 14. Jahrhunderts.

²⁷ Vgl. ebd., 34-60 und 125-156.

²⁸ Vergebens wird man etwa im „Historischen Wörterbuch der Philosophie“ (Bd.3. Hg.: Ritter, J. Darmstadt 1974) nach entsprechenden Einträgen suchen.

²⁹ Vgl. Aristoteles: Die Nikomachische Ethik. Aus dem Griechischen und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von Olof Gigon. München 2006, 285.

³⁰ Man denke etwa an den Status der Metöken in Athen oder Bewohner des römischen Reichs mit eingeschränkten Bürgerrechten.

³¹ Kant, I.: Zum Ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. In: Werkausgabe Bd. XI. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. hg. von W. Weischedel. Frankfurt 1977, 214.

³² Ebd., 213.

schaft. Deren Konturen sollen hier herausgearbeitet werden, um die (Pastoral-)Theologie mit diesen anthropologisch-ethischen Grundlegungen in einen Dialog zu bringen.

1. DERRIDAS ÜBERLEGUNGEN IM KONTEXT DER LEVINAS'SCHEN ETHIK DES ANDEREN

a) Bedingte und unbedingte Gastfreundschaft

In seinem „Dritten Definitivartikel zum ewigen Frieden“ definiert Kant Hospitalität als „das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines anderen wegen, von diesem nicht feindselig behandelt zu werden“³³. Damit führt er den antiken Gedanken des Kosmopolitismus³⁴ bzw. Weltbürgertums weiter, indem er als erster dem Fremden ein Recht auf Gastfreundschaft zuerkennt, das über eine Ethik des Humanen hinaus juristisch-politische Pflichten einfordert. Dass Kant den Fremden als Subjekt, d.h. vor allem als Rechtssubjekt versteht, erweist ihn noch im 20. und 21. Jahrhundert angesichts der vielen misslungenen Migrationen und Asyle als wegweisenden Denker:

„So ist die Idee eines Weltbürgertums keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts, sondern eine notwendige Ergänzung des ungeschriebenen Kodex, sowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt, und so zum ewigen Frieden, zu dem man sich in der kontinuierlichen Annäherung zu befinden nur unter dieser Bedingung schmeicheln darf.“³⁵

Gastfreundschaft gehört demnach zu den Menschenrechten, die zwar einen über das Politische hinausgehenden, quasi eschatologischen Frieden anstreben, aber immer an staatliches Recht rückgebunden sind. Nach Kant unterliegt das Gastrecht der Souveränität eines Staates, der jenes in entsprechenden Verträgen festlegen müsse. Deshalb hat ein Fremder auch nur Anspruch auf ein „Besuchsrecht“³⁶, also kein Bleiberecht, das zwischen souveränen Staaten oder, wenn es sie gäbe, von einer „weltbürgerlichen Verfassung“³⁷ geregelt werden müsste. Auch wenn Kant den „gemeinschaftlichen Besitz [...] der Oberfläche der Erde“³⁸ als Naturrecht des Menschen ansieht, muss nicht alles, so

³³ Ebd.

³⁴ Besonders wird dies von der Stoa dadurch begründet, dass jeder Mensch über seine Polis hinaus an der allgemeinen Weltvernunft teilhat. Vgl. Dicke, K.: Der Fremde als Weltbürger. Zur Tradition und Relevanz des Kosmopolitismus. In: Dummer, J./Vielberg, M.: Der Fremde – Freund oder Feind? Überlegungen zu dem Bild des Fremden als Leitbild. Stuttgart 2004, 47.

³⁵ Ebd., 216f.

³⁶ Ebd., 214.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd.

interpretiert Derrida, „was sich über dem Boden *erhebt, aufbaut* oder *aufrichtet*: Wohnen, Kultur Institution, Staat usw. [...] bedingungslos jedem, der kommt, zugänglich sein.“³⁹

So zeigt sich Kants Begriff der Gastfreundschaft auf den zweiten Blick als eingeschränkt und an Bedingungen geknüpft, u.a. weil er damit die genozidale Kolonisation der Europäer in der Rolle von fremden Gästen als widerrechtlich kritisieren, sich aber keineswegs vorstellen konnte, dass ein Fremder nach einer Abweisung keinen Anspruch auf eine Bleibe anderswo habe und diese nicht erhalte. Trotz seiner Weitsicht hat Kants Begriff der Hospitalität nicht verhindern können, dass später Millionen Fremde, Flüchtlinge und Staatenlose de facto rechtlos geblieben sind und bis heute keine Instanz haben, die den ihnen zugesagten Rechten Geltung verschafft. So zieht die jüdische Philosophin Hannah Arendt im Rückblick auf die NS-Zeit und den Zweiten Weltkrieg folgendes Fazit:

„Schließlich hatte man, wenn man von unveräußerlichen und unabdingbaren Menschenrechten sprach, gemeint, diese seien unabhängig von allen Regierungen und müssten von allen Regierungen in jedem Menschen respektiert werden. Nun stellte sich plötzlich heraus, daß in dem Augenblick, in dem Menschen sich nicht mehr des Schutzes einer Regierung erfreuen, keine Staatsbürgerrechte mehr genießen und daher auf das Minimum an Recht verwiesen sind, das ihnen angeblich eingeboren ist, es niemanden gab, der ihnen dies Recht garantieren konnte und keine staatliche oder zwischenstaatliche Autorität bereit war, es zu schützen.“⁴⁰

Über Kant hinausgehend fordert Arendt deshalb ein unverzichtbares Recht des Menschen, überhaupt Rechte zu haben, d.h. auch einen von jeder politischen Ordnung unabhängigen Anspruch auf gastliche Aufnahme. Diesen leitet sie aus seiner Weltbedürftigkeit ab, die bedeutet, dass jeder als Fremder in die Welt geboren wird⁴¹ und unbedingt auf andere und ihre Gastlichkeit angewiesen ist⁴². Nach Arendt sind die Staatenlosen und displaced persons immer recht- und weltlos im Geflecht der Nationalstaaten, die zur Fremdenfeindlichkeit neigten und die Exklusion der anderen betrieben⁴³. Für das Dilemma zwischen ethischer Forderung und politisch-rechtlicher Durchsetzung weiß auch Arendt keine Lösung, immerhin benennt sie damit eine Aporie für die Rede über Gastfreundschaft.

Im Hinblick auf die vorliegende Untersuchung bleibt festzuhalten, dass der Begriff „Gastfreundschaft“ nicht aus philanthropischen Motiven oder als eine Art Dekoration von privatem Lebensluxus in den philosophischen Diskurs hineingekommen ist, sondern aus

³⁹ Derrida, J.: Weltbürger aller Länder, noch eine Anstrengung. Berlin 2003, 19.

⁴⁰ Arendt, H.: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. München - Zürich 1986, 455.

⁴¹ Vgl. Arendt, H.: Vita activa oder Vom tätigen Leben. München - Zürich ⁵1987, 15.

⁴² Dass der Mensch hier existenziell als fremd verstanden wird, zeigt Arendts jüdischen Denkhorizont.

⁴³ Vgl. Liebsch, B.: Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur. Weilerswist 2005, 90ff.

der Reflexion politischer Katastrophen der Ungastlichkeit wie der Konquista oder des Holocaust.

So stellt Derrida in seiner Schrift „Von der Gastfreundschaft“⁴⁴ am Ende des 20. Jahrhunderts Kants Begriff der an rechtliche Bedingungen geknüpften Gastlichkeit grundsätzlich in Frage, weil er dem Gast selbst nicht gerecht werde. Indem man den Gast nach seinem Namen fragt und ihn als Rechtssubjekt behandelt, gelingt es gerade nicht, den Anderen⁴⁵ als ganz Anderen aufzunehmen.

„Besteht die Gastfreundschaft darin, den Ankömmling zu befragen? [...] Ist es gerechter und liebevoller, zu fragen oder nicht zu fragen? Beim Namen zu rufen oder ohne Namen zu rufen? Einen bereits gegebenen Namen zu geben oder zu erfahren? Gewährt man die Gastfreundschaft [...] einem anhand seines Namens identifizierbaren Subjekt? Einem Rechtssubjekt? Oder wird die Gastfreundschaft einem Anderen *gewährt*, ihm *geschenkt*, bevor er sich identifiziert, ja noch ehe er ein Subjekt, ein Rechtssubjekt und ein bei seinem Familiennamen zu rufendes Subjekt usw. ist (als ein solches gesetzt oder vorausgesetzt wird)?“⁴⁶

Derridas Antwort ist eindeutig und unmissverständlich: Man kann dem Anderen nur gerecht werden, wenn er bedingungslos angenommen wird. Schon die Sprache der ihn Befragenden ist dem Fremden fremd, zeigt sich als „Gewalttat“⁴⁷, weil sie sich seiner bemächtigt und ihn nicht als Fremden akzeptiert. Dass er etwa nach seinem Namen und sozialen Status gefragt wird, widerspricht dem Wesen der Gastfreundschaft, die im Unterschied zu einem Rechtsverhältnis oder reziproken Tausch *frei* gewährt wird⁴⁸, ohne an bestimmte Bedingungen gebunden zu sein. Für Derrida ist Gastfreundschaft ohne den Begriff der absoluten und unbedingten Gastfreundschaft als „eine Gabe ohne Gegengabe und Rückvergütung“⁴⁹ nicht zu denken. Deshalb wird die Kant'sche Konzeption der bedingten Gastfreundschaft verworfen, da sie nur auf Recht und Pflicht gründet und sich so selbst zerstört. Dagegen ist die reine, unbedingte Gastfreundschaft

„ein Gesetz ohne Imperativ, ohne Befehl und ohne Pflicht. Kurzum: ein Gesetz ohne Gesetz. Ein Appell, der herbeiruft (*mande*), ohne zu befehlen (*commander*). Denn wenn ich Gastfreundschaft aus Pflicht übe [und nicht nur der Pflicht *gemäß*], ist diese Gastfreundschaft-aus-Pflichterfüllung keine absolute Gastfreundschaft mehr, wird sie nicht mehr jenseits von Pflicht und Ökonomie freundlich, freiwillig und unentgeltlich gewährt, wird sie nicht mehr dem Anderen geschenkt, ist sie

⁴⁴ Derrida, J.: Von der Gastfreundschaft. Hg. von P. Engelmann. Wien 2001.

⁴⁵ Die Schreibweise von Derrida und Levinas wird hier zur Verdeutlichung *ihres* Begriffs des Anderen übernommen.

⁴⁶ Ebd., 28f.

⁴⁷ Ebd., 21.

⁴⁸ Vgl. auch Bahr, H.-D.: Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik. Leipzig 1994, 237f.

⁴⁹ Bischof, S.: Gerechtigkeit – Verantwortung – Gastfreundschaft. Ethik-Ansätze nach Jacques Derrida. Freiburg – Wien 2004, 445.

keine Gastfreundschaft mehr, die für die Singularität des Ankömmlings, des unerwarteten Besuchers erfunden wurde.“⁵⁰

Da diese *eine* ursprüngliche, ethische Gastfreundschaft jenseits von Recht und Gesetzen in der Gefahr steht, idealisiert oder utopisch zu werden, braucht sie *die* Gesetze der bedingten Gastfreundschaft, wie auch umgekehrt die Gesetze⁵¹ die Vorstellung einer grenzenlosen, unbedingten Gastfreundschaft erfordern. Sie bedingen einander und schließen sich ebenso gegenseitig aus, nach Derrida eine Antinomie, die nicht symmetrisch ist, da *das Gesetz über den Gesetzen steht*⁵². Die Verwirklichung von Gastfreundschaft steht immer in der Spannung zwischen zwei Polen, dem ethischen Anspruch und den konkreten Bedingungen und Möglichkeiten der Aufnehmenden. In dieser Unvereinbarkeit von zwei gleichermaßen geltenden Gesetzen bewegt sich der Begriff „Gastfreundschaft“ und führt zu Aporien wie der zwischen Ethik und Politik, die letztlich nicht ineinander überführt werden können.

Im Wissen darum ist Derrida davon überzeugt, dass eine reine, unbedingte Gastfreundschaft ad absurdum führen müsste, da die „unbegrenzte Ankunft des Anderen“⁵³ reale Gastlichkeit de facto verhindern und unmöglich machen würde. Deswegen komme ein Staat heute gar nicht daran vorbei, in Gesetzen Bedingungen etwa für die Einwanderung von Migranten zu stellen⁵⁴. Einerseits seien die Risiken einer unbegrenzten Gastfreundschaft zu kalkulieren, andererseits „aber nicht die Türen [zu] verschließen vor dem Unkalkulierbaren, das heißt vor der Zukunft und dem Fremden, ja dem doppelten Gesetz der Gastfreundschaft“⁵⁵. Ziel sollte nach Derrida je nach Situation die Optimierung der politischen und rechtlichen Bedingungen von Gastfreundschaft sein.

Resümierend bleibt festzuhalten, dass Derrida erstens einen ursprünglichen, radikalen Begriff von Gastfreundschaft entwickelt, die er nicht als ein Problem der Ethik, sondern als Ethik selbst oder als „das Ganze und das Prinzip der Ethik“⁵⁶ versteht. Darauf wird im Weiteren noch einzugehen sein. Zweitens sucht er die Theorie zu konfrontieren mit der politischen Praxis⁵⁷, indem er die bestehenden Aporien der Gastfreundschaft aufzeigt und dekonstruktivistisch auf eine herkömmlich-systematische Begrifflichkeit⁵⁸ verzichtet.

⁵⁰ Derrida, J.: Von der Gastfreundschaft (2001), 64.

⁵¹ Das sind die „Bedingungen, Normen, Rechte und Pflichten“ (Ebd., 59f.) für Gastgeber und Gäste.

⁵² Vgl. ebd., 61.

⁵³ Derrida, J.: Maschinen Papier. Das Schreibmaschinenband und andere Antworten. Wien 2006, 251.

⁵⁴ Vgl. ebd.

⁵⁵ Ebd., 252.

⁵⁶ Derrida, J.: Das Wort zum Empfang. In: Ders.: Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas. München – Wien 1999, 72. Ethik im allgemeinen Sinn thematisiert hier die Verbindlichkeit in menschlichen Beziehungen.

⁵⁷ Derrida engt Gastfreundschaft von vornherein nicht auf den privaten Raum ein.

⁵⁸ Philosophisch „klassische“ Begriffe wie Sein, Subjekt, Erkenntnis werden von Derrida *dekonstruiert*,

b) Subjekt der Gastlichkeit

In seiner Schrift „Das Wort zum Empfang“⁵⁹ verweist Derrida auf die Quelle seines Denkens über Gastfreundschaft, auf Lévinas’ erstes Hauptwerk „Totalität und Unendlichkeit“⁶⁰. Hier wird, so Derrida, „eine unermessliche Abhandlung über *die Gastlichkeit*“⁶¹ vorgestellt, auch wenn der Begriff selbst nur selten vorkommt. Lévinas’ Verständnis von Ethik, der Beziehung zwischen dem Ich und dem Anderen als Empfang des Anderen, sei voll und ganz mit dem Begriff „Gastlichkeit“ gleichzusetzen.

Hintergrund dieses Ethikbegriffes dürften die Erfahrungen beider jüdischer Philosophen mit dem Judenhass und der Menschenverachtung des NS-Regimes⁶² gewesen sein. Ihnen stellte sich die Frage, inwiefern nach dem Holocaust überhaupt noch eine Ethik zu denken und wie sie zu begründen sei. Das kann nach Derrida, so versteht er das philosophische Werk seines Lehrers und Freundes Lévinas, nur eine Ethik der Gastfreundschaft leisten, deren Begrifflichkeit von letzterem stammt und zunächst zu erläutern ist.

Dieser verwendet einen Subjektbegriff, der sich deutlich von der traditionellen, sokratisch geprägten Philosophie abgrenzt. Besonders der Subjektphilosophie seit Descartes wirft Lévinas vor, dass sie alles, was außerhalb des menschlichen Selbst ist, auf eben dieses zurückführt. Das Andere wird auf einen Begriff gebracht, der aus dem Selbst stammt, so dass dieses nie aus sich herauskommt und das Andere wirklich erreicht. Da die bisherige Philosophie nach Lévinas primär Ontologie ist, sieht sie ihre Aufgabe darin,

„das Individuum [...] nicht in seiner Individualität, sondern in seiner Allgemeinheit – von der allein es Wissenschaft gibt – zu ergreifen. Hier vollzieht sich die Beziehung zum Anderen nur durch einen dritten Terminus hindurch, den ich in mir finde. Das Ideal der sokratischen Wahrheit beruht also auf der essentiellen Genügsamkeit des Selben, auf seiner Identität als Selbst, auf seinem Egoismus. Die Philosophie ist eine Egologie.“⁶³

Indem anderes quasi *neutral* und *objektiv* erfasst wird, tut man ihm bereits Gewalt⁶⁴ an und erreicht das Ziel der Erkenntnis gerade nicht, sich der Andersheit des Anderen

d.h. ihre bisherigen Bedeutungen innerhalb des griechisch-okzidentalen Denkens werden größtenteils verabschiedet und neu entworfen. Dies wird der weitere Gang der Untersuchung genauer zeigen.

⁵⁹ Vgl. Anm. 55.

⁶⁰ Lévinas, E.: *Totalität und Unendlichkeit*. Versuch über die Exteriorität. Freiburg – München 1987.

⁶¹ Derrida, J.: *Das Wort zum Empfang* (1999), 40.

⁶² Lévinas’ gesamte Familie wurde von den Nazis umgebracht, während Derrida unter dem Vichy-Regime seine Schule verlassen musste.

⁶³ Lévinas, E.: *Totalität und Unendlichkeit* (1987), 52f. In einer frühen Phase seines Denkens sieht Lévinas im Anschluss an Heidegger das Subjekt als Seiendes in sich selbst gefangen, wovon es befreit werden muss. Dies geschieht durch die Fremdheit des Todes als absolut „unergreifbarer“ Zukunft und bereits im Von-Angesicht-zu-Angesicht mit dem Anderen, das über die Gegenwart hinaus auf die Zukunft weist. Vgl. Lévinas, E.: *Die Zeit und der Andere*. Hamburg 2003, 30 – 51.

⁶⁴ In diesem Denken liegt nach Lévinas die Gewalttätigkeit des Menschen bis hin zum totalitären Staat und seiner Vernichtung des Anderen begründet.

anzunähern. Man bleibt in diesem Denken auf sich zurückgeworfen, unfähig zu einer realen Begegnung mit dem Anderen, so dass sich die Frage aufdrängt, wie denn das Subjekt anderes rezipieren kann. Lévinas versteht diese Frage nicht mehr ontologisch auf eine Dingerkenntnis bezogen, sondern ethisch: Wie wird *der* Andere durch das Selbst aufgenommen?

„Die Fremdheit des Anderen, der Umstand, daß er nicht auf mich, meine Gedanken und Begriffe zurückgeführt werden kann, vollzieht sich nur als Infragestellung meiner Spontaneität, als Ethik. Die Metaphysik, die Transzendenz, der Empfang des Anderen durch das Selbe, des anderen Menschen durch mich, ereignet sich konkret als Infragestellung des Selben durch den Anderen, das heißt, als Ethik.“⁶⁵

Damit wird Subjektivität durch den Empfang des Anderen als Gastlichkeit bestimmt⁶⁶, was bedeutet, dass der Andere, sein Antlitz, von außen in das Selbst kommt und dessen Vorstellungen überschreitet. Dem korreliert auf Seiten des Ichs das Begehren, über sich selbst hinaus zu denken. So gelangt mit dem Anderen Transzendenz bzw. die Idee des Unendlichen in das Selbst, weshalb es nicht nur in Beziehung zum Anderen steht, sondern gleichzeitig radikal von ihm getrennt ist⁶⁷. In diesem Sinne gibt es für Lévinas einen Vorrang der Metaphysik, die er als Ethik versteht und die nach Derrida nichts anderes als Gastfreundschaft ist⁶⁸, vor der Ontologie. Daraus ergibt sich, dass nicht das Subjekt den Anderen befragt und ihn zum Objekt macht, umgekehrt stellt der Andere bzw. der Fremde Fragen⁶⁹, er stellt das Subjekt selbst in Frage.

Auf diesem Hintergrund wird deutlich, wie Derrida Gastfreundschaft in der Beziehung von Gastgeber und Gast versteht: Der Gastgeber braucht den Gast, erwartet und ersehnt ihn, weil nur der Gast ihm „einen Zugang zu seinem eigenen Ort, zu seinem eigenen Zuhause und damit zu sich selbst“⁷⁰ vermitteln kann. Der Gastgeber wird erst dadurch Subjekt, dass ein Gast von außen bei ihm eintritt und seinen Platz einnimmt.

„Der Fremde, hier der erwartete Gast, ist nicht jemand, zu dem man sagt ‚komm‘, sondern auch ‚tritt ein‘, [...] ‚komm in mich‘, nicht nur zu mir, sondern in mich: besetze mich, nimm Platz in mir, was gleichzeitig auch bedeutet, nimm meinen Platz ein, begnüge dich nicht damit, mir entgegen oder ‚zu mir‘ zu kommen.“⁷¹

Der Gastgeber ist nach Derrida auf den Gast angewiesen, weil dieser ihn erst zu seiner Selbstheit bzw. Subjektivität befreit. Insofern wird der Gast zum „Gastgeber des Gast-

⁶⁵ Lévinas, E.: Totalität und Unendlichkeit (1987), 51.

⁶⁶ Vgl. ebd. 28.

⁶⁷ Vgl. Derrida, J.: Das Wort zum Empfang (1999), 68.

⁶⁸ Vgl. Derrida, J.: Weltbürger aller Länder (2003), 15.

⁶⁹ Derrida weist hier auf die Rolle des Fremden in Platons Dialogen hin. Vgl. Derrida, J.: Von der Gastfreundschaft (2001), 14.

⁷⁰ Bischof, S.: Gerechtigkeit – Verantwortung – Gastfreundschaft (2004), 441.

⁷¹ Derrida, J.: Von der Gastfreundschaft (2001), 89.

gebers⁷² und der Gastgeber zum Gast des Gastes, so dass beide ihre Rollen tauschen. Der Gastgeber wird zum Nehmenden und Empfangenden, der Gast zum Gebenden und Einladenden, was auch als *Substitution* oder *Stellvertretung* bezeichnet werden kann. In seinem zweiten Hauptwerk „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“ versteht Lévinas Subjektivität als Stellvertretung, als „die Möglichkeit, sich an die Stelle des Anderen zu setzen“⁷³ oder als „Sensibilität“⁷⁴ für den Anderen. In äußerster Passivität wird das Ich Gastgeber und Geisel⁷⁵, da es vom Anderen (im wörtlichen Sinne des lateinischen ‚subicere‘) unterworfen wird. Denn es kann sich dem unverfügbaren Anspruch des Anderen nicht entziehen, es hat immer schon noch vor der eigenen Freiheit Verantwortung für ihn⁷⁶, die sich in der Empathie oder Solidarität zeigt. Auch als Gast ist das Subjekt eine Geisel, dem Anderen ausgeliefert, weil es von ihm empfangen werden muss, um zu sich selbst zu kommen.

Im Hinblick auf die Überlegungen zur Gastfreundschaft lässt sich zusammenfassen, dass sich aufgrund der totalen Angewiesenheit des Subjekts auf den Anderen eine nicht reziproke, asymmetrische, d.h vom Vorrang des Anderen geprägte Beziehung von Gastgeber und Gast ergibt. Dem unverfügbaren Gast ist der Gastgeber quasi ausgeliefert, da er auf ihn in irgendeiner Weise reagieren muss, und sei es auch in völliger Verweigerung oder Feindschaft. Selbst darin wird noch die Unbedingtheit der Gastfreundschaft, wenn auch pervertiert, erfahrbar. Insofern wird Gastfreundschaft hier elementar und umfassend als Wesen und Sinn des Humanen, das für den Einzelnen wie für eine Gesellschaft gilt, verstanden.

c) Aufnahme des absolut Anderen

Wie nun der Andere dem Subjekt begegnet, wird von Lévinas mit Hilfe des Begriffs „Antlitz“ präzisiert:

„Die Weise des Anderen, sich darzustellen, indem er *die Idee des Anderen in mir überschreitet*, nennen wir nun Antlitz. Diese *Weise* besteht nicht darin, vor meinem Blick als Thema aufzutreten, sich als ein Ganzes von Qualitäten, in denen sich ein Bild gestaltet, auszubreiten. [...] Das Antlitz manifestiert sich nicht in diesen Qualitäten, sondern καθ'αὐτό [kath hautō heißt hier übersetzt: durch sich selbst; Anm. d. Verf.]. Das Antlitz *drückt sich aus*.“⁷⁷

⁷² Ebd., 90.

⁷³ Lévinas, E.: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (1998), 261.

⁷⁴ Ebd., 50.

⁷⁵ Vgl. Derrida, J.: *Das Wort zum Empfang* (1999), 77.

⁷⁶ Vgl. ebd., 78.

⁷⁷ Lévinas, E.: *Totalität und Unendlichkeit* (1987), 63.

Mit dem Antlitz des Anderen bezeichnet Lévinas keinen Teil des Körpers, sondern den leiblichen, verletzlichen Ausdruck des Anderen, der sich jeder Thematisierung und Objektivierung⁷⁸ widersetzt. Es ist etwas am Anderen, das nicht durch Begriffe erfasst werden und deswegen nur aus sich sprechen kann⁷⁹. Als absolut anders, d.h. losgelöst bzw. getrennt vom Ich, in diesem Sinne transzendent, tritt es in die immanente Welt des Ichs ein. Das Antlitz zeigt sich in einer „Heimsuchung“⁸⁰, die das ihm begegnende Subjekt in Frage stellt und stört, und zwar durch seine Nacktheit.

„Seiner Form entkleidet ist das Antlitz durch und durch Nacktheit. Das Antlitz ist Not, und in der Direktheit, die auf mich zielt, ist es schon inständiges Flehen. Aber dieses Flehen fordert. In ihm vereinigt sich die Demut mit der Erhabenheit. Und dadurch kündigt sich die ethische Dimension der Heimsuchung an.“⁸¹

Indem der Andere sich in seiner Armut und Not dem Ich zeigt, fordert er es zu einer Antwort und Verantwortung heraus, der es nicht mehr entziehen kann. Auf dem Hintergrund der alttestamentlichen Vorstellung vom Gottesknecht wird das Ich mit „Verantwortlichkeit oder Diakonie“⁸² identifiziert, d.h. es kann von der angeforderten Gastfreundschaft nicht dispensiert werden. Damit wird Lévinas' Anliegen deutlich, nach den Erfahrungen des Holocaust die ethische Verantwortung für den Anderen neu zu begründen: In der Ausgesetztheit des menschlichen Gesichtes erscheint die ethische Unverletzlichkeit des Anderen, seine „Heiligkeit“⁸³ oder absolute Unverfügbarkeit.

Weil das Subjekt demnach keinen Anspruch auf den Anderen hat, wie der Gastgeber nicht das Kommen des Gastes einfordern kann, bezeichnet Derrida das Eintreten des Fremden als „Gnade“⁸⁴ oder „Gabe“⁸⁵, als Geschenk. Darauf kann das Subjekt nur antworten, wenn es zu sich selbst kommen will, indem es den absolut Anderen empfängt „über die Aufnahmefähigkeit des Ich hinaus [...]“; genau dies bedeutet: die Idee des Unendlichen zu haben.⁸⁶ Die Transzendenz, die durch den Empfang des Anderen dem Subjekt gegenwärtig wird, bewahrt es davor, den Anderen in das eigene Denken zu zwingen, wogegen sich dessen Antlitz als Ausdruck seiner Andersheit wehrt. Die Trans-

⁷⁸ Vgl. Rohringer, T.: Subjektivität als Gastlichkeit im Ausgang von Emmanuel Levinas. (Diplomarbeit) Wien 2008, 48. Dieser Untersuchung verdanken die vorliegenden Überlegungen manche Anregung.

⁷⁹ Vgl. Lévinas, E.: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Freiburg – München 1987, 221.

⁸⁰ Ebd., 223.

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd., 224: Lévinas nimmt hier Bezug auf das vierte Lied vom Gottesknecht in Jesaja 53, das als einer der biblischen Quellen für den oben dargestellten Stellvertretungsbegriff gilt.

⁸³ Lévinas, E.: Totalität und Unendlichkeit (1987), 279.

⁸⁴ Derrida, J.: Von der Gastfreundschaft (2001), 91.

⁸⁵ Ebd., 97.

⁸⁶ Lévinas, E.: Totalität und Unendlichkeit (1987), 64.

zendenz bleibt in der Beziehung zum Anderen bestehen, ermöglicht sie erst und wird Voraussetzung für die Gastlichkeit:

„Dem metaphysischen Denken, in dem ein Endliches die Idee des Unendlichen hat, in dem sich die radikale Trennung und gleichzeitig der Bezug zum Anderen ereignet, haben wir den Terminus der Intentionalität, des Bewußtseins von ... vorbehalten. Die Intentionalität ist Aufmerksamkeit auf das Wort oder Empfang des Antlitzes, Gastlichkeit, und nicht Thematisierung.“⁸⁷

Intentionalität bedeutet nach Lévinas, dass das Subjekt nicht für sich, sondern nur in Beziehung zum Anderen besteht; sie ist Gastlichkeit und zwar unendliche Gastlichkeit, indem sie mit dem Anderen die Idee des Unendlichen empfängt. Dabei zeigt sich das Antlitz des Anderen als Sprache⁸⁸, die den Anderen als Anderen sein lässt und sich gegen sein Schon-erkannt-Sein wehrt. Dagegen ist der Andere aber auch nicht einfach Negation des Selben. Vielmehr versteht Lévinas die Begegnung zwischen dem Ich und dem Anderen als asymmetrisch, d.h. der Andere ist mir immer voraus, ich kann ihm nur durch den Empfang näher kommen. Das geschieht in der Sprache, deshalb definiert Lévinas sie als „Güte“, „Freundschaft“ und „Gastlichkeit“⁸⁹. In der konkreten Erfahrung der Gastfreundschaft zeigen sich nach Derrida unterschiedliche Modalitäten des (An-)Sprechens, die auch das Schweigen einbeziehen⁹⁰.

Diese Skizze, die hier vom Anderen entworfen wurde, verdeutlicht, dass dieser nicht wie in der herkömmlichen Philosophie durch analogisierende Übertragung vom Ich auf andere Dinge erschlossen werden kann⁹¹, weil er der absolut Andere ist. Sein Antlitz als Ausdruck sowohl seiner Verletzlichkeit als auch ethischen Unverletzlichkeit kann vom Ich nur empfangen werden. Auf diese Weise eröffnen sich dem Subjekt Transzendenz bzw. die Idee des Unendlichen und konstituieren es als Subjekt (Unterworfenes). Insofern ist jede menschliche Begegnung dadurch gastlich, dass sie den Anderen nicht vereinahmt und zum Objekt degradiert, sondern den Einzelnen zu sich selbst und zum Anderen befreit. Gastfreundschaft ist demnach Wesen und Voraussetzung individueller wie sozialer Existenz.

⁸⁷ Ebd., 434.

⁸⁸ Ders.: Die Spur des Anderen (1987), 199.

⁸⁹ Ders.: Totalität und Unendlichkeit (1987), 444.

⁹⁰ Derrida, J.: Von der Gastfreundschaft (2001), 96f.

⁹¹ Vgl. Gelhard, A.: Levinas. Leipzig 2005, 45.

d) Über die Zweierbeziehung hinaus: der Dritte

Um nicht Gastfreundschaft mit exklusiver Zweisamkeit zu verwechseln, betont Derrida, dass in der Beziehung des Ichs zum Anderen von Anfang an ein Dritter anwesend ist, so dass eine „egoistische oder narzißtische Abkapselung“⁹² nicht zustande kommen kann. Er tritt bewusst dazwischen und „lenkt [...] den eigentümlichen Empfang der Einzigkeit des Anderen auf sich bzw. auf sich ab.“⁹³ Warum tut er das? Derrida zitiert wieder Lévinas:

„Der Dritte führt einen Widerspruch in das Sagen ein [...] Von selbst findet die Verantwortung nun eine Grenze, entsteht die Frage: ‚Was habe ich gerechterweise zu tun?‘ Gewissensfrage. Es braucht die Gerechtigkeit, das heißt den Vergleich, die Koexistenz, die Gleichzeitigkeit, das Versammeln [...].“⁹⁴

Mit seiner Frage nach der Gerechtigkeit stört und unterbricht der Dritte die Beziehung zum Anderen: Die bislang unbeschränkte Verantwortung für den Anderen stößt an ihre Grenzen, wo darüber hinaus nach der Gerechtigkeit in einer Gesellschaft gefragt wird. Der Dritte, der mich „in den Augen des Anderen“⁹⁵ ansieht, steht für die *vielen* entfernteren Anderen, die Armen und Fremden.

„Die Epiphanie des Antlitzes als eines Antlitzes erschließt die Menschheit. Das Antlitz in seiner Nacktheit als Antlitz präsentiert mir die Blöße des Armen und Fremden [...]. [Er] präsentiert sich als Gleicher.“⁹⁶

Somit ist die singuläre Beziehung zwischen dem Ich und dem Anderen ursprünglich auf eine Universalisierung angelegt, auf Gleichheit, Brüderlichkeit und Menschlichkeit. Das trifft ebenso auf die Gastfreundschaft zu: Der Empfang des Anderen bezieht das Antlitz des Nächsten *und* des Fremden ein, „insofern er Fremder ist, Mensch und Bruder“⁹⁷. Deshalb verweist die Gastfreundschaft über den Gastgeber und Gast hinaus auf den Dritten, die Verantwortung für die Gesellschaft und ihre Institutionen. Der unausweichliche Dritte lässt die Gastlichkeit nicht zu schöngestiger Exklusivität degenerieren, sondern bindet sie in die Realität gesellschaftlicher Nöte und Ungerechtigkeiten ein.

„Die Forderung nach Gerechtigkeit provoziert den unausgesetzten Eintritt des Dritten und markiert so den Übergang des Ethischen zum Politischen. Zugleich behält sie aber *als Forderung* eine ethische Qualität und bindet das Universale an das Singuläre zurück.“⁹⁸

Andreas Gelhard macht hier deutlich, dass die Ethik (als Gastlichkeit) nicht einfach in Politik überführt werden kann, aber ihren Anspruch gegenüber *dem* Anderen auf *die*

⁹² Derrida, J.: Das Wort zum Empfang (1999), 52.

⁹³ Ebd., 48.

⁹⁴ Lévinas, E.: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Freiburg – München 21998, 343.

⁹⁵ Ders.: Totalität und Unendlichkeit (1987), 307.

⁹⁶ Ebd., 308.

⁹⁷ Derrida, J.: Das Wort zum Empfang (1999), 92.

⁹⁸ Gelhard, A.: Levinas (2005), 109.

Anderen auszuweiten bestrebt ist. Weil es aber kein unbedingtes Recht auf Gastfreundschaft gibt, kann immer nur „die ethische Inspiration des Politischen wach gehalten werden“⁹⁹. Insofern hilft eine Ethik der Gastlichkeit die Ungastlichkeiten einer Gesellschaft als solche wahrzunehmen und sich nicht im Sinne einer pragmatischen Politik des Machbaren damit abzufinden. Lévinas und Derrida verstehen Gastfreundschaft eschatologisch, d.h. nicht rein jenseitig, sondern als Möglichkeit des Unmöglichen, als „Transzendenz in der Immanenz, *jenseits* des Politischen, aber *im* Politischen“¹⁰⁰.

Das Ergebnis mag im Hinblick auf das politische Veränderungspotential einer Theorie der Gastfreundschaft dürftig sein, die Konzeption des Dritten führt sie dennoch über sich selbst hinaus, d.h. über die Frage nach der Verantwortung hinaus zur Frage nach der Gerechtigkeit. Im Gesicht *des* Anderen erblickt das Ich immer auch *die* Anderen.

e) Die Spur Gottes

Wenn in der Begegnung mit dem Anderen, wie oben dargelegt, die Idee des Unendlichen empfangen wird, dann ist damit eine Transzendenz gemeint, die nicht mehr zu thematisieren, sondern in ihrer Unfassbarkeit ernst zu nehmen ist.

„Die Idee des Unendlichen ist Begehren. [...] Es besteht darin, mit dem Unfaßbaren in Beziehung zu treten und zugleich seinen Status als eines Unfaßbaren zu gewährleisten. Das Unendliche ist also nicht Korrelat der Idee des Unendlichen [...].“¹⁰¹

Wie aber kann dann ein Ich in Beziehung zum Unendlichen treten, wenn darüber überhaupt keine Aussagen möglich sind? Inwiefern geht die Transzendenz, die Lévinas hier entwirft, über ein rein formales, inhaltsleeres Prinzip menschlicher Begegnung hinaus? Das Unendliche, das im Antlitz des Anderen empfangen wird, schließt „eine Vereinigung mit dem Transzendenten durch die Teilhabe“¹⁰² aus, die nach Lévinas den Gottesbegriff der „positiven“ Religionen bestimmt. Das Ich kann aber nicht in der Bindung zum Unendlichen, sondern nur in der Trennung von ihm selbständig existieren. Deshalb setzt es den Atheismus voraus.

„Der Atheismus ist die Bedingung für eine wirkliche Beziehung mit einem wahren Gott καθ’ αὐτό [kath’ hautó bedeutet hier: um seiner selbst willen; Anm. d. Verf.].

⁹⁹ Rohringer, T.: Subjektivität als Gastlichkeit (2008), 67.

¹⁰⁰ Derrida, J.: Das Wort zum Empfang (1999), 101.

¹⁰¹ Vgl. Lévinas, E.: Die Spur des Anderen (1987), 225.

¹⁰² Lévinas, E.: Totalität und Unendlichkeit (1987), 105f. Das Prinzip der Partizipation oder Methexis stammt aus der griechisch-platonischen Denktradition und generiert über die Urbild-Abbild-Beziehung positive Gotteserkenntnis.

Aber diese Beziehung ist von der Objektivierung ebenso verschieden wie von der Partizipation.¹⁰³

Seinem jüdischen Denkhintergrund gemäß entzieht Lévinas den Gott des monotheistischen, d.h. von Mythen gereinigten Glaubens jeglicher Erkenntnis und Thematisierung und überlässt ihn der „reine[n] Erfahrung der sozialen Beziehung“¹⁰⁴. Wie der schon erwähnte Dritte zeigt sich Gott nicht anders als im Antlitz des Anderen, des Fremden und des Armen, und nicht anders fordert er den Einzelnen zur Verantwortung und Gerechtigkeit heraus.

„Eine ‚Erkenntnis‘ Gottes, die getrennt wäre von der Beziehung mit den Menschen, kann es nicht geben. Der Andere ist der eigentliche Ort der metaphysischen Wahrheit und für meine Beziehung zu Gott unerlässlich. Er spielt keineswegs die Rolle des Vermittlers. Der Andere ist nicht die Inkarnation Gottes; vielmehr ist er durch sein Antlitz, in dem er körperlos ist, die Manifestation der Höhe, in der sich Gott offenbart.“¹⁰⁵

Wie es der Trennung von Gott und Mensch bedarf, damit letzterer ein wirklicher „Gesprächspartner“¹⁰⁶ sein kann, so ist die Transzendenz Gottes zugänglich in der Immanenz des menschlichen Antlitzes, weil sie so nicht Gegenstand von Erkenntnis wird und sie selbst bleibt. Insofern bedingen nach Lévinas beide einander, die absolute Transzendenz Gottes und der Ort ihres Zugangs, die Beziehung zwischen Menschen.

„Damit sich die Öffnung ereigne, die zu Gott führt, bedarf es des Werkes der Gerechtigkeit, der Geradheit des Von-Angesicht-zu-Angesicht; die ‚Vision‘ Gottes ist hier eins mit diesem Werk der Gerechtigkeit. Unter dieser Voraussetzung spielt sich die Metaphysik da ab, wo die soziale Beziehung stattfindet – in unseren Beziehungen mit den Menschen.“¹⁰⁷

Wie aber sind hier Transzendenz und Immanenz zusammen zu denken? Um auf diese Frage zu antworten, führt Lévinas den Begriff der Spur ein: Die Spur bedeutet, dass jemand vorübergegangen und nicht mehr anwesend ist sowie etwas hinterlassen hat. Präziser heißt das: Legt jemand eine Spur, schafft er eine unumkehrbare oder absolute Vergangenheit, ohne dass er selbst in Erscheinung treten muss. Er kann sich als absolut Anderer zurückziehen und eine Bedeutung der Spur zurücklassen, auf die sie verweist. In diesem Sinne kann der Mensch nur dem jeweils vorübergegangenen Gott, wie er im Alten Testament vorgestellt wird, in seiner Spur näher kommen.

„Der Gott, der vorbeigegangen ist, ist nicht das Urbild, von dem das Antlitz das Abbild wäre. Nach dem Bilde Gottes sein heißt nicht, Ikone Gottes sein, sondern sich in seiner Spur befinden. Der geoffenbarte Gott unserer jüdisch-christlichen

¹⁰³ Ebd., 106.

¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ Ebd., 108.

¹⁰⁶ Ebd., 106.

¹⁰⁷ Ebd., 108

Spiritualität bewahrt die ganze Unendlichkeit seiner Abwesenheit, die in der personalen Ordnung selbst ist. Er zeigt sich nur in seiner Spur, wie in Kapitel 33 des Exodus. Zu ihm hingehen heißt nicht, dieser Spur, die kein Zeichen ist, folgen, sondern auf die Anderen zugehen, die sich in der Spur halten.¹⁰⁸

Dem ontologischen Urbild-Abbild-Denken der okzidentalen Philosophie und Theologie stellt Lévinas die Gotteserfahrung Israels entgegen, in der Gott sich weder vermittelt noch unvermittelt, sondern als der Vorübergegangene zeigt. Damit ist zugleich ein Anspruch dem und den Anderen gegenüber erhoben, Verantwortung und Gerechtigkeit zu üben. Insofern stört die Gotteserfahrung die Ordnung, weil jene „auf den Vorübergang von jemandem [verweist], der mich durch seinen Vorübergang für immer in Anspruch genommen hat.“¹⁰⁹ Verortet ist diese Erfahrung im Empfang des Anderen durch das Ich, dort stoßen Transzendenz und Immanenz in gegenseitigem Respekt aufeinander, ohne sich zu vereinnahmen.

Auf diesem Hintergrund bezeichnet Lévinas den unendlichen und personalen Gott als den, „der ‚den Fremden liebt‘“¹¹⁰, deshalb habe er sich Jerusalem als eine Asylstadt¹¹¹ zum Wohnsitz gewählt. Gastlichkeit wird hier als Verwirklichung von Gerechtigkeit verstanden, ohne die es kein religiöses Heil gibt. Für Derrida ist Gastlichkeit „à-Dieu“ oder „das Sagen-zu-Gott“¹¹², eine Bewegung zum Unendlichen hin, während Lévinas nicht einmal das „à“ für ausreichend hält, die Beziehung zum Unendlichen auszudrücken¹¹³.

Kurzum: Beide Philosophen stellen in ihrem jüdischen Kontext von Gerechtigkeit Gott selbst als gastlich vor, zu dem man gelangt, indem man sich der Verantwortung stellt, die aus dem Empfang des Anderen folgt. Insofern kann die Gastfreundschaft dazu verhelfen, auf die darin gelegte Spur des transzendenten Gottes zu stoßen; sie geht nicht auf in rein sozialen Beziehungen.

2. KRITISCHE ANMERKUNGEN

So berechtigt die von Lévinas und Derrida vorgetragene Kritik an herkömmlichen Subjektbegriffen, die jeweils von einem abgeschlossenen, auf sich selbst bezogenen Ich

¹⁰⁸ Lévinas, E.: Die Spur des Anderen (1987), 235.

¹⁰⁹ Rohringer, T.: Subjektivität als Gastlichkeit (2008), 72.

¹¹⁰ Lévinas, E.: Wenn Gott ins Denken fällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. München – Freiburg 1985, 219.

¹¹¹ Vgl. Derrida, J.: Das Wort zum Empfang (1999), 135f. Derrida bezieht sich hier auf Psalm 132, aber erst nach dem Exil dürfte Jerusalem die zerstörten Asylstädte in ihrer Funktion abgelöst haben.

¹¹² Derrida, J.: Das Wort zum Empfang (1999), 133.

¹¹³ Vgl. Lévinas, E.: Wenn Gott ins Denken fällt (1985), 219f.

ausgehen, erscheint, so unabweislich stellt sich aber auch die Frage, inwiefern das Selbst im Verzicht auf jeden Selbstvollzug zum „Fremdvollzug“ wird, d.h. nur dadurch Selbstheit erlangt, dass es den Anderen von außen aufnimmt. Lévinas' Auffassung, dass das Subjekt, ob nun als Gastgeber oder Gast, eine Geisel des Anderen und ihm ausgeliefert sei, legt die Ansicht nahe, das Ich gehe auf in der Rezeptivität dem Anderen gegenüber und spiegele nur, was es von diesem empfangen hat. Wie soll es dann, fragt Bernhard Taureck im Anschluss an Alain Renaut, aktiv Verantwortung für den Anderen übernehmen?¹¹⁴ Wie ist ein positiver Einfluss des Ichs auf den Anderen denkbar, ohne dass dieser objektiviert und vereinnahmt wird? Verhindert wird dies vor allem durch die Idee des Unendlichen im Antlitz des Anderen. Nur in der Beziehung zum Unendlichen bleibt das Ich nach Lévinas in der „Rolle des Gesprächspartners“¹¹⁵ getrennt und selbständig und dient so dem „Schutz“ des Anderen¹¹⁶. Die umgekehrte Frage nach einer möglichen Vereinnahmung oder Zerstörung der Selbstheit des Ichs durch den Anderen stellen Lévinas und Derrida nicht, da das Ich durch den Anderen immer nur im (für das Ich) positiven Sinne konstituiert wird, entgehen damit aber nicht der Gefahr einer Idealisierung des Anderen.

Fraglich bleibt ebenso die unmittelbare Begegnung mit dem Anderen, die voraussetzt, dass das Ich den Anderen unvoreingenommen wahrnehmen und empfangen kann. Gewährleistet das wehrlose und nackte Angesicht des Anderen bereits, dass sich das Ich kein falsches Bild von ihm macht? Lesch präzisiert diese Bedenken:

„Ist nicht meine Begegnung mit dem Anderen von vorneherein zum Scheitern verurteilt, wenn nicht die Selbst- und Fremdbilder des Ich und des Anderen wenigstens teilweise analysierbar sind? [...] Eine nach Lévinas'schen (sic!) Modell gelebte Exteriorität des Subjekts dürfte deshalb kaum ohne die Stütze einer reflektierten Individualhermeneutik gelingen.“¹¹⁷

Diese Forderung nach einer kritischen Theorie der Selbst- und Fremdwahrnehmung könnte dabei helfen, die Verstehensprozesse des Subjekts in ihren Bedingungen und Voraussetzungen zu reflektieren, auf die z.B. Julia Kristeva aus psychoanalytischer Sicht hingewiesen hat: Wenn das Ich, das einem Fremden begegnet, auf diesen jeweils das eigene unbewusste Fremde projiziert, begrenzt oder verzerrt es sogar seine Wahrneh-

¹¹⁴ Vgl. Taureck, B.H.F.: Emmanuel Lévinas zur Einführung. Hamburg ³2002, 92. Taureck verweist hier auf die Kritik, die der französische Philosoph Renaut am Subjektbegriff von Lévinas übt.

¹¹⁵ Lévinas, E.: Totalität und Unendlichkeit (1987), 106.

¹¹⁶ Auf dem zeitgeschichtlichen Hintergrund des 20. Jahrhunderts mit den Erfahrungen von Holocaust, zweier Weltkriege und nie da gewesener Migration ist es Lévinas' und Derridas ethisches Anliegen, den Anderen vor jeder Form von Besitzergreifung, Unterdrückung und Totalitarismus zu schützen.

¹¹⁷ Lesch, W.: Alterität und Gastlichkeit. Zur Philosophie von Emmanuel Lévinas. In: Fuchs, O. (Hg.): Die Fremden. Düsseldorf 1988, 143.

mung¹¹⁸. Insofern bleiben der Anteil des Subjekts an der Begegnung mit dem Anderen sowie die Begrenztheiten beider und ihre Auswirkungen begrifflich unscharf.

Ebenfalls verdient der Gottesbegriff der „Ethik der Gastfreundschaft“¹¹⁹ ein genaueres Hinsehen: Der jüdischen Denktradition folgend wird Gott einerseits als absolut unverfügbar und transzendent gedacht, andererseits aber zugänglich im Antlitz des Anderen, in der sozialen Beziehung. Diese Polarität von Transzendenz und Immanenz, von negativer Theologie und der Vernehmbarkeit Gottes im Mitmenschlichen bzw. Ethischen kann allerdings, da sie nicht auflösbar ist, in die Aporie eines unvermittelteten Nebeneinander führen. Oder steht der Gottesbegriff, so fragt sich, in einer geradezu heilsamen Spannung zum anderen Menschen, wo in der Distanz Gottes die Nähe zu den Anderen gefunden wird? Dann wäre in der Tat eine Begegnung mit ihnen in der Spur Gottes möglich.

Schließlich bestehen auch grundlegende Bedenken gegenüber dem Konzept unbedingter Gastlichkeit, wie es von Lévinas und Derrida vorgestellt wurde. So sieht Burkhard Liebsch eine „hoffnungslose Überforderung“ darin, „gemäß einer Logik der Inklusion alle Menschen gastlich einzubeziehen“¹²⁰. Dabei komme die Überlegung zu kurz, wie die Gastfreundschaft praktisch in den verschiedenen kulturellen Lebensformen zu realisieren sei, anstatt sie allein aus der menschlichen Subjektivität abgeleitet immer schon vorauszusetzen¹²¹. Sie wird aber nach Liebsch erst möglich in einem bestimmten ethischen und rechtlichen wie sozialen und politischen Kontext mit seinen Grenzen und Ausschlüssen, anders als Derrida behauptet, Gastlichkeit sei bereits die Kultur und Ethik selbst¹²².

So fragt Sascha Bischof, ob nicht gerade die Antwort auf einen konkreten Anderen viele andere, d.h. den Anderen im absoluten Sinn, vernachlässigen muss.

„Ich kann meine Aufmerksamkeit nicht allen zuwenden und so bleibt jede Zuwendung und selbst jede moralische Handlung eine mehr oder weniger willkürliche Auswahl eines Privilegierten; es gibt immer einen Anderen, der meiner Zuwendung ebenso bedarf. In dieser strukturellen Beschränktheit ist die Verantwortung aporetisch.“¹²³

Insofern kann die bedingungslose Aufnahme des Anderen als ethische Überforderung des Ichs missverstanden werden, weil seine Begrenztheit im Hinblick auf die Möglichkeitsbedingungen, einen Anderen zu empfangen, von Lévinas und Derrida zu wenig reflektiert worden sind. Entsprechend erscheint ihr Diskurs bisweilen als eine Art *geschlossenes System*, das Kritik durch Psychologie und Soziologie bzw. Sozialwissenschaft nicht

¹¹⁸ Vgl. Kristeva, J.: *Fremde sind wir uns selbst*. Frankfurt am Main 1990, 199 – 210.

¹¹⁹ Derrida, J.: *Weltbürger aller Länder* (2003), 15.

¹²⁰ Liebsch, B.: *Für eine Kultur der Gastlichkeit*. Freiburg – München 2008, 241.

¹²¹ Vgl. ebd., 242.

¹²² Vgl. Derrida, J.: *Weltbürger aller Länder* (2003), 15.

¹²³ Bischof, S.: *Gerechtigkeit – Verantwortung – Gastfreundschaft* (2004), 476.

zulässt, sondern sich eher auf Rhetorik und Metaphorik verlegt. Allerdings kann man zumindest Derrida nicht vorwerfen, dass er nicht auf die Korrelation von unbedingter und bedingter Gastfreundschaft hingewiesen habe. Realistisch, pragmatisch versteht er die erste als notwendiges Korrektiv für die zweite:

„Wenn die beiden Sinne der Gastfreundschaft nicht aufeinander reduziert werden können, so muß man, um sie so wirksam wie möglich zu machen, im Namen der reinen und hyperbolischen Gastfreundschaft die besten Bestimmungen, die am wenigsten schlechten Bedingungen, die gerechteste Gesetzgebung erfinden. Das ist nötig, um jene pervertierten Effekte einer unbegrenzten Gastfreundschaft zu vermeiden [...].“¹²⁴

Damit hat Derrida zwar die Gefahr erkannt, dass gerade unbedingte Gastlichkeit in ihr Gegenteil umschlagen kann, aber noch nicht eine mögliche Legitimierung ihres Missbrauchs ausgeräumt, wenn Gastfreundschaft auch in ihrer Perversion noch als Wert erfahrbar bleibt¹²⁵. Immerhin kann sie nach Derrida wirklich scheitern; so beugt er dem Missverständnis einer elitären, selbstgerechten Ethik vor, die dem Anderen wenig einladend erschiene.

3. RICOEURS HERMENEUTIK DES SELBST ALS ANDEREN

a) Identität und Alterität

Ähnlich wie Derrida und Lévinas kritisiert der französische Philosoph Paul Ricoeur jede Auffassung vom Subjekt, das sich selbst und die Welt setzt wie Descartes' Cogito. Ricoeur bezeichnet dieses als „gebrochen“¹²⁶, da es weder Gewissheit noch Beziehung zum Anderen herstellen kann, was erneut die Frage nach dem Selbst und seinen Bezügen über sich hinaus aufwirft.

Im Unterschied zur ethischen Verantwortung bei Lévinas vermittelt Ricoeur Selbstheit und Alterität in einer „Hermeneutik des Selbst“¹²⁷, die den Anderen zwar auch für die Konstituierung des Selbst als notwendig erachtet, aber nicht einseitig asymmetrisch, sondern „dialektisch komplementär“¹²⁸. So hält Ricoeur es für wenig einsichtig,

„daß [...] Emmanuel Lévinas dem Anderen die ausschließliche Initiative in der Zuweisung der Verantwortung an das Selbst vorbehält. Hier gilt es eine überkreuzte Auffassung der Andersheit zu denken, die wechselseitig dem Primat der Selbst-

¹²⁴ Derrida, J.: *Maschinen Papier* (2006), 252.

¹²⁵ Vgl. Bischof, S.: *Gerechtigkeit – Verantwortung – Gastfreundschaft* (2004), 474f.

¹²⁶ Vgl. Ricoeur, P.: *Das Selbst als ein Anderer*. München 1996, 21.

¹²⁷ Ebd., 26.

¹²⁸ Ebd., 409.

schätzung und dem des vom Anderen ausgehenden Aufrufs zur Gerechtigkeit gerecht wird.“¹²⁹

Bedingt durch die Trennung des Anderen vom Ich bei Lévinas, so kritisiert Ricoeur, wird eine Beziehung zwischen beiden, in der sich ihre Rollen vertauschen, nicht intendiert. Das Subjekt als „Geisel des Anderen“ führt letztlich zu einer Art Selbstverleugung, die es unfähig macht, die geforderte Verantwortung für den Anderen zu übernehmen. In der Trennung oder der völligen Abhängigkeit vom Anderen kann das Selbst sich nicht konstituieren, dafür bedarf es nach Ricoeur eines Austausch gleichwertiger Partner:

„Braucht es nicht eine Dialogik, die die vorgebliche absolute Distanz zwischen dem getrennten Ich und dem beherrschenden Anderen durch eine Beziehung überlagert?“¹³⁰

Nur auf der Ebene des Dialogs vermag sich das Ich durch den Anderen zu verstehen, weil es immer ein durch Alterität vermitteltes ist, das aber auch Anderes erschließen kann. So führt Ricoeurs Hermeneutik des Selbst als Anderen über Derrida und Lévinas hinaus, indem sie in wechselseitiger, „überkreuzte[r] Dialektik“¹³¹ beide, Identität und Andersheit, anerkennt und erschließt. Demnach wird für eine Philosophie der Gastfreundschaft über die ethische Inanspruchnahme des Selbst hinaus der Blick für Verstehensprozesse des Anderen (etwa anderer Kulturen, Religionen und Weltanschauungen) in der Weise geöffnet, dass jene die eigene Identität erst erschließen.

b) Anerkennung des Anderen

Wie nun eine Hermeneutik des Anderen, der Fremder oder Gast sein mag, gelingen kann, erläutert Ricoeur anhand der Modelle der Übersetzung, des Gedächtnisaustausches und der Vergebung¹³².

Wenn Kommunikation sich immer in konkreten Sprachen im Sinne von „langues“ realisiert, dann liegt in der Möglichkeit des Übersetzens die Voraussetzung jeder Verständigung. Begibt man sich auf die Ebene der Sprache des Anderen, bedeutet das nach Ricoeur Gastfreundschaft:

¹²⁹ Ebd., 398.

¹³⁰ Ebd., 408.

¹³¹ Ebd., 409.

¹³² Vgl. Ricoeur, P.: Welches neue Ethos für Europa? In: Koslowski, P. (Hg.): Europa imaginieren. Der europäische Binnenmarkt als kulturelle und wirtschaftliche Aufgabe. Berlin – Heidelberg, 1992, 108-120.

„Es geht darum, beim anderen zu wohnen, um ihn dann als eingeladenen Gast mit nach Hause zu nehmen. [...] In diesem Sinne kann man von einem *Ethos* der Übersetzung sprechen, dessen Ziel es ist, die oben beschriebene Geste der sprachlichen Gastfreundschaft auf kultureller und geistiger Ebene nachzuvollziehen.“¹³³

Ricoeur sagt das im Hinblick auf den Aufbau Europas, aber auch auf den Austausch ganz unterschiedlicher Kulturen, deren gedankliche Welt, Lebensgewohnheiten, Glaubensüberzeugungen, kurz Sinnbezüge, zu übersetzen sind, was er prinzipiell für möglich hält¹³⁴. Sprachliche Gastfreundschaft meint somit „ein wechselseitiges Geschehen, ein Sich-dem-Fremden-Aussetzen, damit der Fremde bei mir selbst Wohnung nehmen kann“¹³⁵.

So wird ein Austausch der Gedächtnisse ermöglicht, indem jeder quasi seine Identität „erzählt“¹³⁶ und möglicherweise die eigene Geschichte umdenkt. Das setzt ein wandlungsfähiges Selbst voraus, das auch in die Geschichten der anderen „verstrickt“ ist¹³⁷. Indem die Geschichten der anderen aufgenommen, respektiert und anerkannt werden, lassen sich verschiedene „Geschichten, die sich auf die gleiche Vergangenheit beziehen“¹³⁸, erzählen, was die eigene Sicht des Vergangenen ändert, weil dabei die nicht verwirklichten Potenziale und die „nicht gehaltenen Versprechen“¹³⁹ zu Tage gefördert werden. Diesen Gedächtnisaustausch nennt Ricoeur „erzählerische Gastfreundschaft“, die dazu einlädt,

„dass man sich gegenseitig dabei hilft, den Teil des Lebens und der Erneuerung freizulegen, der in starren, einbalsamierten und toten Traditionen gefangen ist“¹⁴⁰.

Jede Identität bzw. Kultur ist somit um ihrer selbst und ihres Fortbestehens willen auf diese Gastfreundschaft angewiesen, da sie so ihre verschütteten kreativen Ressourcen entdecken und aktivieren kann. Ebenso geschieht auf diese Weise eine *Anerkennung des Anderen*, wie sie durch ethische Postulate nicht zu erreichen ist.

Der wechselseitige Austausch der Gedächtnisse mündet nach Ricoeur in die Vergebung als „eine besondere Form des Überdenkens der Vergangenheit und mit ihr der jedem Menschen eigenen erzählerischen Identität“¹⁴¹. Dabei ist zunächst ein Verständnis für die Leiden der anderen herzustellen, das im gegenseitigen Austausch zur Verzeihung, zum

¹³³ Ebd., 110f.

¹³⁴ Vgl. ebd.

¹³⁵ Eckholt, M.: Dogmatik interkulturell. Globalisierung – Rückkehr der Religion – Übersetzung – Gastfreundschaft. Vier Stationen auf dem Weg zu einer interkulturellen Dogmatik. Nordhausen 2007, 82. Den Ausführungen Margit Eckholts verdankt der Diskurs über Ricoeur wesentliche Anregungen.

¹³⁶ Vgl. Ricoeur, P.: Welches neue Ethos für Europa? (1992), 111f.

¹³⁷ Vgl. ebd., 112.

¹³⁸ Ebd., 113.

¹³⁹ Ebd., 115.

¹⁴⁰ Ebd., 114.

¹⁴¹ Ebd., 115.

Durchbrechen der Schuld führt¹⁴². Dieses dritte Modell der Beziehung von Identität und Alterität macht die Schuld nicht vergessen, aber nimmt die lähmende „Last der Schuldhaftigkeit“¹⁴³ weg, vor allem indem die Opfer um Vergebung gebeten werden. Ihre Anerkennung gelingt nur durch Verständnis und Vergebung des erlittenen Unrechts. Damit greift Ricoeur über die Kategorie des Miteinanders, der Reziprozität hinaus auf eine „Ökonomie des Gebens“, die „Logik des Überflusses“ und eine „Poetik des moralischen Lebens“¹⁴⁴ und somit auf die Gratuität der Gastfreundschaft, die auf eine Dimension jenseits aller Ethik hinweist, nämlich auf „Gott als die Quelle der *unbekannten* Möglichkeiten“¹⁴⁵. Die „Ökonomie der Gabe“, die in der Gestalt der Liebe, vor allem der Feindesliebe, menschliche Gebrochenheit heilen kann, stammt nach Ricoeur aus dem Horizont des ganz Anderen, Gottes selbst. Von dort, von einer „*Logik der Überfülle*“¹⁴⁶ her, wird Vergebung möglich, das bedeutet aber nicht, dass es nicht auch eine „Logik der Entsprechung“¹⁴⁷ bzw. der Gegenseitigkeit geben muss, die sich in Gestalt der Gerechtigkeit dialektisch auf den Bereich der Liebe bezieht. Beide Logiken, die der Liebe und der Gerechtigkeit, bedürfen einander wie Derridas unbedingte und bedingte Gastfreundschaft. Ohne die Liebe würde die Gerechtigkeit utilitaristisch und eine Liebe ohne Gerechtigkeit hätte keinen Zugang zur ethischen Praxis¹⁴⁸.

Auch wenn Ricoeur die Gastfreundschaft in diesem Kontext nicht mit einem eigenen Attribut versieht, gehört die Versöhnung als drittes Modell zu ihr, das sich in einer Hermeneutik des Anderen dessen Anerkennung zum Ziel gesetzt hat.

c) Kultur der Gastfreundschaft

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, dass Ricoeur die Chance zunehmender Globalisierung darin sieht, dass sich die verschiedenen Kulturen in ihrer Vielfalt austauschen und gegenseitig Gastfreundschaft gewähren, weil erst so „jede einzelne Kultur zu ihrer je eigenen Wahrheit und Identität findet“¹⁴⁹. Diese Begegnung mit dem Anderen und Fremden führt zunächst zu einer Entfremdung, die die eigenen Wurzeln, d.h. die Einzig-

¹⁴² Vgl. ebd., 116f.

¹⁴³ Ebd., 117.

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ Ricoeur, P.: *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et Justice*. Mit einer deutschen Parallelübersetzung von Matthias Raden. Herausgegeben von Oswald Bayer. Tübingen 1990, 47.

¹⁴⁶ Ebd., 49.

¹⁴⁷ Ebd., 57ff.

¹⁴⁸ Vgl. ebd., 61ff.

¹⁴⁹ Eckholt, M.: *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*. Freiburg – Basel – Wien 2002, 144.

artigkeit der eigenen kulturellen Tradition aufdeckt¹⁵⁰. Wenn das gelingt, so Ricoeur, wird man einen „heimlichen Übereinklang“¹⁵¹ der eigenen mit den anderen Kulturen feststellen und sich selbst tiefer kennen lernen. So ermöglicht eine Kultur gegenseitiger Anerkennung und Gastfreundschaft, „gut zu leben, mit den anderen und für sie in gerechten Institutionen und sich selbst als Träger dieses Gelöbnisses zu schätzen“¹⁵². Dabei soll keineswegs eine neue universale Kultur eingeführt, sondern gerade die Partikularität, Begrenztheit und Relativität jeder Kultur und ihrer Wirklichkeitserfahrung ernst genommen werden¹⁵³. Diese mag Brüche und Persionen enthalten, die aber in der gastfreundlichen Anerkennung des Anderen freigelegt und bearbeitet werden können. Deswegen bedarf die Gastfreundschaft unter verschiedenen Kulturen einer Kultur der Gastfreundschaft, die die Differenzen nicht nivelliert, sondern die Denk- und Handlungshorizonte zu erweitern vermag. Nicht zuletzt vom Gelingen dieser Einsichten Ricoeurs könnte das Überleben der globalen Welt abhängen.

4. FAZIT: PHILOSOPHISCHE KONTUREN DER GASTFREUNDSCHAFT

Ziel der bisherigen Überlegungen ist es, die im philosophischen Diskurs erarbeiteten Aspekte, die den Begriff „Gastfreundschaft“ konstituieren, einem theologischen Entwurf von Gastfreundschaft zugänglich zu machen und eine Auseinandersetzung damit über den biblischen Kontext hinaus zu ermöglichen. Gerade weil die beiden jüdischen Philosophen Lévinas und Derrida sich auf den Tanach¹⁵⁴ als eine Quelle ihres Denkens beziehen, ist hier eine hohe Anschlussfähigkeit zur christlichen Bibel zu erwarten. Als Ergänzung und mögliche Korrektur bietet sich der christliche Philosoph Ricoeur¹⁵⁵ an, weil er Lévinas' radikale Ethik des Anderen durch seine Hermeneutik des Anderen relativiert, die sich, wie später gezeigt wird, als Grundlage für eine Theologie der Gastfreundschaft recht gut eignet. Zusammenfassend sind im Folgenden die philosophischen Konturen der Gastfreundschaft, die sich aus dem Diskurs von Lévinas und Derrida sowie der Ergänzung durch Ricoeur herauskristallisiert haben, nachzuzeichnen und auf den Punkt zu bringen.

¹⁵⁰ Vgl. ebd., 145.

¹⁵¹ Ricoeur, P.: *Geschichte und Wahrheit*. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Romain Leick. München 1974, 292.

¹⁵² Ricoeur, P.: *Das Selbst als ein Anderer* (1996), 423.

¹⁵³ Vgl. Eckholt, M.: *Poetik der Kultur* (2002), 156; 165.

¹⁵⁴ Das ist die etwa um 100 n. Chr. kanonisierte Heilige Schrift des Judentums.

¹⁵⁵ Ricoeur ist bekennender evangelischer Christ.

a) Unbedingte Annahme des Anderen

Damit der Andere oder Fremde nicht zum Objekt menschlicher Macht, und sei es in ihren subtilsten Formen, wird, wie es in der europäischen Geschichte immer wieder geschehen ist, geht es Lévinas und Derrida darum, den Anderen *als* Anderen, als den Menschen, der er ist, aufzunehmen. Deshalb kann eine an Bedingungen geknüpfte Gastfreundschaft die Bedeutung von Gastfreundschaft nicht erfassen, weil sie den Anderen zum Objekt ihres Fragens, Erkennens, Belehrens, Ausschließens etc. macht. Um ihm als Menschen gerecht zu werden, bedarf es nach Derrida nicht einmal eines Namens oder Subjektbegriffs¹⁵⁶ für den Anderen, sondern des Verzichts auf *jede* Form der Objektivierung und Thematisierung. Denn es ist der Andere, der den Aufnehmenden fragt und in Frage stellt, dessen Ordnung stört¹⁵⁷. Erst dadurch wird der Aufnehmende zu einem Selbst, dass er sich auf den unbekanntem absolut Anderen ohne Bedingungen einlässt.

Im Unterschied dazu strebt Ricoeur in der Anerkennung des Anderen einen Austausch von erzählerischen Identitäten an, der die eigene und die Geschichte der anderen neu zu verstehen hilft und Vergebung ermöglicht. Auch wenn diese die Dimension des Unbedingten, des bedingungslosen Gebens erreicht, geht es Ricoeurs Hermeneutik in erster Linie darum, durch sprachliche und erzählerische Gastfreundschaft verschiedenste Kulturen einander so zu vermitteln, dass jede einzelne rezipiert und respektiert wird.

b) Gabe ohne Gegengabe

Aus der Unbedingtheit der Gastfreundschaft ergibt sich ihr Charakter der Gabe. Eine auf Gegenseitigkeit und Rückvergütung angelegte, ökonomisierte Gastfreundschaft macht den Anderen zum Objekt von Nützlichkeitsabwägungen, deshalb kann Gastfreundschaft nach Derrida nur gewährt oder geschenkt werden¹⁵⁸. Insofern versteht Hans-Dieter Bahr das Empfangen als Existenzial des Menschen, das heißt, dass er als Selbst oder Anderer immer schon auf eine „unvordenkliche [...] Vor-Gabe vor aller Gegebenheit“¹⁵⁹ verwiesen ist. Der Gast-Existenz des Menschen entspricht die völlige Unverfügbarkeit der Gastfreundschaft, die nicht allein in der Geschichte einlösbar, sondern als messianisches

¹⁵⁶ Vgl. Derrida, J.: Von der Gastfreundschaft (2001), 29.

¹⁵⁷ Vgl. ebd. 27ff.

¹⁵⁸ Vgl. ebd., 29.

¹⁵⁹ Bahr, H.-D.: Die Befremdlichkeit des Gastes. Wien 2005, 26.

Versprechen im Sinne einer universalen Eschatologie (vor einer Offenbarung) zu verstehen ist¹⁶⁰.

Ganz ähnlich unterstreicht Ricoeur den Geschenkcharakter hermeneutisch geprägter Gastfreundschaft, die er als ein „surplus“ zur „Ökonomie der Gabe“ und zur „Logik des Überflusses“ zählt. Dieses „Mehr“, das über die Logik der Gegenseitigkeit und die Alltagsethik hinausgeht, ermöglicht letztlich die Identität von Menschen, weil es deren Tragik und Schuld aussöhnen kann.

c) Rollentausch von Gastgeber und Gast

Gastfreundschaft ist angewiesen auf den Part des Gastgebers, der, um seine Rolle auszufüllen, den Gast braucht, ja selbst zum Gast wird, weil er vom Eingeladenen beschenkt und aus seiner Selbst-Bezogenheit befreit wird. Andererseits übernimmt der Gast die Rolle des Gastgebers, wird in „Stellvertretung“ zum eigentlich Einladenden und Gebenden. In diesem asymmetrischen, von der Priorität des Gastes geprägten Rollentausch besteht nach Derrida die Gastfreundschaft: Das Empfangen geht dem Geben wie der Andere dem Ich voraus, was durch das Antlitz als leiblich-verletzlichen Ausdruck des Anderen, etwa in seiner Not und Unterdrückung, geschieht. Darauf kann ein Subjekt nicht einfach nicht antworten, es ist in die Verantwortung für den Anderen gerufen, darauf ist es sogar um seiner selbst willen angewiesen, so dass Gastfreundschaft als ethisches Existenzial des Menschen bezeichnet werden kann.

Gegen diesen ausschließlichen Anspruch des Anderen plädiert Ricoeur für eine wechselseitig-dialektische Beziehung von Selbst und Andersheit, die einen reziproken Dialog wie zwischen gleichwertigen Partnern ermöglicht. Eine bereits bestehende Identität kann sich auf diese Weise neu verstehen und weiterentwickeln auf ihr nie ganz entdecktes Proprium hin, sowohl als Gast des Anderen wie auch als sein Gastgeber in einem wirklich gegenseitigen, äquivalenten Rollentausch.

d) Die gesellschaftlich-politische Dimension: Gerechtigkeit

Der sog. Dritte, der immer schon in der Beziehung von Ich und Anderem anwesend ist, stellt der Gastfreundschaft die Frage nach ihrer gesellschaftlichen Verantwortung. Was auch immer in der gastfreundlichen Praxis zwischen einzelnen Menschen geschieht, ist

¹⁶⁰ Vgl. Derrida, J.: Das Wort zum Empfang (1999), 148.

im Hinblick auf ihre sozialen Auswirkungen zu bedenken, inwiefern jene zu einer gerechten und humanen Gesellschaft beiträgt. Denn Gastfreundschaft geht nicht im Wohlgefühl innerhalb miteinander vertrauter Zirkel auf, sondern bezieht jeweils den entfernteren Anderen, dessen Angesicht etwa Armut und Elend ausdrückt, ein und flieht nicht vor ihm. Insofern zielt sie immer auf eine gastliche Gesellschaft und Welt im Bewusstsein, dass sie noch längst nicht verwirklicht sind und kein Rechtsanspruch darauf besteht.

Dagegen versteht Ricoeur die Gerechtigkeit als Pendant zur supra-ethischen „Logik der Überfülle“, zu der auch die Liebe gehört. Beide sind aufeinander angewiesen und ergänzen sich auf dialektische Weise. So gilt für die Gastfreundschaft, dass ihre Gratuität nicht durch die eigene „Logik der Überfülle“, sondern durch die der Gegenseitigkeit, zu der die Gerechtigkeit zählt, in die ethische Praxis zu vermitteln ist.

e) Gott: In der Spur des Abwesenden am Anderen erfahren

Um den Anderen einer Objektivierung und Thematisierung von vornherein zu entziehen, bedarf es, so argumentieren die beiden jüdischen Philosophen, einer Transzendenz, die den Anderen in seiner Unfassbarkeit belässt. Insofern nimmt das Subjekt mit dem Anderen immer die Idee des Unendlichen auf, ein absolut Anderes und von ihm Getrenntes, das es niemals zum Objekt seiner Vollzüge machen kann. Daraus ergibt sich ein Atheismus, der nicht über Gott als Gegenstand seiner Betrachtung verhandeln kann, sondern sich nur aus der Transzendenz des Subjekts heraus, die sich in seinen sozialen Beziehungen zeigt, dem absolut fremden Gott annähern kann. Das geschieht in der Spur des Vorübergegangenen, die durch diejenigen zugänglich wird, die sich darin befinden, die Menschen, die nach christlich-jüdischer Überzeugung in Gott ihren letzten Urgrund haben. Der absolut transzendente Gott, der sich immanent in sozialen Beziehungen von Menschen zeigt, führt, so Lévinas, zur Vorstellung eines *gastlichen* Gottes, „der ‚den Fremden liebt‘“¹⁶¹ und Gerechtigkeit einfordert. So verstanden wird durch Gastfreundschaft Heil erfahrbar.

Auf die Dimension Gottes verweist nach Ricoeur die „Ökonomie der Gabe“, die nicht aus der menschlichen Logik der Gegenseitigkeit hervorgeht, sondern der Einseitigkeit göttlicher Liebe entstammt, an der die Gastfreundschaft in ihrer Gratuität quasi teilhat.

¹⁶¹ Lévinas, E.: Wenn Gott ins Denken fällt (1985), 219.

Die fünf hier skizzierten anthropologischen Grundkonturen werden sich, so diskutabel und unabgeschlossen sie im Einzelnen erscheinen, für einen theologischen Diskurs von Gastfreundschaft als ausgesprochen Dialog fördernd erweisen, was anhand des biblischen und systematischen Befundes zu zeigen ist. Besonders wird eine pastoraltheologische Theorie und Praxis der Gastfreundschaft von den Überlegungen der drei französischen Philosophen profitieren, da ihre Einsichten von kirchlichen Gemeinden in Deutschland kaum rezipiert sind und noch auf eine Auseinandersetzung warten. Diese wird zwar die gängige Gemeindepraxis in Frage stellen, aber auch mit neuen Perspektiven bereichern. Zunächst ist in einem kurzen Exkurs darauf hinzuweisen, dass Gastfreundschaft Kultur übergreifend andere und ältere Wurzeln als die jüdisch-christlichen hat.

Exkurs: Gastfreundschaft in der nicht-jüdisch-christlichen Antike

Dass die Tradition der Gastfreundschaft keine Erfindung der jüdisch-christlichen Kultur darstellt, zeigt die sprachliche Herkunft aus der indogermanischen Urform *ghostis*, die sich im Germanischen zu *gast* und im Lateinischen zu *hostis* entwickelte¹⁶². Aber nicht nur in diesem Kulturraum von Indien bis Island, sondern ebenfalls im alten Ägypten und dem vorislamischen Arabien galt Gastfreundschaft als besonders erstrebenswerte Tugend¹⁶³.

Hiltbrunner erklärt ihren Ursprung aus einer religiös motivierten Überwindung von Angst und Aggression, die zu einem respektvollen Umgang mit dem unheimlichen Fremdem führte:

„Man kennt die Kräfte nicht, die der Fremde verborgen mit sich trägt. Stehen ihm mächtige Geister bei, dann würden sie eine Tötung oder auch schlechte Behandlung rächen. Der Schaden, den man abwenden will, würde die eigene Gemeinschaft also erst recht treffen. Wie, wenn der Unbekannte gar ein Gott wäre?“¹⁶⁴

Der daraus entstandene Schutz des eigentlich rechtlosen Fremden ist weit verbreitet und auch für die germanische Kultur belegt: So beschreiben Caesar¹⁶⁵ und Tacitus¹⁶⁶ die Sitte großzügigster Gastfreundschaft sowie das als sakrosankt geltende Gastrecht der Germanen. Ähnliches wird von den Kelten und Keltiberern überliefert.

In der griechisch-römischen Antike fällt zunächst sprachlich auf, dass die Griechen nur das Wort *xénos*¹⁶⁷ kennen, das den Gast wie auch den Gastgeber bezeichnet. Diese Doppelbedeutung weist auf ein fortgeschrittenes Verständnis von gegenseitiger Gastfreundschaft hin, das, bedingt durch den wachsenden Handelsaustausch, den Rollenwechsel von Gast und Gastgeber für notwendig hielt. Dagegen meint das lateinische Wort *hospes*¹⁶⁸ ursprünglich nur den Gastgeber im Sinne eines Gastherrn oder Patrons, der über seinen Gast herrscht bzw. auch Pflichten ihm gegenüber, etwa zu seinem Schutz, übernimmt. Der aufgenommene Gast bzw. Fremde wird unterschiedslos zunächst mit dem Begriff *hostis* bezeichnet, der später, pejorativ verengt, nur noch den bedrohlichen

¹⁶² Vgl. Hiltbrunner, O.: Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum. Darmstadt 2005, 13.

¹⁶³ Vgl. Gorce, D./Hiltbrunner, O./Wehr, H.: Gastfreundschaft. In: Klauser, T.(Hg.): Reallexikon für Antike und Christentum. Bd. VIII. Stuttgart 1972, 1073ff.

¹⁶⁴ Hiltbrunner, O.: Gastfreundschaft (2005), 10.

¹⁶⁵ Vgl. Caesar, C. J.: Commentarii rerum gestarum. Vol. I. Bellum Gallicum (Hg.: Hering, W.). Stuttgart – Leipzig 1992, VI 23,9.

¹⁶⁶ Vgl. Tacitus, C.: Germania (Hg.: Rives, J.B.). Oxford 1999, c. 21.

¹⁶⁷ Das Wort *xénos* ist nicht-indogermanischen Ursprungs und dürfte wohl von den Vorbewohnern des Ostmittelmeerraumes übernommen worden sein.

¹⁶⁸ Etymologisch wird *hospes* meist als Kontraktion von *hosti-pot-s* erklärt, wobei die Silbe *pot-* auf Macht und Herrschaft hinweist.

Fremden oder Feind meint. Das geschieht in Anlehnung an den sprachlich-kulturellen Entwicklungsstand der Griechen: Wie *xénos* bedeutet *hospes* schließlich auch zugleich Gast und Gastgeber, weil dieses Verhältnis infolge der gesellschaftlichen Veränderungen nur noch als gegenseitiges verstanden werden kann. Damit wird im Hinblick auf die Gastfreundschaft der Aspekt ihrer Nützlichkeit bedeutsam, d.h. sie wird eine Angelegenheit des Adels und der Reichen, eine „Gastfreundlichkeit der Armen mit der Einkehr von Göttern und Heroen gehört der Sphäre des Mythos an und ist spezifisch ein Gegenstand der Poesie.“¹⁶⁹ Obwohl der recht- und mittellose Fremde unter dem Schutz des *Zeús xénios*, bzw. *Iupiter hospitalis* stand, war er, wenn er überhaupt als Gast aufgenommen wurde, immer benachteiligt, weil er der Verpflichtung zur gegenseitigen Gastfreundschaft (*xenia*) nicht nachkommen konnte. Auf diesem Hintergrund einer ausgeprägten Klassengesellschaft wird verständlich, dass die griechisch-römische Antike so gut wie keine sozial-karitativen Einrichtungen kannte.

Von der privaten ist die öffentliche Gastfreundschaft (*proxenia* bzw. *hospitium publicum*) zwischen (Stadt-)Staaten zu unterscheiden, die im griechischen wie im römischen Bereich jeweils nach festen Regeln institutionalisiert war. Die gewerbliche Gastlichkeit galt als sehr verrufen, weil sie häufig mit Sittenlosigkeit und Betrugerei in Verbindung zu bringen war.

Im Hinblick auf eine über das Private hinausgehende Gastfreundschaft dürfte die griechische Hikesie von Interesse sein, die prinzipiell jedem Flüchtigen *asylia*, d.h. Unverletzlichkeit und Schutz vor dem Zugriff eines Verfolgers, gewährt¹⁷⁰. Ursprünglich galt jedes Heiligtum als Asyl, dessen Gottheit jedem unschuldig Verfolgten, besonders dem Fremden Immunität zuteil werden ließ. Diese weit verbreitete Institution¹⁷¹ beruhte auf der Vorstellung einer numinosen Kraft, die von einem heiligen Ort, etwa einem Altar, ausging und eine „Tabu-Wirkung“¹⁷² auf alle Anwesenden ausübte. Später wandelte sich der Asylgedanke in politisch sozialem Sinne zu einer Schutzgarantie u.a. für den „sonst praktisch rechtlosen Fremden im Interesse internationalen Handelsverkehrs“¹⁷³. So hat vor allem das römische Imperium das Asyl zunehmend pragmatisch verstanden und gehandhabt.

¹⁶⁹ Hiltbrunner, O.: Gastfreundschaft (2005), 43. Neben vielen anderen Beispielen der griechischen Mythologie (Eumaios, Molochos, Hekale etc) sei hier an Ovids Erzählung von Philemon und Baucis (Ovid: Metamorphosen [Hg.: Myers, K.S.]. Cambridge 2009, VIII 626-724) erinnert.

¹⁷⁰ Vgl. Fauth, W.: Asylon. In: Ziegler, K./Sontheimer, W. (Hg.): Der kleine Pauly. Lexikon der Antike. Bd. 1. München 1979, 670f.

¹⁷¹ Auch in Israel gab es sechs Asylstädte, die selbst jemanden, der Totschlag begangen hatte, vor der Blutrache schützten (vgl. Num 35; Jos 20,1-9).

¹⁷² Ebd., 670.

¹⁷³ Ebd., 671.

Gastfreundschaft ist demnach, so das Fazit, ein breit gestreutes kulturelles Phänomen, das sich in unterschiedlichen privaten und öffentlichen Formen zeigt. Da das Christentum besonders von den israelitisch-jüdischen Vorstellungen, auf die im folgenden Kapitel näher eingegangen wird, und dem griechisch-römischen Verständnis von Gastfreundschaft beeinflusst wurde, musste letzteres hier etwas ausführlicher erwähnt werden. Dabei wird im weiteren Verlauf der Untersuchung darauf zu achten sein, inwiefern das Christentum frühere Vorstellungen rezipiert, etwa den Asylgedanken, oder sich davon abgrenzt wie von einer Gastfreundschaft der Reichen. So soll nun das alt- und neutestamentliche Verständnis von Gastfreundschaft im Bewusstsein herausgearbeitet werden, dass dieses in einer langen Geschichte verschiedenster Rezeptionen und Traditionen steht, deren Verbindungsstränge oft im Dunkeln bleiben und nicht mehr freizulegen sind.

III. Aspekte einer biblischen Theologie der Gastfreundschaft

Eine Theologie der Gastfreundschaft wird zunächst den biblischen Befund zur Kenntnis nehmen im Wissen darum, dass das Thema „Gastfreundschaft“ im Alten wie im Neuen Testament je nach Autor, Adressat und zeitgeschichtlichem Hintergrund unterschiedlich formuliert und bewertet worden ist. Von den ältesten Überlieferungsschichten in Gen 18¹⁷⁴ bis zu den spät entstandenen neutestamentlichen Briefen wie dem Hebräerbrief ist zwar die biblische Bedeutung der Gastfreundschaft nicht zu leugnen, aber von *einer* Theologie kann hier keine Rede sein. Deshalb sind es allenfalls Aspekte eines zentralen biblischen Themas, die im Folgenden skizziert werden und schließlich einfließen sollen in einen Entwurf einer Theologie der Gastfreundschaft, der sich im Gespräch mit der Systematischen und Praktischen Theologie entwickelt.

1. DIE ERFAHRUNG DES FREMDEN UND SEINE BEDEUTUNG FÜR DAS SELBSTVERSTÄNDNIS ISRAELS

a) Die eigene Fremdheit

Es gehört zur Grunderfahrung Israels und des Judentums bis heute, ein „ewiger Fremder“ und nirgendwo heimisch zu sein. Dies versteht die Bibel nicht nur historisch-politisch im Hinblick auf das Volk Gottes, sondern nach Sundermeier auch anthropologisch als „Existential“¹⁷⁵, das das Fremdsein als zentrale Erfahrung des Menschen bestimmt.

Das Alte Testament charakterisiert bereits die Lebensweise der Patriarchen als die eines Fremdlings, dem „kein dauerhaftes ‚Wohnen‘ nach bürgerrechtlichem Maßstab“¹⁷⁶ zukommt. Der Textbefund der Vätergeschichten zeigt, dass Abraham (Gen 12,10; 17,8; 20,1; 23,4; 35,27), Isaak (Gen 26,3) und Jakob (Gen 28,4) als *gerim* verstanden wurden¹⁷⁷, d.h. als Fremde, die zwar ein Aufenthaltsrecht besaßen, aber ansonsten in ihren Bürgerrechten eingeschränkt waren. Die exemplarische Existenzweise seines Vaters als eines heimatlosen Aramäers (Dtn 26,5)¹⁷⁸ spiegelt sich im Selbstverständnis

¹⁷⁴ Weimar und Zenger betrachten das jehowistische Geschichtsbuch (nach 650 v. Chr.) als älteste Pentateuchüberlieferung, so dass hier für die relevanten biblischen Quellen eine Zeitspanne von mindestens 700 Jahren anzunehmen ist. Zur heutigen Diskussion der Pentateuchüberlieferung: Vgl. Zenger, E. u.a.: Einleitung in das Alte Testament. Stuttgart 2008, 74-123.

¹⁷⁵ Vgl. Sundermeier, T.: Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik. Göttingen 1996, 201ff.

¹⁷⁶ Görg, M.: Fremdsein in und für Israel. In: Fuchs, O. (Hg.): Die Fremden. Düsseldorf 1988, 210.

¹⁷⁷ Ebd.

¹⁷⁸ Dass ältere und jüngere Überlieferungsschichten des Pentateuch Israels ungebundene Lebensweise in der Fremde betonen, spricht nach Görg dafür, dass hier eine Kritik der Verfasser an zeitgenössischen etablierten Herrschaftsstrukturen in Jerusalem zum Ausdruck kommt. Vgl. ebd., 211.

des Volkes Israel wider: Es wird selbst in der Fremde leben und sogar im eigenen Land fremd bleiben, d.h. als Gast angewiesen auf Gott, dem das Land gehört¹⁷⁹. Abraham und seine Nachkommen sollen, ohne an eine bestimmte Heimat gebunden zu sein, ausdrücklich als Fremde leben (Gen 26, 3), denn nur als Fremden verspricht ihnen Jahwe, Kanaan in Besitz zu nehmen (Gen 17,8; 28,4). Dort dürften sie allerdings von der angestammten Bevölkerung wiederum nur „als Fremdkörper empfunden worden“¹⁸⁰ sein.

In Ägypten, wo sich die Brüder Josefs von Beginn an als Fremde (Gen 47,4) verstehen, wird die Fremdherrschaft für Israel schließlich zur existenziellen Bedrohung. Mose selbst sieht sich auf der Flucht in Midian als Gast in fremdem Land (Ex 2,22; 18,3), was nicht nur die Namensgebung seines Sohnes *Gerschom* (Ödgast) erläutert, sondern für alle Hebräer in Ägypten gilt. Diese bleiben auch nach ihrem Exodus auf der Wanderung durch die Wüste (Ex 17,8-16) wie bei der Landnahme Kanaans in der Fremde (Ri 3,1-6). Dass Israel sich selbst und seine Ursprünge in der Fremde gefunden hat, bestätigt ebenfalls die Rut-Novelle, die eine ausdrücklich als Ausländerin¹⁸¹ bezeichnete Moabiterin zur Ahnfrau Davids erklärt. Demnach bedient sich der Gott Israels gerade des Fremden, um sein Volk an den zugesagten Verheißungen teilhaben zu lassen.

Während des Exils in Babylon vermissen die dorthin verschleppten Juden ihre ferne Heimat so stark, dass sie nach Psalm 137 nur noch trauern und verstummen können, eine Erfahrung der Fremde, die das Judentum in nachexilischer Zeit gegenüber allem, was nicht jüdisch ist, deutlich reservierter werden lässt. Denn die deuteronomistische und von Jeremia (8,10) vertretene Deutung, dass Gott durch fremde Herrscher im Exil Gericht über sein eigenes Volk hält, greift schließlich nicht mehr, als Juda im eigenen Land von Fremden, Seleukiden wie Römern, besetzt, unterdrückt und sich selbst entfremdet wird (1 Makk 1,38-40; 2,7).

Kurzum: Fast durchgängig sind Israel und das spätere Juda in ihrer Geschichte mit einem Leben in der Fremde vertraut. Das gehört zu ihrer Identität und Sichtweise des Menschen: Es gibt keine bleibende Heimat für sie, sie sind immer nur Gäste Gottes (1 Chr 29,15; Ps 119,19) und sollen ein Leben in Zelten führen (Jer 35,7), was in der spätjüdischen und urchristlichen Eschatologie zu der Überzeugung führt, dass der Glaubende sein Zuhause nur jenseits alles Irdischen bei Gott selbst findet (Phil 3,20; Hebr 11,16).

¹⁷⁹ Vgl. Lev 25,23; 1 Chr 29,15 und Ps 119,19.

¹⁸⁰ Görg, M.: Fremdsein in und für Israel, 198, vgl. auch 200.

¹⁸¹ Rut 2,10: *nokrijjah*. Im Unterschied zum *ger*, dem in Israel dauerhaft weilenden „Gast“, ist der *nokri* ein gesellschaftlich nicht assimilierter Ausländer, der seit dem 8. Jahrhundert zunehmend Ablehnung erfährt.

Dass der Mensch im Alten Testament existenziell als Fremder verstanden wird, kommt auch in seinen persönlichen Erfahrungen zum Ausdruck. So erlebt Ijob in seiner Verzweiflung, dass er seinen Verwandten und Mägden als Fremder gilt (Ijob 19,15), ja dass Gott ihm seine Familie entfremdet hat und diese ihn verachtet (Ijob 19,13), während er früher alle Fremden gastfreundlich aufgenommen hat (Ijob 31,32). Eine ganz ähnliche Empfindung äußert der leidende Beter von Psalm 69, wenn er die Entfremdung von seinen Brüdern beklagt (Ps 69,9). Aber gerade in den Gebeten des Alten Testaments (vgl. Ps 39,13; 119,19; 1 Chr 29,15) erscheint das Fremdsein des Sprechers nicht durchgehend als menschliche Tragik, sondern als Grund der Hoffnung dafür, dass Gott seinen *Gästen* Hilfe zukommen lässt. Er beschützt die Fremden (Ps 146,9), liebt sie und gibt ihnen Nahrung und Kleidung (Dtn 10,18)¹⁸². Damit ist Israel vor die ethische Frage gestellt, wie es mit Fremden umgehen soll.

b) Sorge um die Fremden

Bereits das Bundesbuch verbietet Israel, einen Fremden auszunutzen (Ex 22,20a), was in späterer Zeit ergänzt und neu begründet wird: Es gilt nicht mehr nur, dass Gott Rechtsbeistand des Fremden¹⁸³ ist, sondern dass Israel selbst Fremder (*ger*) in Ägypten war und deshalb Fremde, Witwen und Waisen nicht unterdrücken darf (Ex 22,20b.21). Damit wird der Fremde, der zwar in Israel wohnt, aber meist ohne Besitz und verwandtschaftlichen Rückhalt, schon sehr früh auf die Stufe der politisch und sozial Unterdrückten, der Armen, gestellt¹⁸⁴: eine Erfahrung, die die Adressaten des Bundesbuches aufgrund ihres eigenen Fremdseins in Ägypten nur zu gut kennen wie ihre rettende Aufnahme durch Jahwe. Deshalb besteht für sie die unbedingte Pflicht, für die *gerim* zu sorgen.

Diese Gesetzeslage findet die deuteronomische Bewegung im 8. Jahrhundert vor, als das kleine Königreich Juda nach der assyrischen Okkupation des Nordreiches durch die daraus folgende Migration vor große soziale Probleme gestellt wurde. Um sie zu lösen, fordert das Deuteronomium eine Integration der eingewanderten Fremden in die jüdische Gesellschaft und ihre rechtliche Gleichstellung (Dtn 27,19; 31,12).

¹⁸² Das Buch Deuteronomium spricht hier vom *ger*, der aus dem von den Assyryern eroberten Nordreich nach Juda geflohen sein dürfte, um dort als Fremder zu überleben.

¹⁸³ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, L.: „... denn Fremde seid ihr gewesen im Lande Ägypten“. In: Bibel und Liturgie 63 (1990), 111: Die altorientalische Vorstellung vom Rechtsbeistand des Königs bzw. der Gottheit wird hier „auch auf den Fremden angewandt. Das scheint mir eine genuine Leistung des Jahwe-Glaubens zu sein.“

¹⁸⁴ Ebd., 110ff.

Das Heiligkeitsgesetz, das in der Zeit des Exils entstanden sein dürfte, geht noch einen Schritt weiter und hebt jeden, auch den kultischen Unterschied zwischen Fremden und Einheimischen auf und formuliert im Liebesgebot:

„Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen.“ (Lev 19,34)

Damit wird eine Entwicklung zur völligen Angleichung des Fremden deutlich, in der „der Ger als ‚der voll integrierte Proselyt‘ erscheint.“¹⁸⁵ Allerdings dürfte das nach Görg nicht allein durch die „Nächstenliebe“ selbst, sondern die Sorge um „Identität und Stabilität des ‚neuen Israel‘“¹⁸⁶ während der Exilszeit motiviert sein. Da Israel wie in späterer Zeit Juda sich selbst als Fremde bzw. Gäste (*gerim*) Gottes verstehen, gibt es zwischen den *gerim* keine Unterschiede mehr. Weil die Jahwe-Gemeinde Gottes Gastfreundschaft am eigenen Leibe erfahren hat, kann und soll sie diese an andere *gerim* weitergeben und wird somit selbst Gastgeber.

Festzuhalten bleibt, dass der altorientalische Begriff der Gastfreundschaft, der in nomadischen Gesellschaften ungeschriebenes Recht¹⁸⁷ war, in den später formulierten Gesetzen Israels einerseits zwar inhaltlich-juristisch ausgeweitet, andererseits aber auf den Personenkreis der *gerim* eingeschränkt wurde. Dabei sind diese unbedingt von den *nokrim* zu unterscheiden, den in Israel lebenden Ausländern, die wirtschaftlich und sozial unabhängig waren und, da sie zunehmend als Bedrohung empfunden wurden, Distanz und Ablehnung erfuhren.

c) Abgrenzung gegenüber dem Fremden

Es gehört zur „identitätsstiftenden Schlüsselerfahrung“¹⁸⁸ Israels, seit seinen Anfängen Unterdrückung in der Fremde erfahren zu haben. Insofern hat es sich in der Konfrontation mit den Fremden abgrenzen müssen, um überleben zu können und zu sich selbst zu finden. Die Ausländer, hebräisch *nokrim*¹⁸⁹, stehen schon sprachlich in enger Verbindung mit den fremden Göttern (*elohim han-nekar*), die aus Israel entfernt werden müssen (Gen

¹⁸⁵ Görg, M.: Fremdsein in und für Israel, 205.

¹⁸⁶ Ebd.

¹⁸⁷ Vgl. das Gastmahl der drei Männer bei Abraham (Gen 18): Jedem durchreisenden Fremden (*nokri*) wurde unterschiedslos Gastfreundschaft gewährt, d.h. Aufnahme, Mahl, Schutz und Weggeleit, allerdings wohl kaum länger als für die Dauer von drei Tagen. (Vgl. Schreiner, J.: Gastfreundschaft im Zeugnis der Bibel. In: Trierer Theologische Zeitschrift 89 (1980), 52.

¹⁸⁸ Spiekermann, H.: Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments. Tübingen 2001, 84.

¹⁸⁹ Die *nokrim* lassen sich nicht exakt von den *sarim* unterscheiden. Letztere werden häufiger als Feinde mit außerisraelitischer Herkunft verstanden.

35,2.4; Dtn 31,16 u.a.). Aus kultischen Gründen werden die Gesetze zur Abgrenzung gegenüber Ausländern zunehmend verschärft: Eine Witwe soll keinen fremden Mann außerhalb der Familie heiraten (Dtn 25,5), kein Ausländer darf vom Pascha essen (Ex 12,43), und Mischehen mit fremden Frauen sind aufzulösen und für die folgende Zeit verboten (Esr 10,10-14; Neh 13,23-27).

„Jes 2,6 klagt, daß das Volk von Ausländern überflutet und dadurch voll sei von Zauberei und Wahrsagerei. [...] Deuteronomistische Theologie lastet den ausländischen Frauen Salomos an, daß sie ihn zum Götzendienst und zum Abfall von dem Gott Israels verführt haben (1 Kön 11,1.8).“¹⁹⁰

Aus dieser Sicht sind die Fremden dafür mitverantwortlich, dass Israel sich seinem Gott entfremdet, während Jeremia darin eher die eigene Schuld des Volkes sieht, weil es den Fremden hinterhergelaufen ist (Jer 2,25). So wird ausdrücklich davor gewarnt, sich den Fremden anzugleichen (Bar 6,4), da es für Israel existenzbedrohend sei, von Jahwe abzufallen. Hintergrund für diese unmissverständliche Distanzierung allem Ausländischen gegenüber dürften die „schlechten Erfahrungen mit fremden Völkern und ihren Göttern“¹⁹¹ sein, die Israel seit dem 8. Jahrhundert gemacht hat.

Umso verständlicher wird die Hoffnung des Gottesvolkes, dass sich alle Völker am Ende der Tage friedlich in Jerusalem zu einem Festmahl versammeln (Jes 2,2-4; 25,6), wenn das Toben der Fremden beendet ist (Jes 25,5). Dann stehen diese sogar zu Diensten (Jes 60,10; 61,5).

Israel, so kann man resümieren, hatte gar keine andere Wahl als sich von fremden Kulturen und Religionen abzugrenzen, um seine eigene Identität zu entwickeln und zu bewahren. Das geschah „in der Auseinandersetzung mit einer übermächtigen und zugleich verführerischen ausländischen Kultur“¹⁹², die Israels Glauben und die Theologie der alttestamentlichen Autoren erst zu sich selbst finden lässt, ähnlich vielleicht wie in der Entwicklung des menschlichen Individuums, das in seiner Jugend erst durch Abgrenzung wächst und zur Reife gelangt. Diese weniger triumphale als vielmehr ernüchternde Erfahrung führte Jesaja schließlich zu einer Eschatologie, die im Gastmahl Jahwes das Fremde mit dem Eigenen versöhnt sieht.

¹⁹⁰ Schreiner, J.: Altes Testament. In: Ders./Kamplung, R.: Der Nächste – der Fremde – der Feind. Die Neue Echter Bibel: Themen Bd. 3. Würzburg 2000, 36.

¹⁹¹ Spieckermann, H.: Gottes Liebe zu Israel, 86.

¹⁹² Schwienhorst-Schönberger, L.: „... denn Fremde seid ihr gewesen im Lande Ägypten“, 116.

d) Die Fremdheit Gottes

Dass das Alte Testament eine Theologie des Fremden kennt, zeigt sich vor allem an den Textstellen, wo von Gott als dem Fremden die Rede ist. So vergleicht Jeremia Gott mit einem Fremden (*ger*) im Land, der sich dort nur vorübergehend aufhält und bald wieder entschwindet (Jer 14,8). In seinen Gerichtsworten über Israel bezeichnet Jesaja Gottes Tat feindlich (*sar*) und sein Werk fremd (*nokrijja*) (Jes 28,21), eine stärkere Entfremdung zwischen Jahwe und seinem Volk ist kaum denkbar. Weil Israel sich von seinem Gott abgewandt, entfremdet hat, ist er zu einem Gott (aus) der Ferne geworden und nicht mehr (aus) der Nähe (Jer 23,23), der jeden Anspruch auf seine Heilsgegenwart verwirft¹⁹³. Dass Jahwe aber nicht direkt als Fremder titulierte wird, spricht nach Manfred Görg dafür, dass hier „von jener rätselhaften Andersartigkeit Gottes“ und „für die bleibende Defizienz des Menschen vor dem unauslotbaren Geheimnis“¹⁹⁴ Zeugnis gegeben werden soll. Insofern transzendiert die totale Andersheit Gottes allerdings jede Rede von ihm, auch die als „Fremder“ oder „Gast“ (Gen 18) und es fragt sich, ob diese Bilder nicht eher anthropologisch zu verstehen sind, indem sie vor allem das Fremdsein Israels widerspiegeln.

Weil Israel das Fremde in sich selbst erfahren und als eigenes erkannt hat, kann es auch den anderen Fremden verstehen, da es weiß, wie ihm zumute ist (Ex 23,9). So erfährt es auch Gott als fremd, weil unverfügbar, aber als ein Gegenüber, das Fremdsein in Vertrautheit umwandeln kann¹⁹⁵.

Alle weiteren Aspekte, die eine Theologie der Gastfreundschaft im Alten Testament zutage fördern kann, gründen, so das Fazit, in der Erkenntnis Israels, dass es fremd bzw. Gast auf Erden ist (Ps 119,19). Diese Identität befreit von zerstörerischen Besitzansprüchen, weil sie die Solidarität mit Fremden und Bedürftigen sowie den Glauben an einen Gott ermöglicht, der menschliches Leben als Geschenk gewährt. Die Gastexistenz des Menschen meint weder eine Anpassung an alle Fremden noch die vergebliche Bemühung, sie zu Gästen zu machen, sondern jeweils eine Abgrenzung, die jede Identität fordert, wie Israels Erfahrung gezeigt hat. Das Existenzial des Fremd- bzw. Gastseins besagt, dass der Mensch zwar um Land und Besitz kämpfen mag, seine wirkliche Heimat aber nur leihweise, ohne jeden Anspruch zugewiesen bekommt. Auf der Grundlage dieser

¹⁹³ Vgl. Spieckermann, H.: Gottes Liebe zu Israel, 92.

¹⁹⁴ Görg, M.: Fremdsein in und für Israel, 212.

¹⁹⁵ Vgl. ebd., 213.

anthropologischen Voraussetzungen des Alten Testaments ist nun zu untersuchen, welche Rolle Israel seinem Gott in den Erfahrungen der Gastfreundschaft zuerkennt.

2. JAHWE UND SEINE BOTEN ZU GAST

Im Unterschied zur Gastgeberenschaft Gottes, wie sie vor allem im Buch Exodus und in den Psalmen thematisiert wird¹⁹⁶, sind Jahwe und/oder seine Boten auch selbst Gäste wie in der Geschichte von Abraham und den drei Männern (Gen 18,1-16) und der Verheißung eines Sohnes, der „Protoerzählung“ biblischer Gastfreundschaft¹⁹⁷ und wie in ihrer Fortsetzung, einer Art „Gegengeschichte“ vom Missbrauch der Gastfreundschaft Lots (Gen 19,1-29), der zum Untergang Sodoms und Gomorras führt. Als dritter Erzähltypus wird die Elija-Perikope 1 Kön 17,8-24 mit der Handlungsstruktur „Gastfreundschaft und Totenerweckung“ zur Sprache kommen, wobei die Untersuchung sich auf die thematischen Aspekte beziehen muss, da das Hebräische keinen adäquaten Begriff für Gastfreundschaft kennt.

a) Abrahams Gastfreundschaft und die Verheißung eines Sohnes

Während ältere Exegeten Gen 18 dem Jahwisten als Autor zuschreiben¹⁹⁸, geht man heute von mindestens fünf verschiedenen Überlieferungsschichten aus, die bis in eine späte nachexilische Entstehungszeit hineinreichen¹⁹⁹. Claus Westermann nimmt für Gen 18,1-16a die Verschmelzung zweier ursprünglich eigenständiger Erzählungen an, einer von der Verheißung eines Kindes an ein kinderloses Ehepaar²⁰⁰ und einer anderen von dem „Besuch eines (oder mehrerer) Gottesboten (oder Gottes), der die freundliche Aufnahme und Bewirtung mit einem Geschenk belohnt, in diesem Fall der Verheißung eines Kindes.“²⁰¹ Damit erkläre sich der widersprüchliche Wechsel von Singular und

¹⁹⁶ Darauf wird das nächste Kapitel näher eingehen.

¹⁹⁷ Der Hebräerbrief stellt Abrahams Gastfreundschaft als vorbildlich für die frühen christlichen Gemeinden dar: „denn durch sie haben einige, ohne es zu ahnen, Engel beherbergt“ (13,2).

¹⁹⁸ Vgl. von Rad, G.: Das erste Buch Mose. Genesis. Das Alte Testament Deutsch: Teilband 2/4. Göttingen 1972, 160.

¹⁹⁹ Vgl. Ruppert, L.: Genesis: ein kritischer und theologischer Kommentar. Teilbd. 2. Gen 11,27-25,18. Würzburg 2002, 376f.

²⁰⁰ Vgl. auch die Ankündigung der Geburt Simsons in Ri 13. Ein Bote Gottes (*mal'ach JHWH*) besucht die unfruchtbare Frau des Manoach und verheißt ihr einen Sohn als Retter Israels. Manoachs Einladung zum Mahl schlägt der Bote aus (V. 16) und empfiehlt, das Mahl in ein Opfer umzuwandeln, weil er hier viel deutlicher als in (den früher entstandenen Textteilen von) Gen 18 dem göttlichem Bereich zugeordnet und dem menschlichen entzogen ist.

²⁰¹ Westermann, C.: Genesis. 2. Teilbd. Genesis 12-36. Biblischer Kommentar Altes Testament. Bd. I/2.

Plural in der Anrede der Männer, in der einen Erzählvariante seien drei Fremde, vielleicht Götter in Menschengestalt, gastfreundlich aufgenommen worden, in der anderen habe nur ein Bote Gottes die Geburt eines Kindes angekündigt²⁰². Auch wenn V. 1 vom Erscheinen Jahwes spricht, liegt hier keine Theophanie-Erzählung vor, nach Westermann ist vielmehr ein späterer Redaktor am Werk, der nachträglich Jahwe in einer Art „Überschrift“ einführt und die gesamte Perikope auf diese Weise theologisiert.²⁰³ Dagegen löst Horst Seebass das „Personalproblem“ in Gen 18 viel einfacher, indem einer der drei „sich als Jahwe erweist“²⁰⁴ und die beiden anderen seine Boten sind, die in Gen 19 weiter tätig bleiben, nämlich die Rettung Lots und die Vernichtung Sodoms vorantreiben. Jedenfalls kommen alle überlieferungsgeschichtlichen Überlegungen nicht daran vorbei, dass in der Erzählung Menschen sich in ihrem Alltag ganz „profan“ begegnen²⁰⁵ und dabei Jahwe eine zentrale Rolle zugedacht wird. Auch wenn hier ältere Motivtraditionen wie das Geburtsorakel und die sog. Theoxenie²⁰⁶ durchscheinen, ist der vorliegende Text Gen 18,1-16 als gesamte Sinneinheit zu sehen und zu verstehen. Auf dieser Grundlage erfolgt nun die Exegese einzelner Textstellen.

Zunächst deuten die genaue Orts- und Zeitangabe (V. 1) darauf hin, dass Jahwe sich an ganz bestimmten Punkten im Leben von Menschen zeigt: zu einer Zeit, wo so gut wie nichts passiert, der „nomadischen Siesta“, erscheinen plötzlich drei Männer, auf die Abraham aufmerksam wird oder besser längst ist, wohl eine Voraussetzung für Begegnung und Gastfreundschaft. Im Kontrast zur Ruhe des Ortes läuft Abraham los, wach und bereit, die Fremden aufzunehmen, und ein geschäftiges Rennen und Eilen²⁰⁷ beginnt, das „für einen betagten Orientalen ganz ungewöhnlich und unter seiner Würde“²⁰⁸ gewesen sein dürfte. Die Szenerie gerät in Bewegung: Es ist eine „Eile, die anderen dient“.²⁰⁹

Unüblich ist wohl auch der Ergebenheitsgestus des Sich-zu-Boden-Werfens (V. 2), mit dem Abraham die Besucher begrüßt, als ob er ihren außergewöhnlichen Auftrag geahnt hätte²¹⁰. Diese Form der Höflichkeit und Ehrbezeugung mag orientalisches-überschwäng-

Neukirchen – Vluyn 1981, 332.

²⁰² Vgl. ebd., 334ff.

²⁰³ Vgl. ebd., 335.

²⁰⁴ Seebass, H.: Genesis. 2, Vätergeschichte. Neukirchen-Vluyn 1997, 121.

²⁰⁵ Vgl. Westermann, C.: Genesis, 332.

²⁰⁶ Theoxenie-Erzählungen berichten von Göttern, die als „Fremde“, sei es in menschlicher Gestalt oder nicht, von Menschen gastfreundlich aufgenommen werden und diese dafür reichlich belohnen. In der griechisch-lateinischen Kultur dürften die Erzählungen von Philemon und Baucis sowie von Hyrieus am bekanntesten sein.

²⁰⁷ Zweimal wird das Verb „laufen“ (*ruš* in V. 2.7) und dreimal „eilen“ (*mahar* in V. 6f) verwandt, Begriffe, die in den Vätergeschichten sonst nicht vorkommen.

²⁰⁸ Jeremias, J.: Die Gleichnisse Jesu. Göttingen¹⁰1984, 130.

²⁰⁹ Westermann, C.: Genesis, 336.

²¹⁰ Vgl. Ruppert, L.: Genesis, 379.

lich wirken, Abraham zeigt seinen Gästen damit Wertschätzung und Respekt als Voraussetzung jeder Gastfreundschaft. Er sieht eine Einkehr der drei als Gnade (*chen*) an, um die er bittet: „Geh doch an deinem Knecht nicht vorbei!“ (V. 3), wobei der Begriff „Gnade“ auch schon die Verheißung andeuten könnte, die Abraham zuteil wird.²¹¹ Weil er weiß, was Wanderer in dieser Region benötigen, bietet er ihnen neben der üblichen Fußwaschung einen Schattenplatz zum Ausruhen an. Allerdings drängt er sich nicht auf, er lässt den Fremden die Freiheit, „nach einer kleinen Stärkung weiter[zu]gehen“ (V. 5). Mit dieser Untertreibung der Einladung „etwas Wasser“ (V. 4) und „ein Bissen Brot“ (V. 5) „soll die eigene Anstrengung des Bewirtens [als] möglichst gering“²¹² dargestellt und kontrastiert werden mit dem opulenten Mahl, das nun stattfindet. Allein die drei Sea Mehl, die Sara für das Backen der Brotfladen nehmen soll, entspricht einer Menge von 39 Litern! Und auch die Zubereitung eines ganzen Kalbes für drei Personen spricht für die unökonomische Großzügigkeit des Gastgebers, der reichlich, verschwenderisch gibt, als ob hier eine Entsprechung zum Gastgeschenk der Verheißung eines Sohnes gefunden werden müsste. Diese Geburtsankündigung eines Kindes als Heilsverheißung an Abraham ist von dem Gastmahl und seiner Vorbereitung nicht zu trennen, sondern deren Ziel und ausdrückliche Konsequenz. In der Gastfreundschaft selbst geschieht Gottes Heil bzw. dessen Ankündigung.

Indem Abraham sich als Gastgeber seinen Gästen „unterordnet“²¹³, sie bewirtet (V. 8) und einfühlsam merkt, was sie brauchen, nämlich eine Stärkung des Herzens (*sa'ad leb*, V. 5) über die rein physische Kräftigung hinaus, kommt auf ganz menschlich-alltägliche Weise ein Gespräch zustande, das das Leben des alten Paares verändert. Jahwes Verheißung großer Nachkommenschaft geht in Erfüllung: „Dann wird deine Frau Sara einen Sohn haben“ (V. 10). Dass Sara daran zweifelt und still in sich hineinlacht (*tizchak*)²¹⁴, zeigt die menschliche Nähe der Erzählung und nimmt Jahwe zum Anlass sich zu offenbaren: „Ist beim Herrn etwas unmöglich?“ (V. 14) Schließlich geleitet Abraham seine Gäste hinaus und geht nach orientalischem Brauch noch ein Stück des Weges mit ihnen. Somit lassen sich als charakteristische Elemente (früh)alttestamentlicher Gast-

²¹¹ Vgl. Poscher, C.: Gastfreundschaft in der Bibel. Unter besonderer Berücksichtigung von Gen 18,1-16; 1 Kön 17,8-24; 2 Kön 4,8-37; Lk 10,38-42. (Diplomarbeit) Innsbruck 1997, 29ff. Dieser Untersuchung verdanken die vorliegenden Überlegungen einige Anregungen.

²¹² Vgl. Westermann, C.: Genesis, 337.

²¹³ In V. 3 bezeichnet sich Abraham selbst als Knecht der drei Besucher.

²¹⁴ Davon ist sprachlich abgeleitet *Jizchak*, der Name ihres Sohnes.

freundschaft zusammenfassen: Begrüßung, Einladung, Mahl, Gespräch, Gastgeschenk(e) sowie Abschied und Begleitung²¹⁵.

Der Text Gen 18,1-16 hat damit entscheidende Grundlagen für das biblische Verständnis von Gastfreundschaft gelegt: Auch wenn sie für einen (Alt-)Orientalen eine selbstverständliche Pflicht bedeutet, bedarf es einer Aufmerksamkeit und Wachheit, Gäste überhaupt wahrzunehmen und ihre Bedürfnisse zu erkennen. Das gelingt nicht, ohne sie zu respektieren, wertzuschätzen und ihnen zu Diensten zu stehen. Ein noch so reichliches, übermäßiges Geben des Gastgebers wird das, was er von den Gästen zurück erhält, so Abrahams Erfahrung, nicht aufwiegen können. Er ist der eigentlich Beschenkte. Denn fast unmerklich, in einem scheinbar alltäglichen Gespräch offenbart sich Jahwe und kündigt die Erfüllung seiner Verheißung an. In der Gastfreundschaft selbst geschieht Heil, auch wenn es manchmal bis zur Verwirklichung noch Zeit braucht. Auf diese Weise wird die heilsgeschichtliche Dimension der Gastfreundschaft deutlich: Wo Fremde aufgenommen, bewirtet und umsorgt, d.h. Gäste werden, da wird die Erfahrung von Gottes Heil möglich, ohne dass dies jeweils thematisiert werden müsste: So versteht jedenfalls auch Hebr 13,2 die Gastfreundschaft: „Denn durch sie haben einige, ohne es zu ahnen, Engel beherbergt.“

b) Missbrauchte Gastfreundschaft in Sodom und Gibeon

Dass dem Redaktor²¹⁶ von Gen 18f an einer zusammenhängenden Komposition der Abraham-Lot-Erzählungen gelegen ist, wird vor allem in Gen 19,1-3.27f deutlich. Die beiden Boten Gottes gelangen ohne Jahwe selbst (der in Gen 18,13 ausdrücklich genannt wird) nach der Abraham-Episode in die Stadt Sodom, die mit der ländlichen „Zeltidylle“ von Gen 18 kontrastiert wird. In paralleler Erzählung²¹⁷ geht Lot auf die Boten zu, als ob er sie kennen würde, begrüßt sie wie hochgestellte Persönlichkeiten²¹⁸ und lädt sie ein, bei ihm zu übernachten. Nur durch weiteres Drängen Lots lassen sich die Boten überreden, an einem im Vergleich zu Abraham bescheidenerem Mahl teilzunehmen und in seinem Haus die Nacht zu verbringen. Bis dahin (V. 3) ist die Ähnlichkeit zur Gastfreundschaft in der Abraham-Erzählung nicht zu verkennen.

²¹⁵ Vgl. Laaber, M.: Gastfreundschaft. Eine vergessene Kultur im pastoralen Handeln? (Diplomarbeit). Wien 1994, 21.

²¹⁶ Westermann nimmt die Redaktion des Jahwisten, Ruppert eine spätere des Jehowisten an. Vgl. Westermann, C.: Genesis, 376 und Ruppert, L.: Genesis, 412.

²¹⁷ Gen 19,1-3.

²¹⁸ Vgl. Ruppert, L.: Genesis, 413.

Nun folgt in V. 4-11 der Bericht von einer Begebenheit, die ganz aus dem Erzählduktus herausfällt und nur durch den Paralleltext Ri 19,15-25 verständlicher werden kann. So weist Westermann im Detail nach, dass die Erzählung von der Schandtät in Gibeon (Ri 19,15-25) als Vorlage für den Bericht des Überfalls in Sodom (Gen 19,4-11) gedient haben muss²¹⁹. D.h. letzterer muss ursprünglich als eigenständig angesehen werden und ist wohlmöglich mit der Intention in die Lot-Erzählung eingearbeitet worden, die Sünde Sodoms und das folgende Strafgericht näher zu erläutern.

Dabei erstaunt es nun in beiden Erzählvarianten, dass mindestens so stark wie die homosexuelle Vergewaltigung die Missachtung des Gastrechts verabscheut wird. Nur so erklären die Exegeten das heute völlig unverständliche Angebot Lots bzw. des alten Mannes von Gibeon, die eigenen Töchter auszuliefern. Die Ehre desjenigen, der einen Gast nicht schützt, wäre in Israel unrettbar ruiniert²²⁰, wohl auch, wenn er sich als Familienoberhaupt selbst den gewalttätigen Menschen angeboten hätte.

Obwohl die Boten Gottes in der Lot-Erzählung das Verbrechen verhindern können, rechnet die Bibel offensichtlich damit, dass Gastfreundschaft missbraucht wird und dass mit dem Fremden (*ger* in Gen 19,9; Ri 19,1.16) unmenschlich-pervers umgegangen wird. Die Vergewaltigung und der Mord der Nebenfrau des Leviten in Ri 19 mögen ein extrem brutales Beispiel dafür sein, dass das Alte Testament die Gastfreundschaft keineswegs idealisiert, sondern ihre Fragilität und Anfälligkeit für Gewalt und Unrecht sieht. In beiden Erzählungen folgt diesem Unrecht gegenüber Gästen eine Katastrophe, der Untergang Sodoms und Gomorras (Gen 19,23ff) sowie die Vernichtung der Benjaminer (Ri 20,29-48). Sicher wird auch hier die Theodizee-Frage nicht durch ein Schuld-Strafe-Schema beantwortet, dem Buch Genesis geht es vielmehr darum, dass es trotz Sintflut und „Sintbrand“ jeweils eine Rettung, wenn auch nur einzelner wie Lot und Noach, gibt. Damit bleibt der heilsgeschichtliche Aspekt der Gastfreundschaft auch in ihrem Scheitern erhalten.

c) Elia bei der Witwe von Sarepta und die Totenerweckung ihres Sohnes

In der Elia-Erzählung 1 Kön 17,8-24 wird ebenfalls einem Beauftragten Gottes bzw. Propheten²²¹ (17,1) und Mann Gottes (17,18.24), wenn auch in ganz anderer Weise als in Gen 18, Gastfreundschaft gewährt. Überlieferungsgeschichtlich ist für den Elia-Zyklus

²¹⁹ Vgl. Westermann, C.: Genesis, 362f.

²²⁰ Vgl. Seebass, H.: Genesis, 142.

²²¹ Diesen Begriff ergänzt die Einheitsübersetzung hier aus der Septuaginta.

(1 Kön 17-19) eine vordeuteronomische, „eigenständige Dürreerzählung“²²² anzunehmen, in die zumindest die Anekdote von der Totenerweckung (1 Kön 17,17-24) nachträglich eingefügt wurde²²³, weil sie nicht zu dem Dürre-Motiv passt und sich deutlich an die Elischa-Erzählung in 2 Kön 4,18-37 anlehnt²²⁴. Auch wenn somit keine einheitliche Erzählkomposition in 1 Kön 17,8-24 vorliegt, wird der Text hier als Ganzheit betrachtet, die ein deuteronomistischer oder späterer Redaktor so konzipiert hat.

Beginnend mit der Wortereignisformel in V.8 erhält Elija den Auftrag Jahwes, in fremdes, feindliches Gebiet²²⁵ zu gehen, um bei einer Witwe in Sarepta zu bleiben. Diese wurde in der Auseinandersetzung mit dem kanaanäischen Fruchtbarkeits- und Wettergott Baal (1 Kön 16,31-33) und der durch Jahwe veranlassten Dürre von Gott selbst beauftragt, für Elija zu sorgen. Im Unterschied zur Abraham-Erzählung geschieht die Gastfreundschaft nicht freiwillig, sondern auf die Anordnung Jahwes hin, die er an eine arme Frau richtet, die selbst kaum etwas zum Leben hat. Parallel zu 1 Kön 17,2-7 geht es Jahwe um das Überleben Elijas, das durch den Raben und den Bach Kerit nicht mehr gewährleistet werden kann (V.7). Der Bitte Elijas um etwas Wasser kommt die Frau sofort nach, während sie gegen Elijas Wunsch nach einem Bissen Brot einwendet, für sich und ihren Sohn nur noch zum Sterben genug zu essen zu haben (V.12). In der Tat erscheint Elijas Ansinnen gewagt, fast grausam²²⁶, wird aber in V.14 neu verstanden durch das Wort Jahwes, des Gottes Israels, das Elija verkündet: „Der Mehltopf wird nicht leer werden und der Ölkrug nicht versiegen bis zu dem Tag, an dem der Herr wieder Regen auf den Erdboden sendet“ (V.14). Die Verheißung Gottes wird eindrucksvoll an der armen Witwe und ihrem Sohn erfüllt: Beide einschließlich Elija überleben die Hungersnot.

Zunächst bietet die Witwe kaum freiwillig Gastfreundschaft an, sie reagiert distanziert und skeptisch, denn sie kann niemanden beköstigen. Insofern ist es Jahwe, der die drei versorgt und Gastfreundschaft gewährt. Aber die Frau nimmt den fremden Mann, dessen Namen sie nicht einmal kennt, auf und gibt von dem Wenigen, das ihr geblieben ist. Im Unterschied zu Abraham vermag sie nur wenig zu geben und anders als Sara vertraut sie der unglaublichen Verheißung Jahwes (V.15a). Auf diese Weise stellt der Redaktor der

²²² Steck, O. H.: Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen. Neukirchen-Vluyn 1968, 9.

²²³ Dies vermutet Steck auch für das Speisungswunder in 1 Kön 17,8-16.

²²⁴ Neben Fohrer und H.C. Schmitt plädiert auch Würthwein dafür, „daß die Anekdote von Elischa auf Elija übertragen wurde.“ Würthwein, E.: Die Bücher der Könige. 1. Kön.12 – 2. Kön. 25. Göttingen 1984, 294.

²²⁵ Aus Sidon oder Tyros stammte auch Isebel, die ihren Mann Ahab, den König von Israel, dazu brachte, sich von Jahwe ab- und dem Baal zuzuwenden (1 Kön 16,29-33).

²²⁶ Vgl. Poscher, C.: Gastfreundschaft in der Bibel, 48.

Perikope gegenüber allem Magisch-Zauberhaften das Wort Gottes als wirkmächtig dar, er theologisiert die Szene, „indem Jahwe als der eigentlich Wirkende herausgestellt wird“²²⁷. Insofern erscheint Gastfreundschaft hier als Ort, wo Gott Menschen sein Heil zuteil werden lässt, indem er sie vor dem Tod rettet.

Das Thema „Sterben“ (vgl. V. 12) kommt in 1 Kön 17,17-24 noch einmal ganz neu zur Sprache: Dass der Sohn der Witwe erkrankt und stirbt, führt die Gastfreundschaft in eine bedrohliche Krise, die in den Vorwürfen der Frau gegenüber Elija kulminiert (V. 18). Durch die Gegenwart des Mannes Gottes (*isch elohim*) fühlt sie sich in ihrer Sünde erkannt und bestraft. Elija dagegen vertraut, nachdem er den Jungen in das Obergemach gebracht hat, auf das Wort des Gebetes an Jahwe, der hier das Wunder ermöglicht, während die märchenhafte Magie gegenüber 2 Kön 4,32-37 deutlich zurücktritt. In der Totenerweckung ihres Sohnes²²⁸ erkennt die Witwe am Ende, dass Elija ein Mann Gottes ist und Jahwe durch ihn wirkt (V. 24).

Dass Elija als Fremder im Haus der Witwe wohnt und sich offenbar längere Zeit aufhält, verdeutlicht die Verbform *mitgorer* (ich halte mich als Gast auf) in V. 20, die an das Nomen *ger* erinnert. Als Fremder „solidarisiert sich“²²⁹ Elija mit der Witwe und ihrem Sohn, einem Halbweisen, die wie die Fremden zu den Armen der Gesellschaft, hier auch außerhalb Israels gehören. Ihnen gilt Jahwes Sorge und besonderer Schutz, wie es vor allem die deuteronomische Tradition betont²³⁰, der auch der Redaktor der Perikope verbunden gewesen sein könnte. Gerade die Armen sucht Jahwe aus, um Gastfreundschaft zu ermöglichen als heilgeschichtlicher Rahmen oder Ort, wo sein Heil nicht nur verheißen, sondern durch sein Wort verwirklicht wird. Insofern kommt es hier weniger als in Gen 18 auf die menschliche Aktivität der Gastlichkeit als auf das Vertrauen an, dass Jahwe rettet, sogar vor dem Tod. Was Menschen dann dazutun, mag ganz wenig und voller Bedenken und Zweifel sein, für den menschlichen Anteil an der Gastfreundschaft reicht es allemal.

Wie Elija nimmt auch der Gottesmann Elischa in 2 Kön 4,8-37 die Gastfreundschaft einer Frau²³¹ in Anspruch, die im Vergleich zur Witwe als deutlich angesehener und vermöglicher vorgestellt wird, was sich darin zeigt, dass Elischa eine „geradezu luxuriös[e]“²³² Bleibe auf Dauer erhält. Als eine Art „Gastgeschenk“ kündigt er ihr, ohne dass sie dafür

²²⁷ Würthwein, E.: Die Bücher der Könige, 211.

²²⁸ Es ist die einzige, von der das Alte Testament neben 2 Kön 4,25-37 berichtet.

²²⁹ Poscher, C.: Gastfreundschaft in der Bibel (1997), 50.

²³⁰ Vgl. 44.

²³¹ Der Mann dieser Frau aus Schunem spielt in der Elischa-Anekdote eine völlige Nebenrolle.

²³² Würthwein, E.: Die Bücher der Könige (1984), 291.

bereit erscheint, die Geburt eines Sohnes an, die nach einem Jahr erfolgt. Später erkrankt der Junge und stirbt, wird aber von Elischa wieder zum Leben erweckt.

Die Motivähnlichkeiten zur Elija-Erzählung liegen auf der Hand und lassen sich, wie schon erwähnt, am überzeugendsten dadurch erklären, dass 1 Kön 17,8-24 zwar auf die ältere Elischa-Anekdote zurückgreift²³³, aber die eigene Erzählvariante theologisch durchdachter und konsequenter komponiert: Der Prophet (18,36) und Mann Gottes (17,18.24) Elija bedarf auf seinem Weg der Gastfreundschaft der Armen und Fremden und darin gewährt Jahwe selbst diesen sein Heil.

3. JAHWE ALS GASTGEBER

Wenn das Alte Testament, wie im Abschnitt 1.a näher erläutert, Israel als Fremden bzw. Gast Gottes versteht, dann wird es Jahwe entsprechend im Bild des Gastgebers vorstellen. So gelingt nach der Exodus-Überlieferung Israels Auszug aus Ägypten nur, weil das Volk von einem neuen Gastherrn, nämlich Jahwe aufgenommen wurde.²³⁴ Er schützt und begleitet es auf seinem Weg (Ex 19,3f), versorgt es mit Speise und Trank (Ex 16; 17), so dass Josef Schreiner resümiert:

„Die Frühzeit des Jahwevolkes, Auszug aus Ägypten und Wüstenwanderung werden mit Zügen aus dem Bild und der Verfahrensweise der Gastfreundschaft gedeutet. Jahwe, der Gastherr, hat die verlorenen Fremdlinge bei sich aufgenommen, sie versorgt und unter seinen Schutz gestellt.“²³⁵

Auch die weitere Geschichte Israels wird mit Hilfe der Gastgebermetapher gedeutet: Israel wird in Kanaan nur als Gast aufgenommen, denn das Land gehört Jahwe und sein Volk besteht aus „Fremden und Halbbürgern“ (Lev 25,23). So begründet die Priesterschrift das Verbot endgültigen Landverkaufs. Denn Jahwe kann das Israel gegebene Land jederzeit zurückfordern, wie es aus der Sicht des deuteronomistischen Geschichtswerks in der Besetzung des Nord- und Südreiches durch Assyrer und Babylonier geschah und schließlich zum Exil führte.

Im Alten Testament wird die Gastgeberschaft Jahwes besonders von den Psalmen herausgestellt. Offenbar haben sich die Teilnehmer am Jerusalemer Tempelkult vielfach als Gäste Gottes betrachtet²³⁶, die im Haus des Herrn wohnen dürfen und denen dort der Tisch reichlich gedeckt ist (Ps 23,5f). Ebenso fleht ein Beter, Gast in Jahwes Zelt sein zu

²³³ Vgl. 53, Anm. 224.

²³⁴ Vgl. Schreiner, J.: Gastfreundschaft im Zeugnis der Bibel. In : Trierer Theologische Zeitschrift (89) 1980, 53.

²³⁵ Ebd.

²³⁶ Vgl. ebd., 54.

dürfen, um dort Zuflucht und Schutz zu erlangen (Ps 61,4-6), was denen gewährt wird, die das Rechte tun und den Nächsten achten (Ps 15,2-4).

Aber nicht nur Israel, sondern alle Völker sind von Jahwe eingeladen, um zum Berg Zion zu kommen. Am Ende der Tage, so verheißt Jesaja in seiner Vision (2,1-5), wird eine große Völkerwallfahrt zum Berg des Herrn stattfinden: „Der Herr der Heere wird auf diesem Berg für alle Völker ein Festmahl geben mit den feinsten Speisen, ein Gelage mit erlesenen Weinen“ (Jes 25,6). Dann beseitigt er Trauer und Tod und befreit sein Volk von der Schande (25,7f). Die Gastfreundschaft wird hier zum eschatologischen Bild der universalen Verheißung von Frieden und Gerechtigkeit sowie der Überwindung von Tod und Schuld. Damit sind Jahwes Gaben an die Gäste, seine „Heilsgaben“²³⁷ benannt, die er über Israel hinaus allen Menschen zukommen lässt. Das heißt auch: „Die Aufnahme der Fremden nimmt die Teilhabe der (fremden) Völker an der endzeitlichen Herrlichkeit Jahwes vorweg.“²³⁸ Die Vision Jesajas begrenzt Gottes Gastfreundschaft nicht mehr auf sein Volk Israel, sondern öffnet sie für die Fremden (Jes 56,3.6f), für eine universale Eschatologie – eine „Wegmarke“, hinter die das Christentum später nicht mehr zurückgehen kann.

Dass Israel in seiner Geschichte Jahwe als Gastgeber erfährt, mag nicht besonders verwundern, aber dass es in seiner historisch-politischen Winzigkeit und Unbedeutendheit die Gastlichkeit seines Gottes als Inbegriff für ein umfassendes Heil aller Menschen versteht, übersteigt die bisherigen Vorstellungen.

4. ZWISCHENERGEBNIS: GASTFREUNDSCHAFT IM ALTEN TESTAMENT

Das alttestamentliche Verständnis von Gastfreundschaft beruht auf Israels Erfahrung des eigenen Fremdseins, das nicht nur historisch-politisch, sondern auch anthropologisch als Existenzial bestimmt werden kann. Insofern begreift sich Israel als Gast Jahwes, der für sein Volk sorgt und es beschützt, so dass es seine Gottesbeziehung als Gastfreundschaft erfährt und so bezeichnet. Das prägt Israels Umgang mit den Fremden: Einerseits soll es für sie sorgen und ihr Gastgeber werden, d.h. weitergeben, was es selbst erfahren hat, andererseits muss es sich um seiner Identität willen von Fremden abgrenzen und Gastlichkeit beschränken. Ebenso wird das Gottesbild des Gastgebers immer wieder eingeholt und korrigiert durch die Erfahrung Israels, dass ihm Jahwe fremd bleibt.

²³⁷ Ebd., 55.

²³⁸ Laaber, M: Gastfreundschaft, 30.

Gott erscheint Israel nicht nur als Gastgeber, sondern auch als Gast in menschlich-alltäglichem Kontext, indem er bzw. seine Boten Gastfreundschaft in Anspruch nehmen. Wenn Menschen diese aufnehmen, erfahren sie Jahwes Heil oder es wird ihnen verheißen. Insofern versteht das Alte Testament Gastfreundschaft als heilsgeschichtlichen Ort bzw. als nicht an einen bestimmten Ort gebundenes Handeln, in dem Menschen über das gastliche Geschehen hinaus Gott und seinem rettenden Handeln begegnen. Allerdings gewährt die Gastfreundschaft selbst keine Garantie dafür, sie steht immer in der Gefahr, missbraucht zu werden und in Unrecht und Gewalt zu pervertieren.

Trotz dieser Zerbrechlichkeit und Anfälligkeit der Gastfreundschaft drückt Jesaja seine Vision von einem universalen Frieden und Heil in dem Bild eines eschatologischen Gastmahls aus, das über Israel hinaus alle Menschen einbezieht. Damit ist nach alttestamentlichem Verständnis Gastfreundschaft prinzipiell nicht mehr auf bestimmte Menschen zu begrenzen. So antizipiert der Begriff gewissermaßen die Soteriologie des Neuen Testaments, die sich ausdrücklich zu einer universalen Erlösung aller Menschen bekennt.

5. DIE ERFAHRUNG DES FREMDEN IM NEUEN TESTAMENT

Wenn nun im weiteren Gang der Untersuchung Aspekte einer neutestamentlichen Theologie der Gastfreundschaft (*philoxenía*) herausgearbeitet werden, ist zunächst sprachlich zu klären, dass mit den *xénoi*²³⁹, denen Freundschaft (*philía*) zuteil werden soll, im Neuen Testament zumeist Fremde gemeint sind. Der Begriff ist hier semantisch relativ vielschichtig und reicht von der Bedeutung „Ausländer“ bis „Gast(geber)“, einerseits distanzierend im Sinne des sozial marginalisierten *ger* des Alten Testaments sowie des unreinen Heiden, andererseits aber auch als Bezeichnung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch sowie des Selbstverständnisses der frühchristlichen Gemeinden verwendet²⁴⁰. Jedenfalls soll dem *xénos*, darauf weist der Begriff *philoxenía*²⁴¹ hin, Gastfreundschaft gewährt werden.

²³⁹ Das Wort *xénos* kommt im Neuen Testament 14 mal vor, davon 11 mal in der Bedeutung „fremd“. Vgl. Friedrich, J. H.: ξένος. In: Balz, H./Schneider, G. (Hg.): Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. 2. Stuttgart²1992, 1189.

²⁴⁰ Vgl. ebd., 1190.

²⁴¹ Das Wort *philoxenía* bzw. *philóxenos* erscheint fünfmal in den neutestamentlichen Briefen: Röm 12,13; 1 Tim 3,2; Tit 1,8; Hebr 13,2; 1 Petr 4,9.

a) Jesu Identifikation mit den Fremden

Gleich viermal erscheint das Wort *xénos* im paränetischen Gerichtsdialog von Mt 25, 31-46 in einer parallelen Reihung mit den Ausdrücken „hungrig“, „durstig“, „obdachlos“, „nackt“, „krank“ und „im Gefängnis“, d.h. im Kontext der vom Judentum empfohlenen Werke der Barmherzigkeit, die auch die Aufnahme von Fremden einbeziehen. Wer nun mit den Notleidenden und Hilfsbedürftigen gemeint ist, wird von den Exegeten breit diskutiert. So plädiert Rainer Kampling dafür, dass mit der Wendung „meine geringsten Brüder“ (Mt 25,40) die Jünger selbst bezeichnet werden, weil sich im Verhalten zu ihnen die Bereitschaft zur Barmherzigkeit zeige und sich damit das Gericht über alle Menschen vollziehe²⁴². Gegen diese einengende Verabsolutierung des Christlichen bzw. Kirchlichen führt Ulrich Luz an, dass die Menschen „vor dem Weltgericht nicht [wussten], daß sie Christus selbst Gutes getan haben und daß in den geringsten Brüdern der Weltrichter selbst in der Welt gegenwärtig war.“²⁴³ Auch aus weiteren Gründen²⁴⁴ vertritt Luz die verbreitetere Ansicht²⁴⁵, dass in Mt 25,40 alle Not leidenden Menschen, Christen wie Nichtchristen, gemeint sind und die christliche Gemeinde keine Sonderrolle bei dem universalen Gericht über alle Menschen spielt, da hier allein die Taten der Liebe entscheiden. Nach Ottmar Fuchs gilt

„daß in jedem notleidenden Menschen ein Bruder des Menschensohnes zu sehen ist. Die Noterfahrung und Gefährdung der Adressaten des Matthäustextes dispensieren also nicht den universalen Anspruch der Nächstenliebe, sondern wenden letzteren auf sich selbst an. Dadurch entgeht Matthäus der Gefahr, in die Ausschließlichkeit ‚christlicher‘ (auf Mitchristen bezogener) Nächstenliebe zu geraten.“²⁴⁶

Mit den Fremden, nicht mit bestimmten, sondern uneingeschränkt mit allen, identifiziert und solidarisiert sich Jesus derart, dass er selbst als Fremder erscheint. Wenn der erhöhte Herr sich gerade im geringsten Bruder (Mt 25,40) zeigt, ist das einerseits eine christologische Aussage über die Selbsterniedrigung (Phil 2,7f) und Fremdheit des Menschensohnes (Mt 25,31). Andererseits kommt hier ein Verständnis universaler Gastfreundschaft zum Ausdruck, das zwar in der späteren Gemeindepraxis nicht immer realisiert

²⁴² Vgl. Kampling, R.: Fremde und Fremdsein in Aussagen des Neuen Testaments. In: Fuchs, O.: Die Fremden. Düsseldorf 1988, 230ff.

²⁴³ Luz, U.: Das Evangelium nach Matthäus. 3. Teilband Mt 18-25. Zürich u.a., 521.

²⁴⁴ Vgl. ebd., 521ff; 541ff.

²⁴⁵ In ihren Kommentaren zum Matthäusevangelium folgen Frankemölle, Gnülka, Schweizer u.a. dieser Interpretation.

²⁴⁶ Fuchs, O.: Die Entgrenzung zum Fremden als Bedingung christlichen Glaubens und Handelns. In: Ders. (Hg.): Die Fremden. Düsseldorf 1988, 246.

werden kann, aber dennoch zeigt, dass christliche Fremdenaufnahme prinzipiell keinen Menschen ausschließt.

b) Jesus als Fremder in der Erfahrung seiner Jünger und Zeitgenossen

Jesu Einstellung gegenüber den Fremden ist in der Überlieferung der Evangelien nicht eindeutig, sondern bewegt sich vom fremdenfeindlich anmutenden Aussendungsbeehl bei Matthäus, nicht zu den Heiden und Samaritern, sondern zu den verlorenen Schafen Israels zu gehen (Mt 10,5b.6), bis zu einer deutlichen Vorliebe für die Fremden in Lk 7,9f; 10,33-37; 17,11-19 und der universalen Aussendung der Jünger in Mt 28,19f²⁴⁷.

Wie sich auch immer die Situationen der angesprochenen Gemeinden auf die Darstellung der einzelnen Evangelien auswirkte, es lässt sich kaum zu bezweifeln, dass Jesus auffallend häufig Fremden, Samaritern und Heiden wie auch den marginalisierten Zöllnern, Sündern und Kranken, die der damaligen jüdischen Gesellschaft entfremdet waren, begegnete. Dabei erschienen Menschen bisweilen als so fremdartig, dass man glaubte, sie seien von Dämonen besessen²⁴⁸, um ihre personale und soziale Entfremdung auszudrücken. Ohne Berührungsgänge davor heilte Jesus, selbst fremd in der Welt, die Betroffenen und „überwand Fremdheit, indem er Nähe herstellte“²⁴⁹.

Weil er das tat, wurde er selbst von den Pharisäern und anderen Zeitgenossen für einen Dämon in Diensten Beelzebuls (Mk 3,22 par) gehalten, d.h. als uneinschätzbar fremd. Dass Jesus „als besitz- und erwerbsloser Wanderprediger“²⁵⁰ keinen Ort hatte, „wo er sein Haupt hinlegen kann“ (Mt 8,20) oder als „Fresser und Säufer“ (Mt 11,19) beschimpft wurde, zeigt, wie fremd vielen Menschen seine Lebensweise und Verkündigung blieben. Dabei sieht das Neue Testament vor allem die Juden beteiligt, die Seinen, die ihn nicht aufnahmen (Joh 1,11) und die Gastfreundschaft verweigerten. So wird der Logos selbst zum Fremden in der Welt, der als Gast²⁵¹ nur von den (für die jüdische Gesellschaft) Fremden aufgenommen wird.

Wenn Jesus als geringster, bzw. als einer, der sich selbst erniedrigt hat (Phil 2,7f), erscheint, wird er sogar, wie die Synoptiker zeigen, seinen Jüngern fremd. Sie verstehen nicht, warum der Menschensohn leiden, sterben und auferstehen wird (Mk 8,31-33; 9,30-32; 10,32-34 par). Seine Erniedrigung bis zum Tod am Kreuz (Phil 2,7), die Kenosis,

²⁴⁷ Vgl. Fascher, E.: Fremder. In: Klauser, T. (Hg.): Reallexikon für Antike und Christentum. Bd. VIII. Stuttgart 1972, 333ff.

²⁴⁸ Z.B. Mk 1,23-28.32-34; 5,1-20; 7,24-30; 9,14-29 u.a.

²⁴⁹ Kampling, R.: Fremde und Fremdsein, 219.

²⁵⁰ Ebd., 218.

²⁵¹ Für die Gastexistenz des Logos spricht in Joh 1,14 der griechische Ausdruck *eskénosen en hymīn* (Er zeltete unter uns).

macht ihn fremd. „Von seinen Jüngern verlassen, starb er außerhalb der Stadt, aus der Gemeinschaft der Menschen ausgeschlossen, den Tod des nicht angenommenen Fremden.“²⁵² Nach seiner Auferstehung aber offenbart sich Jesus seinen Jüngern und überwindet die Fremdheit in der gastlichen Aufnahme von Emmaus (Lk 24,13-35) und am See (Joh 21,1-14) für Momente, bevor er die Seinen wieder verlässt.

Wie die Erfahrung der Fremdheit Jahwes für Israels Selbstverständnis als Fremder und Gast in der Welt den alttestamentlichen Begriff von Gastfreundschaft geprägt hat²⁵³, so beruht auch auf der Fremdheit Jesu Christi seine Gastexistenz wie die seiner Jünger und der frühen Gemeinden. Das heißt: Die neutestamentliche Gastfreundschaft ist nur im Kontext einer Christologie des Fremden zu verstehen.

c) Aufhebung des Fremden in der frühen christlichen Gemeinde

Die von der Apostelgeschichte ausführlich dargestellte Entscheidung der ersten Gemeinden²⁵⁴ für eine Heidenmission (Apg 11,1-18; 15,1-29) wird im Epheserbrief (vor allem 2,11-22) theologisch weiter reflektiert und verarbeitet. Die früheren Heiden werden hier als der Gemeinde Israels fremd bzw. fernstehend (*apellotrioménoi*) bezeichnet, aber durch Christus in die Nähe gekommen (Eph 2,12f). Weil er Juden und Heiden vereinigt hat, gibt es weder *xénoi* noch *pároikoi*²⁵⁵, sondern nur „Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes“ (2,19), d.h. vollwertige Mitglieder eines Gemeinwesens (*pólis*) bzw. einer Familie (*oĩkos*). Durch den Tod Jesu Christi ist die Fremdheit nicht nur zwischen Juden- und Heidenchristen, sondern universal unter Menschen, aufgehoben. Fuchs sieht darin die Ekklesiologie des Epheserbriefes auf den Punkt gebracht:

„Diese neue Einheit entgrenzt in radikaler Weise die alte, indem sie prinzipiell alle Menschen für fähig erachtet, Christen zu werden, und alle, die an Christus glauben, in sich aufnimmt.“²⁵⁶

Demnach gibt es in der Kirche keine Fremden, keine Juden und Griechen mehr, „denn ihr alle seid ‚einer‘ in Christus Jesus“ (Gal 3,28). Da dies keineswegs abgeschlossen ist, wird die Kirche in ihrer universalen Dimension als „Kirche im Werden, im Prozeß, und nie [als] Kirche am Ziel“²⁵⁷ verstanden, was im Bild des zu einem Tempel wachsenden Baus

²⁵² Kampling, R., Fremde und Fremdsein, 220.

²⁵³ Vgl. 47f.

²⁵⁴ Die Gemeinden von Jerusalem und Antiochia dürften daran beteiligt gewesen sein.

²⁵⁵ Das Wort *pároikos* meint im Neuen Testament einen geduldeten Zugewanderten (Nachbarn) mit gewissen Rechten und Pflichten, ohne Vollbürger zu sein.

²⁵⁶ Fuchs, O.: Die Entgrenzung zum Fremden, 247.

²⁵⁷ Gnilka, J.: Der Epheserbrief. Freiburg – Basel – Wien 1971, 159.

(Eph 2,21)²⁵⁸ zum Ausdruck kommt. Durch den Fokus auf den Schlussstein als den erhöhten Christus ist der Bau nach Gnlika eschatologisch zu verstehen²⁵⁹: Dieser Tempel wird nicht von Menschen gebaut, sondern steht als Wohnung Gottes (2,22) zur Verfügung, wenn „unser irdisches Zelt abgebrochen wird“ (2 Kor 5,1).

Kurzum: Die Überwindung des Fremden war für die frühen Gemeinden nicht nur hinsichtlich ihrer Verkündigung bedeutsam, weil sie sich nur so über Palästina hinaus ausbreiten konnten, sondern auch theologisch zukunftsweisend, indem die einander fremden Juden und Griechen durch die Versöhnung Christi zusammengefunden haben, was über diese Völker hinaus universale Bedeutung erlangt hat. Allerdings ist der Autor des Epheserbriefes nicht so vermessen anzunehmen, dass diese Aufnahme und Zusammenführung von Fremden²⁶⁰ bereits gemeindliche Wirklichkeit sei. Wenn das auch für die Praxis der Gastfreundschaft gilt, dann kann sie nur ein Weg in Kenntnis des Ziels (Eph 2,21f) und im Vertrauen darauf sein, dass der Herr ihn mitgeht.

d) Das in der Gemeinde entstehende Selbstverständnis der eigenen Fremdheit

In seiner Mahnung zur Bruderliebe (*philadelphía*) setzt der Hebräerbrief in 13,1f die Gastfreundschaft (*philoxenía*) an die erste Stelle und begründet das mit Bezug auf Abraham und Lot in Gen 18f bzw. auch auf andere, die „ohne es zu ahnen, Engel beherbergt“ haben (Hebr 13,2). Grundlage für dieses Verhalten ist aus der Sicht des Hebräerbriefes das Selbstverständnis Abrahams und seiner Nachkommen, „dass sie Fremde und Gäste²⁶¹ auf Erden sind“ (11,13). Nach Reinhard Feldmeier ist damit aber nicht nur Israel quasi als Vorbild, sondern auch die christliche Gemeinde gemeint²⁶², die in späterer Zeit anders als die Adressaten des Epheserbriefes durch Verfolgungen von außen bedrängt wurde (10,32ff) und sich von Nichtchristen stärker abgrenzen musste, da sie von diesen in ethischer und sozialer Hinsicht als fremd betrachtet wurde²⁶³.

Diese zunächst schmerzlichen Erfahrungen der gesellschaftlichen Ausgrenzung verstanden die hier angesprochenen Christen schließlich als „Zeichen, dass sie in der

²⁵⁸ Die Bildlichkeit der Perikope erscheint als wenig einheitlich und stimmig. Vgl. Schnackenburg, R.: Der Brief an die Epheser. Zürich u.a. 1982, 122.

²⁵⁹ Vgl. Gnlika, J.: Der Epheserbrief, 158.

²⁶⁰ Fuchs weist hier auf die Gefahr möglicher Vereinnahmung derjenigen hin, die dem christlichen Glauben fremd bleiben wollen. Vgl. Fuchs, O.: Die Entgrenzung zum Fremden, 247ff.

²⁶¹ Im Griechischen heißt es: *xénoi kai parepídemoi*. Letztere sind sesshaft gewordene Zugewanderte mit größeren Rechten und Pflichten als die *pároikoi* (vgl. Anm. 82).

²⁶² Vgl. Feldmeier, R.: Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Christentum und im 1. Petrusbrief. Tübingen 1992, 93.

²⁶³ Vgl. Berger, K.: Fremdheit als Kategorie biblischer Theologie. In: Sundermeier, T. (Hg.): Den Fremden wahrnehmen. Bausteine für eine Xenologie. Gütersloh 1992, 209f.

Nachfolge des Gekreuzigten auf dem rechten Weg seien“ und deshalb „als notwendige Folge ihres Glaubens“²⁶⁴. Damit überträgt der Autor des Hebräerbriefes die alttestamentliche Vorstellung des Fremdseins Israels in der Welt auf seine Adressaten, indem er deren Fremdheitserfahrungen positiv als Teil ihrer christlichen Identität deutet. Weil sie sich an Jesus Christus orientieren, sind sie (wie er) *xénoi* auch im Hinblick auf die angespannte innere Situation der Gemeinde, deren Enttäuschungen und Resignation (Hebr 5,11-6,12; 10,19-39 u.a.). Insofern gelten Christen per se als fremd in dieser Welt²⁶⁵, da sie zu „einer besseren Heimat, nämlich der himmlischen“ (11,16) unterwegs sind. Angesichts eines nahenden Endes sollten sich Christen nicht mehr in der Welt heimisch einrichten, sondern darin besser „Fremdkörper“ bleiben, um so ihre Situation als stimmig zu verstehen und gelassen darauf zu reagieren. Damit ist ihre Fremdheit im Unterschied zu der Israels christologisch und eschatologisch begründet.

Ähnliche Erfahrungen wie die „Hebräer“ dürften auch die Adressaten des ersten Petrusbriefes gemacht haben, da auch sie von ihrer gesellschaftlichen Umwelt entfremdet waren. Das kommt explizit in der Anrede „Fremde [...] in der Zerstreung“²⁶⁶ (1 Petr 1,1) wie auch in der Titulierung „Fremde und Gäste [...] in dieser Welt“²⁶⁷ (2,11) zum Ausdruck, wobei der erste Begriff *pároikos* auf das Wort *paroikía* (Aufenthalt als Fremder, bzw. in der Fremde) hinweist, das seit dem Ende des ersten Jahrhunderts zur Bezeichnung der Gemeinden dient²⁶⁸. Als „Gemeinschaft der gemeinsamen Fremden“²⁶⁹ bleibt die Kirche selbst fremd in der Welt, unangepasst, aber nicht sektiererisch isoliert. Gerade aufgrund ihres eigenen Fremdseins ist sie nach Thomas Söding in der Lage, andere Fremde zu verstehen und sich für sie einzusetzen:

„Die Ekklesia ist der Ort, da die Erfahrung des Angenommenseins, der Solidarität, der gegenseitigen Unterstützung gemacht werden kann und gemacht werden muß: eine große Herausforderung und eine große Chance urchristlicher Gemeinden.“²⁷⁰

Nachweislich nahmen die frühen Gemeinden, wie etwa die korinthische, auch Außenstehende und Ungläubige auf und sahen dies als ihre Pflicht an²⁷¹, deshalb stimmt

²⁶⁴ Gräßer, E.: An die Hebräer. 3. Teilbd. Hebr 10,19-13,25. Zürich – Neukirchen-Vluyn 1997, 138f.

²⁶⁵ Der spätere Brief an Diognet formuliert in 5,5 diesen Gedanken sehr eingängig: „Jede Fremde ist für sie [die Christen] Vaterland und jede Heimat ist für sie Fremde.“

²⁶⁶ Griechisch: *parepidémois diasporās*.

²⁶⁷ Griechisch: *paroikous kai parepidémous*

²⁶⁸ Das deutsche Wort „Pfarrei“ wird gern von *paroikía* entlehnt und würde dann ursprünglich „Aufenthaltsort von Fremden bzw. in der Fremde“ bedeuten. Diese Ableitung ist allerdings umstritten, da auch die Herkunft vom mittelhochdeutschen Wort *pfarre* im Sinne eines begrenzten Bezirkes oder Geheges möglich ist, das sprachlich mit dem Nomen „Pferch“ verwandt sein könnte.

²⁶⁹ Feldmeier, R.: Die Christen als Fremde, 187.

²⁷⁰ Söding, T.: Blick zurück nach vorn. Bilder lebendiger Gemeinden im Neuen Testament. Freiburg – Basel – Wien 1997, 136.

²⁷¹ Vgl. Kampling, R.: Fremde und Fremdsein, 224f.

Riemers Behauptung nicht, die christliche Gastfreundschaft habe nur den eigenen Glaubensbrüdern und -schwestern gegolten²⁷². Auch wenn es in der späteren Praxis Einschränkungen gegeben hat²⁷³, zeigt die Mahnung zur Gastfreundschaft im ersten Petrusbrief (4,9), dass gerade Diasporagemeinden auch wegen des nach außen wirkenden Zeugnisses darauf angewiesen waren. Die hier angesprochene Gemeinde ist faktisch eine *paroikía*, d.h. ein Aufenthaltsort von Fremden, die sich, weil sie selbst fremd sind, anderen Fremden nicht verschließen.

Damit ist zur christologischen und eschatologischen Bestimmung der Fremdheit im Neuen Testament eine ekklesiologische hinzugekommen, so dass die theologischen Grundlagen für ein christliches Verständnis von Gastfreundschaft deutlicher geworden sind. Wenn die frühen Christen sich selbst sowie den vor- und nachösterlichen Jesus als wesentlich fremd in der sie umgebenden Welt bezeichnen und dies jeweils in der Gast- und Gastgeberrolle realisiert sehen, dann ist die Person Jesu nun unter diesem Aspekt näher zu betrachten.

6. GASTFREUNDSCHAFT AUS CHRISTOLOGISCHER SICHT

Dass Jesus nach den Aussagen der Evangelien öfters eingeladen und manchmal selbst Gastgeber war, muss hier nicht aufgezeigt werden. Vielmehr ist zu untersuchen, welche christologische Bedeutung die Autoren dem Gastgeber und Gast Jesus verleihen und welches Verständnis von Gastfreundschaft sich daraus in den Evangelien ergibt. Dabei soll zunächst zwischen dem Gastgeber der Vielen (Lk 9,10-17) und dem der Jünger (Joh 1,35-39; 21,9-14; 2,1-11; Lk 22,7-23) unterschieden werden, im Hinblick auf die Gastrolle Jesu finden die Zöllnereinladungen (Lk 5,29-32; Lk 19,1-10), die Pharisäergastmähler (Lk 7,36-50; 11,37-54; 14,1-24), sowie das Jüngermahl in Emmaus (Lk 24,28-32) besondere Beachtung. Die Auswahl der Texte wird zunächst auf das Lukas-Evangelium begrenzt, weil es am prägnantesten eine Christologie des Gastes²⁷⁴ und Gastgebers entwirft, die durch drei Johannes-Textstellen ergänzt wird.

²⁷² Vgl. Riemer, U.: Der fremde Bruder. In: Dies./Riemer, P. (Hg.): Xenophobie – Philoxenie. Vom Umgang mit Fremden in der Antike. Stuttgart 2005, 258.

²⁷³ Um den Missbrauch der Gastfreundschaft zu vermeiden, empfiehlt die Didache den Gemeinden, Gastfreundschaft nur nach bestimmten Kriterien zu gewähren (vgl. Did. 11,1-6; 12,1-5).

²⁷⁴ Vgl. Hotze, G.: Jesus als Gast. Studien zu einem christologischen Leitmotiv. Würzburg 2007, 13f.

a) Gastgeber der Vielen

Lukas bezieht sich in 9,10-17 wie Johannes in 6,1-15²⁷⁵ auf das erste Speisungswunder²⁷⁶ bei Markus (6,30-44) und übernimmt von ihm neben der Textgattung vor allem die alttestamentlichen Verweise auf die Speisung Israels durch Jahwe in der Wüste und auf die Brotwunder der Elija-Elischa-Tradition (1 Kön 17,8-16; 2 Kön 4,42-44). Wie Jahwe als Gastgeber²⁷⁷ sein Volk auf seiner Wüstenwanderung sättigt, so handelt auch Jesus und vollendet das im Alten Testament verheißene Heil in einem messianischen Mahl²⁷⁸. Er lässt die Lagerordnung Israels (Ex 18,21.25), die Lukas auf Fünfziger-Gruppen reduziert, wiederherstellen, d.h. er wird zum neuen Gastgeber des eschatologischen Gottesvolkes, das schon jetzt satt wird.

Dass Jesus hier Gastgeber für die Vielen ist, macht Lukas im Vergleich zu Mk 6,34 (er hatte Mitleid mit ihnen) durch die Wendung *apodexámenos autoùs* (Lk 9,11: er nahm sie freundlich auf) deutlich. „Er ersetzt also den biblischen Stil durch einen griechischen Ausdruck der Gastfreundschaft.“²⁷⁹ Die Deutung, dass Jesus das neue Gottesvolk zum Mahl einlädt, gewinnt dann noch festeren Boden, wenn man in der Segnung und Austeilung der Brote (9,16) einen Reflex des Einsetzungsberichtes (22,19f) erkennt²⁸⁰, der dem Redaktor des Lukas-Evangeliums wohl vertraut war. Dieser würde dann hier schon auf den Gastgeber des Neuen Bundes, der für sein Volk selbst zur Gabe wird (22,20), hinweisen und durch den Bezug zum Brotwunder des Elischa (2 Kön 4,42-44) verdeutlichen, dass dieses nun heilsgeschichtlich²⁸¹ vollendet wird.

Dabei bezieht der Gastgeber Jesus die Jünger in sein Handeln mit ein, auch wenn sie ihn und das, was da geschieht, nicht verstehen. Sie sollen den Menschen zu essen geben (Lk 9,13), d.h. sie sollen „nur“ weitergeben, was sie von ihm empfangen haben (9,16), das ist ekklesiologisch ihre Aufgabe im Hinblick auf gemeindliche Gastfreundschaft.

²⁷⁵ Vgl. Theobald, M.: Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12. Regensburg 2009, 427. Auch wenn die deutlichen Parallelen zwischen dem Markus- und Johannestext eine unmittelbare Abhängigkeit des letzteren von dem ältesten Evangelium nicht nachweisen können, ist hier die Nähe des vierten Evangelisten zu den Synoptikern so signifikant, dass die Untersuchung im Wesentlichen auf Lk 9,1-10 begrenzt wird.

²⁷⁶ Von einem zweiten Speisungswunder (wie in Mk 8,1-10) berichtet Lukas nicht, wohl um eine Dublette zu vermeiden.

²⁷⁷ Vgl. 55f.

²⁷⁸ Vgl. Pesch, R.: Das Markusevangelium I. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1-8,26. Freiburg – Basel – Wien ²1977, 352. Was Pesch hier von der Markus-Perikope sagt, gilt auch für den lukanischen Text.

²⁷⁹ Bovon, F.: Das Evangelium nach Lukas. 1. Teilbd. Lk 1,1-9,50. Zürich – Neukirchen-Vluyn 1989, 468.

²⁸⁰ Dafür plädieren Bovon, Ernst und Schürmann in ihren Lukas-Kommentaren, während Wolter hier nur die übliche Praxis des jüdischen Hausvaters vor jeder Mahlzeit erkennt.

²⁸¹ Auf den heilsgeschichtlichen Aspekt der Gastfreundschaft wurde bereits in der Untersuchung der alttestamentlichen Textstellen hingewiesen. Vgl. 49ff.

Was die hier vorgestellte Christologie angeht, ist es der lukanischen Redaktion zuzuschreiben, dass die Perikope im Kontext der Christusfrage (9,7-9) und des Christusbekenntnisses (9,18-22) Jesus als den messianischen Gastgeber darstellt, der im Sinne der präsentischen Eschatologie des Lukas²⁸² sein Heil wirkt. Er lehrt zwar die Menschen und tut Wunder wie im Markus-Evangelium, aber unter dem Aspekt, dass er alle heilt, die seine Hilfe brauchen (9,11). Deshalb versteht Schürmann Jesus hier als „helfenden ‚Heiland‘, der den Seinen allezeit – besonders beim Herrenmahl – vergebend und nährend gegenwärtig ist“²⁸³. Damit wird die Rolle des Gastgebers soteriologisch präzisiert: Er gibt den Menschen, die zu ihm kommen, nicht nur zu essen, sondern gewährt ihnen Heil. Das ist nach Lukas das eigentliche Geschenk der Gastfreundschaft Jesu, ob er als Gastgeber oder als Gast (wie bei Zachäus in Lk 19,9) Menschen begegnet. So wird die Gastfreundschaft als Ort der durch Jesus ermöglichten Heilserfahrung über das Alte Testament hinausgeführt und intensiviert.

Diese soteriologisch-eschatologische Christologie des Gastgebers der Vielen wird durch Johannes bestätigt, wenn er das an den Kranken geschehene Heil als Zeichen (Joh 6,2) dafür versteht, dass der endzeitlich erwartete Prophet (6,14) in die Welt gekommen ist, die ihn aber im Unterschied zu den Jüngern nicht erkennt und nicht aufnimmt (1,10f). Deshalb legt das Johannes-Evangelium stärker den Akzent darauf, dass Jesus der Gastgeber der Jünger ist, der ihnen als Gästen nach dem Paschmahl sogar die Füße wäscht (13,1-11), auch wenn hier explizit über seine Rolle beim Mahl nichts gesagt wird.

b) Gastgeber der Jünger

Zu Beginn seines öffentlichen Wirkens lädt Jesus nach Joh 1,35-39 die ersten Jünger zu sich nach Hause ein, wo sie den ganzen Tag bleiben (V. 39). Auf die Frage Jesu, was sie suchen (V. 38: *tí zeteíte;*)²⁸⁴, antworten die Jünger mit der Gegenfrage, wo er bleibe (*poũ méneis;*)²⁸⁵, und vermeiden so die eigentliche Frage, wer er sei, die durch die Verwendung der Titel „Lamm Gottes“ (V. 36) und „Rabbi“ (V. 38) offenbar noch nicht geklärt ist. Die Gastfreundschaft Jesu ermöglicht den Jüngern hier, ihn kennen zu lernen und

²⁸² Vgl. Lk 17,21: Das Reich Gottes ist schon mitten unter euch.

²⁸³ Schürmann, H.: Das Lukasevangelium. 1. Teil. Kommentar zu Kap. 1,1-9,50. Freiburg – Basel – Wien 1990, 513.

²⁸⁴ Die Einheitsübersetzung überträgt hier den griechischen Ausdruck „*tí zeteíte;*“ nicht sehr gelungen ins Deutsche mit der Frage „Was wollt ihr?“, u.a. weil der auferstandene Jesus Maria von Magdala ganz ähnlich fragt (Joh 20,15), was auch angemessen wiedergegeben wird: Wen suchst du? Dafür, dass die Jünger Jesus begegnen, setzt das Johannesevangelium deren Suche bereits voraus.

²⁸⁵ Zum Bedeutungsspektrum des johanneischen Begriffs „bleiben“: Vgl. Wengst, K.: Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1-10. Stuttgart 2004, 96.

längerfristig bei ihm zu bleiben. Erst die persönliche Begegnung und das Zusammenleben sind Voraussetzung dafür, dass Menschen Jesus nachfolgen und sich auf ihn einlassen (V. 39), d.h. in der Gastfreundschaft geschieht Jesu Mission.

Auch am Ende des Johannesevangeliums, dem redaktionellen Nachtrag (Joh 21), lädt der auferstandene Jesus die Jünger zu einem Mahl ein, das an das Speisungswunder in Joh 6,1-15 erinnert. Wie schon bei der Berufung der ersten Jünger wagt keiner Jesus zu fragen, wer er sei. Denn sie hatten ihn an seinem Mahl erkannt, was nach Rudolf Schnackenburg die ursprünglichere Erzählfassung darstellt, die durch das Bekenntnis des Johannes gegenüber Petrus „Es ist der Herr!“ (21,7) quasi überlagert wurde²⁸⁶. Das bedeutet, dass die Jünger Jesus nun an seiner Gastfreundschaft, die nicht unbedingt eucharistisch²⁸⁷ sein muss, (wieder)erkennen²⁸⁸, weil er in seiner nachösterlichen Offenbarung (V. 1.14) das Mahl fortsetzt, das er bereits in seinem irdischen Leben gefeiert hat, nämlich in erster Linie ein Jüngermahl.

Auch wenn Jesus zur Hochzeit in Kana (Joh 2,1-11) zunächst als Gast eingeladen ist, wird er durch das Weinwunder zum eigentlichen Gastgeber. Dieses erste Zeichen, so der johanneische Redaktor, geschieht für die Jünger, damit sie glauben (V. 11). Indem Jesus seine Herrlichkeit offenbart, wird bereits auf die „österliche Lebensfülle“²⁸⁹ des erhöhten Christus hingewiesen, die sich auch, typisch für die biblischen Speisungswunder²⁹⁰, in der Überfülle, hier des Weines, zeigt. Von dem gesamten Geschehen verstehen außer den Jüngern die anderen Gäste, wohl auch die eigene Mutter, nichts. Insofern steht auch hier Jesus als Gastgeber für die Jünger im Zentrum der Aussageabsicht des Johannesevangeliums, während seine Gastrolle fast nebensächlich bleibt, so dass sie keine eigene Bedeutung gewinnt.

Auch im Lukasevangelium agiert Jesus ein weiteres Mal als Gastgeber, und zwar beim letzten Abendmahl (Lk 22,7-23). Im Vergleich zu Markus (14,12) legt Lukas Wert darauf, dass die Initiative zur Vorbereitung des Mahles von Jesus selbst ausgeht (Lk 22,8), der sich danach sehnt, mit seinen Jüngern das Pascha zu essen (V. 15). Indem er

²⁸⁶ Vgl. Schnackenburg, R.: Das Johannesevangelium III. Teil. Kommentar zu Kap. 13-21. Freiburg – Basel – Wien 1975, 423.

²⁸⁷ Vgl. ebd., 428. Allerdings ist nach Schnackenburg eine Anspielung auf die Eucharistie in Joh 21,13 nicht unwahrscheinlich.

²⁸⁸ Insofern liegt hier wie in der Emmausperikope ein Anagnorismos bzw. eine Rekognitionserzählung vor.

²⁸⁹ Theobald, M., Das Evangelium nach Johannes, 218.

²⁹⁰ Man denke an die Speisung der Fünf- bzw. Viertausend (Mk 6,34-44; 8,1-10 par) oder die Speisungswunder der Elija-Elischa-Tradition (1 Kön 17,8-16; 2 Kön 4,1-7).

nach der Art des jüdischen Hausvaters handelt, ist Jesus hier unbezweifelbar der Gastgeber²⁹¹, wenn auch in einem fremden Haus, was für Nichtansässige die Regel war.

Im Unterschied zur Speisung der Fünftausend identifiziert sich der Gastgeber nun mit der Speise von Brot und Wein, die er als „mein Leib“ (V. 19) und als „der Neue Bund in meinem Blut“ (V. 20) bezeichnet. Das bedeutet, dass der Gastgeber des Abendmahls nicht etwas, sondern sich selbst gibt: Das griechische Wort *sōma* bezeichnet hier die ganze Person und *haïma* das Leben Jesu²⁹². Somit handelt es sich um ein Opfer, das Opfer des Neuen Bundes (Jer 31,31), das sich im Kreuzestod Jesu verwirklicht und die Jeremia-Prophezeiung erfüllt. Die soteriologisch-eschatologische Bedeutung von Tod und Auferstehung Jesu wird in diesem Mahl explizit präsentisch: „Dieser Kelch *ist* [Hervorh. d. Verf.] der Neue Bund in meinem Blut, das für euch vergossen wird“ (V. 20). Der Gastgeber bei Lukas bezieht hier im Unterschied zu Markus²⁹³ und in Anlehnung an Paulus²⁹⁴ nur die Jünger ein, weil er ihnen mit dem Wiederholungsauftrag (V. 19) die Verantwortung überträgt, dieses Mahl weiterzufeiern, bis er wieder im Reich Gottes daran teilnimmt (V. 16). Damit gerät das Mahl in die Spannung von präsentischer und futurischer Eschatologie, die quasi ekklesiologisch „gelöst“ wird durch die Verantwortung der Apostel (V. 14) für die Heilsgaben, die Jesus ihnen wie in der Speisung der Fünftausend anvertraut, damit sie sie weiterreichen. Insofern ist er auch hier das Heil für die Vielen²⁹⁵, aber es bedarf der Vermittlung durch die Jünger, durch die Kirche.

Auch wenn der Gastgeber des Abendmahls hier zwischen den Vorstellungen des alttestamentlichen Gottesknechtes (Jes 53), der sich stellvertretend für uns opfert²⁹⁶, und des zum eschatologischen Mahl (Lk 14,24) wiederkommenden Christus steht, bleibt bei Lukas vor allem der irdische Jesus, der sich mit den Aposteln zu Tisch begibt (V. 14) und selbst oft als Gast aufgenommen wird, präsent. Das gilt selbst für den nachösterlichen Jesus der Emmausperikope (Lk 24,28-32), der zunächst als Gast von den Jüngern eingeladen wird und sich schließlich als Gastgeber des Abendmahls offenbart. Die Frage, wie nun das Verhältnis zwischen den beiden „Rollen“ zu bestimmen ist und was das für den neutestamentlichen Begriff der Gastfreundschaft bedeutet, kann erst nach einer eingehenden Untersuchung der Gastrolle Jesu beantwortet werden.

²⁹¹ Vgl. Hotze, G.: Jesus als Gast (2007), 264.

²⁹² Vgl. Wolter, M.: Das Lukasevangelium (Handbuch zum Neuen Testament 5). Tübingen 2008, 707.

²⁹³ Mk 14,24: „Das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele (*hypèr pollōn*) vergossen wird.“ Sowohl der markinische (Mk 14,22-25) als auch der paulinische Einsetzungsbericht (1 Kor 11,23-25) müssen Lukas vorgelegen haben.

²⁹⁴ 1 Kor 11,24: „Das ist mein Leib für euch (*hypèr hymîn*).“

²⁹⁵ Das gilt trotz der lukanischen Für-euch-Formel in V. 20

²⁹⁶ Vgl. Ernst, J.: Das Evangelium nach Lukas (Regensburger Neues Testament). Regensburg 1977, 586.

c) Zu Gast bei Zöllnern und Pharisäern

Da der lukanische Redaktor mit den verschiedenen Gastgebern Jesu unterschiedliche Verkündigungsabsichten verband, erscheint es sinnvoll, diese sog. Einkehrerzählungen²⁹⁷ nach den Adressaten Jesu zu differenzieren.

Die Perikope vom Mahl mit den Zöllnern im Hause Levis (Lk 5,29-32) hält Hotze für „den Prototyp aller folgenden Gastmahlerzählungen.“²⁹⁸ Denn das Lukasevangelium übernimmt hier die markinische Tradition, dass Jesus sich besonders an die Außenseiter der Gesellschaft wendet, zu denen die Zolleinnehmer gehörten, die fast ausnahmslos als Sünder²⁹⁹ ausgegrenzt wurden. Indem Jesus als Gast diesen quasi „auf gleicher Augenhöhe“ nahekommt, zieht er den Zorn der Pharisäer auf sich, weil er dadurch nach jüdischer Auffassung selbst (kultisch) unrein wird. Dabei setzt Lukas anders als die Markus-Vorlage (Mk 2,15-17) gewissermaßen den Willen der Menschen zur Umkehr (Lk 5,32: *eis metánoian*) voraus. Denn darin bestehen Sinn und Ziel der Sendung Jesu, dass seine ausgegrenzten und mit eigener Schuld belasteten Mitgäste wieder heil werden (V. 31) und neu leben können.

In der Erzählung von der Einkehr bei Zachäus (Lk 19,1-10) wird die soteriologische Bedeutung des Wirkens Jesu noch deutlicher entfaltet: Heute ist diesem Haus das Heil (*sotería*) geschenkt worden (V. 9). Deshalb muss Jesus bei Zachäus zu Gast sein (V. 5), sich quasi selbst einladen, weil sich hier heilsgeschichtlich erfüllt, was den Nachkommen Abrahams (V. 9) verheißen ist. Insofern hat die Aufnahme Jesu durch Zachäus (V. 6: *hypedéxato*), die hier nicht nur eine Mahlzeit, sondern umfassende Unterkunft beinhaltet³⁰⁰, auch eine eschatologische Dimension, die Hotze im Verb *meīnai* (V. 5: bleiben) ausgedrückt findet: „Bleibend, d.h. ein für allemal, dauerhaft kehrt im endzeitlichen Heute des Kommens Jesu die ersehnte Rettung bei diesem Menschen ein.“³⁰¹ Darin geschieht zwar die Umkehr des Zachäus (V. 8), der Akzent der Perikope aber liegt auf der christologischen Aussage, dass Jesus sich hier als der Menschensohn offenbart, dessen Tod, Auferstehung und Wiederkunft vor diesem Besuch angekündigt werden, und der bereits in der Gegenwart³⁰² des Erzählten sein Heil wirkt (V. 10).

²⁹⁷ Vgl. Hotze, G.: Jesus als Gast (2007), 307.

²⁹⁸ Ebd., 46.

²⁹⁹ In V. 5,29 vermeidet es Lukas, Zöllner und Sünder gleichzusetzen, was darauf hinweisen könnte, dass Jesus auch für andere Gruppen in anthropologischer Weite offen sein will, wie Hotze auführt (vgl. ebd., 43f).

³⁰⁰ Vgl ebd., 67.

³⁰¹ Ebd., 66.

³⁰² Das Wort *sémeron* (heute) wird zweimal in V. 5 und 9 verwandt.

Dies geschieht in der gastlichen Aufnahme des Zachäus, bei dem Jesus, auch wenn er der Protagonist der Erzählung ist, als Gast weilt. Weder ein Tempel noch eine Synagoge, sondern das eigene Zuhause wird für Zachäus der Ort, wo sich Umkehr und Heil ereignen, weil Jesus die Menschen aufsucht, wo sie wohnen oder sich aufhalten. Im Lukasevangelium begegnet er ihnen häufig als Gast, „auf gleicher Augenhöhe“, nicht von oben herab, sondern als Mensch, der sich entäußert und erniedrigt hat (Phil 2,7f). Das Heilswirken Jesu ist nicht an bestimmte heilige Orte gebunden, es geschieht vielmehr in der Begegnung zwischen Menschen, etwa in der Gastfreundschaft, die auch im Neuen Testament zum Ort wird, wo Gott sich offenbart. Damit nimmt Jesus den heilsgeschichtlichen Weg von Gen 18³⁰³ auf und führt ihn weiter, indem Gottes Heil in seinem Handeln als Gast oder Gastgeber schon präsent und erfahrbar ist.

Dass Jesus auch von Pharisäern zum Essen eingeladen wurde, berichtet Lukas in 7,36-50; 11,37-54 und 14,1-24. Dabei fällt die mittlere Perikope aus dem Rahmen der üblichen Gastmähler: Zwischen Beginn und Ende des Symposions hält Jesus eine heftige Wehereide gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten (11,39-52), die historisch schon deshalb nicht in dieser Mahlsituation stattgefunden haben dürfte, weil der lukanische Redaktor sie im Unterschied zu Matthäus (23,13-33) dahinein platziert, ohne dass eine solche Polemik Jesu dort vorstellbar wäre. Somit kann „der Schlüssel zu dem sperrigen Text [...] nur in der Theologie des Redaktors gesucht werden“³⁰⁴: Dieser legt offenbar Wert darauf festzuhalten, dass es hier gar nicht zu einem Mahl kommt³⁰⁵ und dass Gastfreundschaft misslingt, wenn sie von gesetzlichen Vorschriften wie z.B. der rituellen Händewaschung vor dem Essen (11,38) bestimmt wird. Die Einstellung der Pharisäer, nur auf äußere, formale Gesetzeseinhaltung zu achten, verhindert die Begegnung zwischen Menschen und damit den Zugang zu dem Ort, wo Gott sein Heil wirkt. Gastfreundschaft lässt sich nicht erzwingen, sie ist ein „zerbrechliches Geschenk“, das durch menschliche Fehlhaltungen zerstört werden kann, wie schon das Alte Testament von Sodom und Gibeon³⁰⁶ berichtet. Der theologische Hintergrund des Lukas dürfte aber darin bestehen, dass es zur Sendung Jesu gehört, Ablehnung und Verweigerung jedweder Gastfreundschaft zu erfahren, was schon mit seiner Geburt beginnt (Lk 2,7) und sich fortsetzt im Umgang mit den Pharisäern und Samaritern (9,51-55), die ihn und seine Jünger nicht aufnehmen, „weil er auf

³⁰³ Vgl. 48-51.

³⁰⁴ Hotze, G.: Jesus als Gast (2007), 192.

³⁰⁵ Jedenfalls erwähnt der Text nichts davon.

³⁰⁶ Vgl. 51f.

dem Weg nach Jerusalem war“ (9,53)³⁰⁷. Daran, am Verständnis für die Sendung Jesu, entscheidet sich letztlich, ob die Gastfreundschaft ihm gegenüber gelingt.

Dass diese bei Lukas unterschiedlich praktiziert wird, zeigt das Essen im Haus des Pharisäers Simon (Lk 7,36-50): Eine stadtbekannte Prostituierte kommt hinzu und übernimmt gleichsam die Initiative des Gastgebers³⁰⁸, indem sie Jesus mit einer Zuwendung überschüttet, die für alle Anwesenden anstößig gewesen sein dürfte, vor allem weil er dadurch wiederum selbst unrein wird. In dieser Gastfreundschaft der Sünderin erkennt Jesus eine Liebe (V. 47), die dem Gastgeber Simon im Gegensatz zu der Frau fehlt oder die er zu wenig zeigt. Gerade die Sünder, die an den Rand der jüdischen Gesellschaft Gedrängten, verhalten sich, so Lukas, gastfreundlich gegenüber Jesus, da sie ihn im Unterschied zu den Pharisäern erkennen³⁰⁹. Würde man den Vers 47, der die Liebe der Frau aus ihrer Erfahrung der Vergebung herleitet, auf die Gastfreundschaft übertragen, so könnte man analog folgern: Je mehr jemand selbst Gastfreundschaft erfahren hat, desto eher wird er sie an andere weitergeben. Da die Pharisäer aber für die Erfahrung der Frau so wenig offen scheinen, wendet sich Jesus bei Lukas vor allem an die Ausgestoßenen, Armen, Kranken und nicht zuletzt die Heiden, was im Gastmahl mit einem führenden Pharisäer (Lk 14,1-24) deutlich wird.

Dass Jesus im Rahmen eines Gastmahls den wassersüchtigen Mann heilt (14,1-6), verwundert nicht, außer dass dies während eines pharisäischen Sabbatmahls geschieht. Wieder wird der Gast Jesus zum Protagonisten der Handlung und führt die anwesenden Gesetzeslehrer und Pharisäer in ein Dilemma, das sie zum Schweigen bringt. Markanter aber als bei den vorherigen Mählern wird Jesus hier als Lehrer und „paränetischer Mahner und Warner“³¹⁰ gezeichnet, der den Egoismus der religiösen Führer Israels anprangert, die als Gäste sofort die besten Plätze einnehmen (V. 7-11). In gleicher Weise lehnt er in der folgenden Lehre an den Gastgeber (V. 12-14) eine Gastfreundschaft ab, die mit einer Gegeneinladung rechnet, denn selig sind die, denen ihre Freigebigkeit nicht vergolten wird, es sei denn bei der Auferstehung der Gerechten (V. 14).

Am Ende der als redaktionelle Einheit gesehenen Perikope³¹¹ (V. 24) deutet sich an, dass der Gast Jesus selbst zum Gastgeber im Gleichnis des himmlischen Festmahls geworden

³⁰⁷ In der Einstellung gegenüber den Samaritern bestanden in den frühen Gemeinden offenbar unterschiedliche Traditionen. In seinem Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37) bringt Lukas eine viel positivere Sicht dieser Volksgruppe zum Ausdruck. Das gilt auch für das jüngere Johannes-Evangelium, das ausdrücklich von einer Aufnahme Jesu bei den Samaritern berichtet (Joh 4,39-42).

³⁰⁸ Vgl. Hotze, G.: Jesus als Gast (2007), 173.

³⁰⁹ Vgl. Wolter, M.: Das Lukasevangelium (2008), 297.

³¹⁰ Hotze, G., Jesus als Gast (2007), 260.

³¹¹ Vgl. ebd., 221f. Die komplexe Traditionsgeschichte des Textes kann hier nicht näher erläutert werden.

ist³¹². Zuerst lädt ein Hausherr, nachdem die Eingeladenen³¹³ nicht gekommen sind, die Armen, Krüppel, Blinden und Lahmen (V. 21) und dann schließlich alle von den Landstraßen und vor der Stadt (V. 23) ein, mit denen Lukas vor allem die Heiden gemeint haben dürfte. Somit sind die an den Rand Gedrängten und Ausgestoßenen der Gesellschaft sowie darüber hinaus gerade Nicht-Juden am Ende (V. 24) die wahren Gäste Jesu, der als ihr Gastgeber erscheint³¹⁴, sowohl in der Gegenwart wie in der Zukunft des Reiches Gottes. Auf die Parabel und ihre Eschatologie der Gastfreundschaft wird noch an späterer Stelle³¹⁵ eingegangen.

Jesus wirkt zwar bereits an den Nicht-Juden sein Heil, wie Lukas in der Heilung des Dieners eines Hauptmanns (Lk 7,1-10 par) verdeutlicht, aber darüber hinaus ist er bei Heiden sogar zu Gast (Mk 7,24-30 par), kommt er in das Haus einer Griechin, von Geburt Syrophönizierin (7,26), so dass er die jüdischen Reinheitsvorschriften übertritt. Auch außerhalb Israels, darauf legen Markus und Matthäus Wert, heilt Jesus Besessene und befreit sie von ihrem Dämon³¹⁶, als ob er von der Frau lernen muss³¹⁷, dass das Heil zwar zuerst den Kindern Israels zukomme, aber nicht darauf zu begrenzen sei, da es auch für die „Hunde unter dem Tisch“ (7,28) reiche. Wiederum wird im Bild des Mahles deutlich, dass Jesu Gastfreundschaft im Hinblick auf die Gäste und die Fülle der Gaben universal zu verstehen ist.

d) Eingeladen von Jüngern in Emmaus

In den beiden lukanischen Einkehrerzählungen Jesu³¹⁸, die ihn als Gast seiner Jünger(innen) vorstellen, steht die Christologie vor allem in einem ekklesiologischen Kontext³¹⁹. So macht die Martha-Maria-Perikope (Lk 10,38-42) „ihre paränetische Botschaft trans-

³¹² Jedenfalls ist der Hausherr des Gleichnisses hier nicht von Jesus als Erzähler der Parabel zu unterscheiden. Vgl. Bovon, F.: Das Evangelium nach Lukas. 2. Teilbd. Lk 9,51-14,35. Zürich – Neukirchen – Vluyn 1996, 515.

³¹³ Diese werden im Gleichnis nur indirekt mit den anwesenden Pharisäern bzw. den sich Jesus verweigern Juden identifiziert.

³¹⁴ Dass sich das Ich in V. 24 an die Zuhörer (euch) wendet, spricht dafür, dass Jesus hier redet. Der Ausdruck „mein Mahl“ passt im Kontext eher zum Hausherrn des Gleichnisses, der allerdings hier mit Jesus verschmilzt. Vgl. auch Hotze, G.: Jesus als Gast (2007), 260.

³¹⁵ Vgl. 81f.

³¹⁶ Vgl. auch Mk 5,1-20 par.

³¹⁷ Vgl. Dormeyer, D.: Die Frau aus Syrophönizien Mk 7,24-30. Aus einer „Hündin“ wird eine Tochter Gottes. In: Büttner, G.: Zwischen Nachbarschaft in Symposion zu Ehren von Hans Grewel. Berlin 2007, 85.

³¹⁸ Lk 10,38-42; 24,28-32.

³¹⁹ Vgl. Hotze, G., Jesus als Gast (2007), 94.

parent auf die Jüngerschaft der späteren Kirche³²⁰, allerdings soll hier auf die Gastrolle des irdischen Jesus nicht näher eingegangen werden, da sie theologisch durch die Emmauserzählung (Lk 24,13-35) in jeder Beziehung überboten wird. Deren Verse 28-32 sollen nun in den Fokus der weiteren Untersuchung rücken.

In der redaktionellen Bearbeitung einer Vorlage, die wie auch andere hier besprochene Lukas-Texte³²¹ aus seinem Sondergut stammt, fällt zunächst eine Motivik auf, die im Kontext biblischer Gastfreundschaft neu komponiert wird. So steht das Mahl am Ende eines längeren Weges³²² bzw. einer Wanderung, was an die Theophanie-Tradition in Gen 18, aber auch an die Tobit-Erzählung erinnert, die die Motive des verborgenen „himmlichen“ Gefährten, der „Heilung von Blindheit“ sowie des plötzlichen Verschwindens des Begleiters bereits vereint³²³. Dazu gehört ebenfalls das Motiv des Wiedererkennens, das auch die Mahlszene in Joh 21,12-14 enthält, und des Rollentauschs von Gast und Gastgeber, wie er in der Erzählung vom Weinwunder in Kana (Joh 2,1-11) bereits angedeutet wird.

Trotz der Komplexität der unterschiedlichsten Überlieferungen, die anhand der Motivik des Emmausmahls deutlich werden, muss eine christologische Sicht der Gastfreundschaft in Lk 24,28-32 von der Sinngestalt des vorliegenden Textes³²⁴ ausgehen. Theologisch kommt es dem Verfasser hier darauf an, dass die beiden Jünger dem auferstandenen Jesus begegnen, der ihnen im Erklären der Schrift sowie im Brechen des Brotes so nahe kommt, dass ihr Herz brennt (V. 32), und der sich ihnen am Ende wieder entzieht. Beides, Nähe und Distanz Jesu, erfahren die Jünger in einer Art „nachösterlichen Wirklichkeit der Kirche“³²⁵, die die Ambivalenz seines Bleibens (V. 29: *meñnon, meñvai*) und Verschwindens, sprachlich genauer seines Unsichtbar-Werdens (V.31: *áphantos egéneto*) realisiert. Das Paradoxe daran sieht Hotze dadurch aufgelöst, dass „eine *Verlagerung* des ‚Bleibens‘ Jesu auf eine andere, nämlich eucharistisch-ekklesiologische Ebene“³²⁶ erfolgt, die die Emmausperikope (V. 30) aber nicht zwingend erkennen lässt³²⁷. Der sprachliche Bezug auf Lk 22,19 stellt zwar eine „Kontinuität mit den Mählern des

³²⁰ Ebd. Das Hören auf das Wort ihres Herrn soll für die Jünger bzw. die Kirche Priorität vor den Alltagsgeschäften haben, was sich wohl nicht nur auf die Praxis der Gastfreundschaft beziehen dürfte.

³²¹ Das gilt für Lk 10,38-42; 19,1-10 und teilweise auch 14,1-24.

³²² Sechzig Stadien (V. 13) entsprechen etwa 11km.

³²³ Vgl. Hotze, G., *Jesus als Gast* (2007), 108.

³²⁴ Dieser lässt die Hand des Lukas bzw. des lukanischen Redaktors sprachlich und theologisch erkennen.

³²⁵ Ebd., 116.

³²⁶ Ebd.

³²⁷ In den einschlägigen Kommentaren weisen Wolter, der auf das Fehlen der Deuteworte (Lk 22,19) hinweist, sowie Ernst und Bovon Jesus hier die Rolle des Hausvaters zu, wie sie bei jeder jüdischen Mahlzeit üblich war, während Hotze vor allem wegen der sprachlichen Parallelen auf der eucharistischen Bedeutung von Lk 24,30 besteht.

irdischen Jesus³²⁸ her, muss aber diesem Mahl keine eucharistische Deutung verleihen. Entscheidender ist vielmehr, dass der Auferstandene sich beim Brechen des Brotes offenbart und von den Jüngern (wieder)erkannt wird.

Das Mahl in Emmaus findet nun im Kontext eines Weges und Weggesprächs statt, während dessen sich den Jüngern der Sinn der Schrift (V. 32) und des Ostergeschehens (V. 26) erschließt. Auch daran erkennen sie ihren Begleiter, wie er ihnen das Geschehene und somit ihr Leben deutet, d.h. diesem einen neuen Sinn verleiht, der ihnen die Augen öffnet (V. 31). Mit dem plötzlichen (Wieder-)Erkennen Jesu ist er den beiden auch schon wieder entschwunden, als ob es nur dieses einen Momentes (und nicht mehr) bedurfte, um Klarheit zu gewinnen. Dass die Jünger nach Jerusalem zurückkehren, um den anderen ihre Erfahrung mitzuteilen, scheint ihr Bedürfnis und selbstverständliche Konsequenz zu sein.

Ein weiteres augenfälliges Merkmal der Perikope ist der Rollentausch von Gast und Gastgeber: Jesus wird von den beiden Jüngern eingeladen, geradezu gedrängt bei ihnen zu bleiben (V. 29)³²⁹, und er geht darauf ein, wird als Fremder Gast seiner Jünger. Während des Mahles aber, das nach dem zurückgelegten Weg wie selbstverständlich zur Einladung der Gastgeber gehört, geschieht etwas völlig Unerwartetes: Der Gast nimmt, segnet, bricht und reicht das Brot nach Art des jüdischen Hausvaters, wird somit zum Gastgeber und die Jünger werden seine Gäste. Offenbart sich Jesus als Gast *und* Gastgeber, setzt das für seine Jünger bzw. die spätere Kirche voraus, dass sie komplementär ebenfalls beide Rollen einnehmen und jeweils wechseln müssen, wenn sie ihm begegnen wollen. Insofern kann eine Christologie des Gastes und Gastgebers nur mit einer entsprechenden Ekklesiologie korrelieren. Eine Rollenfixierung der Kirche etwa auf den Gastgeber, von dem die Initiative zum Handeln ausgeht, wäre dann fehl am Platz, weil ihr die notwendig komplementäre Rolle des beschenkten Gastes verloren ginge.

Mit der Emmausperikope präsentiert Lukas in der Tat neue Aspekte einer neutestamentlichen Theologie der Gastfreundschaft. Sie beginnt auf einem gemeinsamen Weg mit einem Fremden, der zuhört und nachfragt, so dass die beiden Jünger darüber reden, was ihnen auf der Seele liegt, ohne es zu verstehen. Und gerade der Fremde hilft ihnen zu begreifen³³⁰, wird beim Mahl zu ihrem Gastgeber und öffnet ihnen ihre Augen: Sie erkennen in ihm als seine Gäste den auferstandenen Jesus wieder. Aber er entschwindet ihnen

³²⁸ Hotze, G., *Jesus als Gast* (2007), 119.

³²⁹ Zur Bedeutung des Begriffs „bleiben“ (*mévein*) im Lukasevangelium vgl. ebd., 111f.

³³⁰ Bereits in dem Gespräch auf dem Weg tauschen die Jünger und der Fremde die Rollen: Zunächst erläutern sie ihm das Geschehene, dann er erklärt er es ihnen.

und es bleibt „nur“ das gegenseitige Zeugnis der Jünger (V. 33-35), in dem er sich erneut offenbart (V. 36-43).

Das bedeutet: Gastfreundschaft beginnt damit, sich auf den Fremden einzulassen, durch ihn sich selbst und die eigenen Erfahrungen erst zu verstehen, um als sein Gast auf den Mensch gewordenen Gottessohn zu treffen, der seinen Jüngern wie der späteren Kirche als Fremder begegnet³³¹. Nach Lukas bedeutet Gastfreundschaft darüber hinaus, die Abwesenheit Jesu nach Ostern zu erfahren und damit zu leben: ihn nicht festhalten zu können, sondern seinen Weg zu bejahen.

Als Ergebnis der christologischen Überlegungen zum Begriff der Gastfreundschaft in den Evangelien hat sich herausgestellt: Indem Jesus von allen Evangelisten als Gastgeber der Vielen vorgestellt wird, soll deutlich werden, dass er die eschatologischen Erwartungen Israels erfüllt und zu einem messianischen Mahl einlädt, in dem das Gottesvolk bereits Anteil an dem ersehnten Heil hat. Da Jesus in dieser Rolle von den Seinen (Joh 1,11) abgelehnt wird, zeichnet Johannes ihn vor allem als Gastgeber der Jünger, was ekklesiologisch der Kirche eine Gastrolle zuweist, die sie aufgrund ihrer eigenen Fremdheit in der Welt einnimmt³³².

Lukas zieht aus der Ablehnung Jesu andere, vor allem soteriologische Konsequenzen: Er wird zum Gast der Zöllner und Sünder, der Ausgegrenzten, und sucht ganz Mensch geworden (Phil 2,7) ihre Nähe, um ihnen sein Heil zukommen zu lassen und Umkehr zu ermöglichen. Als Gast der Pharisäer wird er ihr Mahner und Lehrer sowie in Andeutung bereits Gastgeber der von außen kommenden Heiden (Lk 14,24), damit sie am eschatologischen Mahl teilnehmen. Eingeladen von den Jüngern tauscht der auferstandene Jesus die Rollen, wird als Gastgeber beim Brotbrechen erkannt, um wieder zu verschwinden. Es bleiben der Auftrag, das Mahl zu seinem Gedächtnis zu wiederholen (Lk 22,19) wie auch nach seinem Beispiel zu handeln (Joh 13,14f), und das Zeugnis des Geschehenen (Lk 24,34f).

So deutet eine Christologie des Gastes und Gastgebers in der Identität des irdischen mit dem auferstandenen Jesus auch eine Kontinuität mit der nachösterlichen Kirche an³³³, deren Wesen und Handeln von Gastfreundschaft geprägt sein müssen, will sie sich an ihrem Herrn orientieren. Das haben die christologischen Überlegungen anhand der Evan-

³³¹ Vgl. 59f.

³³² Vgl. 61-63.

³³³ Vgl. Hotze, G., Jesus als Gast (2007), 119.

gelien gezeigt. Welche Rolle und Aufgaben der Kirche dabei zukommen, soll die folgende ekklesiologische Skizze genauer klären helfen.

7. GASTFREUNDSCHAFT ALS EKKLESIALER VOLLZUG VON KIRCHE

Die Frage, welche Bedeutung die Gastfreundschaft für die frühe Kirche und die Ekklesiologie des Neuen Testaments hat, soll hier anhand ihrer Rolle hinsichtlich der drei bzw. vier Grundvollzüge der Kirche Martyria, Leitourgia und Diakonia bzw. Koinonia beantwortet werden, die als neutestamentliche Begriffe weder voneinander zu trennen noch in ihrer Bedeutung präzise zu unterscheiden sind³³⁴. Hier werden sie im heutigen Sinne als Verkündigung, Gottesdienst, sozial-karitatives Engagement sowie Gemeinschaft mit Gott und Christen untereinander verstanden.

a) Martyria

Die Martyria hat als Auftrag zum Zeugnis und zur Verkündigung in der Sendung der Jünger durch Jesus (Mk 6,6b-13 parr) ihre Grundlage: Sie sollen zu zweit losgehen und nichts auf den Weg mitnehmen (Mk 6,7f), d.h. sie sind ganz auf die Gastfreundschaft der Menschen, zu denen sie kommen, angewiesen und erfüllen ihre Mission als Gäste, die sich den geltenden Regeln der Gastfreundschaft unterwerfen sollen, nämlich ihre Bleibe nicht zu wechseln und sich mit dem zufrieden zu geben, was ihnen vorgesetzt wird (Lk 10,7f). Dazu gehört auch die Erfahrung, nicht aufgenommen und nicht gehört zu werden, so dass die Jünger keineswegs von der Heimatlosigkeit und Ablehnung ihres Herrn ausgenommen sind. Insofern gehört die Angewiesenheit auf die Gastfreundschaft anderer sowie das Risiko ihrer Verweigerung zur Ursituation kirchlicher Verkündigung, weil sie sich nur orientieren kann am Leben und Handeln Jesu³³⁵. Da Jesus letztlich in der Aufnahme der Jünger selbst aufgenommen wird³³⁶, kann bereits eschatologisches Heil³³⁷ in der Martyria geschehen. Deswegen bleibt die Kirche wie ihr Herr auch fremd und zu Gast.

³³⁴ Die Rede von den Grundvollzügen der Kirche hat sich katholischerseits seit dem II. Vaticanum durchgesetzt, dürfte allerdings auf evangelische Theologen der 1930er-Jahre wie Oskar Planck zurückgehen.

³³⁵ Vgl. Rusche, H.: Gastfreundschaft in der Verkündigung des Neuen Testaments und ihr Verhältnis zur Mission. Münster 1958, 18.

³³⁶ Vgl. Mt 10,40; Lk 10,16.

³³⁷ Vgl. Rusche, Gastfreundschaft in der Verkündigung (1958), 18: „Denn wer seine [Jesu] Boten zu Tische lädt und selber an seinem Tische sitzen darf, der hat schon Anteil am eschatologischen Mahl.“

Deutlich wird das an den verschiedenen Verkündigungssituationen der frühen Kirche, von denen die Apostelgeschichte berichtet. Ob bei Kornelius in Cäsarea (Apg 10) oder bei Publius auf Malta (Apg 28,7-10), immer wieder geben Petrus und Paulus von Jesus Zeugnis, wenn sie bei anderen, auch bei Fremden und Ungetauften, zu Gast sind. Nachdem das spätjüdische Verbot, bei Heiden einzukehren, überwunden ist, können weder die christliche Mission noch deren Inanspruchnahme von Gastfreundschaft eingeschränkt bleiben, richten sie sich universal an prinzipiell alle Menschen. Dass christliche Missionare nur von Glaubensbrüdern und -schwestern aufgenommen worden seien, wie Riemer behauptet³³⁸, lässt sich schon aufgrund des Publius-Beispiels nicht bestätigen: Eine Bekehrung der Gastgeber zu Christus ist hier gerade weder Voraussetzung noch Bedingung der Gastfreundschaft³³⁹. Der Heide Publius nimmt Paulus und seine Begleiter freundlich (*philophrónos*) auf, ohne zu wissen, dass sein Vater und andere Kranke später geheilt werden. Christliche Heilsverkündigung geschieht hier nicht durch missionarische Predigt, die auf Bekehrung und Taufe abzielt, sondern implizit „durch humane Tugenden wie Menschenfreundlichkeit, Solidarität und Gastfreundschaft“³⁴⁰. Insofern gehört letztere nach Hans-Josef Klauck zum Paradigma indirekter Verkündigung bzw. inklusiven Heils.

Daneben berichtet die Apostelgeschichte auch über die Gastlichkeit von Christen untereinander als Ort der Martyria³⁴¹, wo sie „die paradoxe Rolle Jesu als Gast und Gastgeber zugleich *fort[...]*setzen“³⁴². Somit geschieht Verkündigung der Kirche, wenn sie fremd und zu Gast wie auch als Gastgeberin Zeugnis von ihrem gekreuzigten und auferstandenen Herrn gibt. So empfängt Paulus, wie der Schluss der Apostelgeschichte berichtet, wenn auch äußerlich in seiner römischen Mietwohnung gefangen, alle, die zu ihm kamen, und verkündet (*diamartyrómenos*) ihnen das Reich Gottes (Apg 28,23). Die Gastfreundschaft erweist sich damit als Ort frühchristlicher Martyria, ob sie direkt oder indirekt geschieht.

³³⁸ Vgl. Riemer, U.: Der fremde Bruder (2005), 253f. Die Autorin bringt die urchristliche Gastfreundschaft auf die Formel „erst Bekehrung, dann gastliche Aufnahme“. Ebd., 254.

³³⁹ Vgl. Hotze, G., Jesus als Gast (2007), 276.

³⁴⁰ Klauck, H.-J.: Nicht durch das Wort allein – neutestamentliche Paradigmen indirekter Verkündigung. In: Münchener Theologische Zeitschrift (56) 2005, 194.

³⁴¹ Vgl. Apg 9,19; 12,12-17; 14,27f u.a.

³⁴² Hotze, G., Jesus als Gast (2007), 278.

b) Leitourgia

Wenn mit dem Begriff „Leitourgia“ hier das gottesdienstliche Handeln der Gemeinde gemeint ist, richtet sich der Blick zunächst auf die Eucharistie, die die frühchristlichen Gemeinden in Kontinuität zum Abendmahl bzw. zu den Mählern mit dem Auferstandenen feiern. Wie die Jünger sind sie dabei Gäste ihres Gastgebers Jesus Christus, der in dem Mahl, das er ihnen zu halten aufgetragen hat (Lk 22,19; 1 Kor 11,24), unter ihnen weilt und ihnen Anteil an seinem Leib und Leben (1 Kor 10,16) gewährt³⁴³. Die Gemeindeglieder sind nach Paulus alle gemeinsam Gäste, so dass sie selbst ein Leib (1 Kor 10,17), d.h. eine neue Gemeinschaft werden, in der die verschiedenen Glieder als gleichwertig gelten (1 Kor 12) aufgrund der Teilhabe (*koinonía*) am Leib Christi. Insofern ist das Urparadigma der Kirche die Gastfreundschaft ihres Herrn gegenüber unterschiedlichen, aber gleichrangigen Gästen.

Dies wurde aber in der konkreten Praxis des frühen Christentums nicht immer verstanden und entsprechend umgesetzt. So kritisiert Paulus an den Zusammenkünften der Gemeinde von Korinth (1 Kor 11,20f), dass jeder während der Agape³⁴⁴ nur seine eigenen Speisen (*idion deĩpnon*) verzehrt, während andere hungern. Deshalb findet in der Gemeinde gar keine Feier des Herrenmahls (*kyriakòn deĩpnon*) statt, weil eine unterschiedslose Gastfreundschaft gegenüber allen Gemeindegliedern nicht gewährt wird. Das führt zu Spaltungen (V. 18: *schísmata*) und Parteiungen (V. 19: *hairéseis*) aufgrund der die Gemeinde belastenden sozialen Unterschiede, die Paulus zwar durch Christus aufgehoben sieht, weil alle eins in ihm sind (Gal 3,28), was aber die Korinther offenbar noch nicht realisieren konnten³⁴⁵. Kurzum: Die durch Christus allen Glaubenden gewährte Gastfreundschaft in der Teilhabe an seinem Leib spiegelt sich in ihrer aktiven Gastfreundschaft untereinander wider. Beide, die eucharistisch und ekklesiologisch verstandene Gastfreundschaft, führen zur Koinonia des Leibes Christi³⁴⁶, der Kirche.

Nicht nur Gemeindeglieder, sondern auch Nicht-Getaufte (1 Kor 14,23: *idiõtai è ápistoi*)³⁴⁷ nahmen an den gottesdienstlichen Versammlungen der frühen Gemeinden teil,

³⁴³ Vgl. Kehl, M.: Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie. Würzburg 1992, 288.

³⁴⁴ Damit ist das Sättigungsmahl gemeint, das der Eucharistie vorausging.

³⁴⁵ Vgl. Schrage, W.: Der erste Brief an die Korinther. 3. Teilbd. 1 Kor 11,17-14,40. Zürich – Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn 1999, 27f: Auf dem Hintergrund von Gal 3,28 und 1 Kor 10,16f scheint Paulus die Empfehlung, sich zu Hause satt zu essen (1 Kor 11,22.34), für den Notfall zu geben. Eine Trennung von Agape und Eucharistie dürfte Paulus hier nicht intendieren, weil diese die individualistische Praxis der Korinther noch verstärken würde.

³⁴⁶ Vgl. Kehl, M.: Die Kirche, 321.

³⁴⁷ Nach der Einheitsübersetzung: Unkundige oder Ungläubige.

auch wenn sie dabei wohl eher eine passive Rolle spielten³⁴⁸. In 1 Kor 14,23-25 empfiehlt Paulus seinen Adressaten die prophetische Rede im Gottesdienst, weil sie die angemessene Form der Verkündigung für Nichtchristen darstellt. Die Textstelle belegt also die Gastfreundschaft einer christlichen Gemeinde gegenüber denen, die nicht zu ihr gehören. Ob diese nun zu jeder Gemeindeversammlung eingeladen waren oder nicht, mag fraglich bleiben³⁴⁹, jedenfalls legt Paulus Wert darauf, dass die urchristlichen Gottesdienste auch für Nichtglaubende offen und „keine esoterisch-exklusiven Veranstaltungen einer nach außen geschlossenen Gesellschaft sind“³⁵⁰. Ähnlich urteilt Kampling:

„[...] so läßt sich doch feststellen, daß die korinthische Gemeinde nicht der Meinung war, ihr gottesdienstliches Handeln verbergen zu müssen, sondern ihm eher für die Gemeinschaft werbenden Charakter zusprach“³⁵¹.

Es bleibt festzuhalten: In ihrer Leitourgia, die im Neuen Testament nicht von der Martyria und Diakonia zu trennen ist, verwirklicht sich die Gastfreundschaft der frühen Gemeinden sowohl als Geschenk ihres Gastgebers Jesus Christus wie auch als Solidarität mit ihren Armen und als werbende Einladung an die, die nicht zu ihr gehören.

c) Diakonia

Die Diakonia, die hier im sozial-karitativen Sinne als Dienst an den Tischen (Apg 6,2: *diakoneîn trapézais*) verstanden wird³⁵², besteht in einer Gastfreundschaft, die bereits zu einer „fest etablierten Gemeindeaufgabe“³⁵³ geworden ist. Dabei muss man wohl an die tägliche Versorgung mit Mahlzeiten denken, die für die Witwen³⁵⁴ der Jerusalemer Gemeinde eingerichtet wurde, aber nicht mehr von den Zwölf zu bewältigen war (6,2). So wurden sieben Männer eigens mit dieser Aufgabe betraut (6,3ff), was aber ein einmaliges Ereignis in der Apostelgeschichte blieb. Das heißt: zunächst kannten die frühen Gemeinden keine Institutionalisierung der Gastfreundschaft, die Paulus im Kontext der charismatischen Dienste der Gemeinde (Röm 12,3-21) anmahnt: „Seid der Gastfreundschaft hinterher“ (12,13)³⁵⁵. Je nach ihrer verliehenen Begabung sollen sich die Gemeindemit-

³⁴⁸ Vgl. Kampling, R.: Fremde und Fremdsein, 224.

³⁴⁹ Vgl. Schrage, W.: Der erste Brief an die Korinther, 411.

³⁵⁰ Ebd.

³⁵¹ Kampling, R., Fremde und Fremdsein, 224f.

³⁵² Das Bedeutungsspektrum des Begriffs „Diakonia“ im Neuen Testament reicht deutlich weiter und umfasst auch die Erfüllung eines Auftrags oder Amtes. Genauere Ausführungen dazu enthält: Hentschel, A.: Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen. Tübingen 2007.

³⁵³ Ebd., 322.

³⁵⁴ Nach Apg 6,1 wurden die Witwen des Griechisch sprechenden Teils der Gemeinde benachteiligt.

³⁵⁵ Nach der wörtlichen Übersetzung von Kampling. In: Ders.: Fremde und Fremdsein, 226.

glieder neben der Prophetie, Lehre usw. auch der Diakonia (V. 7) widmen, die in der Liebe (V. 9: *agápe*) und Bruderliebe (V. 10: *philadelphía*) zu erfüllen sind wie auch die Gastfreundschaft (V. 13: *philoxenía*). Sie soll zunächst Mitchristen, vor allem Missionaren und fremden Brüdern und Schwestern aus anderen Gemeinden, gewährt werden³⁵⁶, weil mit ihnen Christus selbst aufgenommen wird. Ohne eine solche innerkirchliche Solidarität, die menschliche Fremdheit durch einen gemeinsamen Glauben überwand, wäre nach Kampling die Mission der frühen Kirche nicht möglich gewesen³⁵⁷.

Mit der späteren Entstehung von bestimmten Ämtern in der Gemeinde kommt die Aufgabe der Gastfreundschaft ausdrücklich den Episkopen zu (1 Tim 3,2; Tit 1,8). Diese Entwicklung skizziert Roloff wie folgt:

„In der Frühzeit waren es vor allem die Leiter von Hausgemeinden, die ihre Häuser den durchreisenden Gästen öffneten [Phlm 22]. Als deren Funktionen von den Episkopen übernommen wurden, lag es nahe, von diesen zu erwarten, daß sie in gleicher Weise Gastfreundschaft gewährten [...].“³⁵⁸

Damit wird die Gastfreundschaft gewissermaßen an einen Verantwortlichen delegiert, womit man zwar ihren hohen Wert unterstreicht, sich aber auch einer unter Umständen lästigen oder überfordernden Pflicht entledigt³⁵⁹. Das mag damit zusammenhängen, dass es Fälle von Missbrauch frühchristlicher Gastfreundschaft gab, wie der zweite Johannesbrief (10f) und die später entstandene Didache³⁶⁰ erkennen lassen. Offenbar gestaltete sich die Gastfreundschaft in der Diakonia der Gemeinde nicht ohne Probleme und machte Beschränkungen erforderlich wie z.B. in der Aufenthaltsdauer von maximal drei Tagen. Dass die Gastfreundschaft der frühen Gemeinden zunächst den Mitchristen galt, lässt sich schwer bestreiten, allerdings ist daraus nicht die Konsequenz zu ziehen, dass in den Gemeinden keine Nichtchristen aufgenommen worden seien. Wenn es auch außer 1 Kor 14,23-25 kaum schriftliche Belege dafür gibt, lässt sich nicht bezweifeln, dass nicht nur die Leitourgia, sondern vor allem die Diakonia der Christen untereinander für viele Außenstehende attraktiv und einladend war³⁶¹. Insofern wurde darin im Reflex von Mt 25,35.40 auch eine universale Gastfreundschaft erfahren, die nach Matthäus dem Menschensohn selbst widerfahren ist.

³⁵⁶ Vgl. ebd., 227.

³⁵⁷ Ebd.

³⁵⁸ Roloff, J.: Der erste Brief an Timotheus (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. XV). Zürich – Neukirchen-Vluyn 1988, 157.

³⁵⁹ Die Mahnung in 1 Petr 4,9 setzt voraus, dass es Widerstände dagegen gab, untereinander Gastfreundschaft zu gewähren.

³⁶⁰ In Did 11,1-6 und 12,1-5 wird die Gastfreundschaft gegenüber fremden Christen im Hinblick auf Dauer und Wegproviant deutlich eingeschränkt.

³⁶¹ Vgl. Kampling, R.: Fremde und Fremdsein, 229f.

Gilt auch die *Diakonia*³⁶² als ekklesialer Ort der Gastfreundschaft, dann kann sie sich nur am Beispiel Jesu orientieren, der den Jüngern dient (Lk 22,27: *ho diakonōn*; Joh 13,14-16) und sich für die Vielen hingibt (Mk 14,24), dann ist sie nicht als Dekor eines (selbst)zufriedenen Lebens, sondern nur als tätige Solidarität im Einsatz für Andere zu verwirklichen.

d) *Koinonia*

Bereits im Kontext der *Leitourgia* zeigte sich die Teilhabe (*koinonía*) am Leib Christi (1 Kor 10,16f) als der theologische Grund für die Gastfreundschaft der frühen Christen. Weil nicht einzelne quasi privat, wie Paulus in 1 Kor 11,20f deutlich macht, am Herrenmahl teilnehmen können, sondern nur gemeinsam als Gäste des Gastgebers Jesus Christus, entsteht eine neue Gemeinschaft untereinander, die Gemeinde. Insofern wirkt christliche Gastfreundschaft gemeindegestaltend. Diese *Koinonia* als gemeinsame Teilhabe reicht aber darüber hinaus, sie „dient Paulus auch dazu, das Verhältnis der Gemeinden untereinander [...] zu deuten“³⁶³.

Sie wird konkret verwirklicht z.B. in der Kollekte griechischer Gemeinden für die Armen der Jerusalemer Gemeinde (Röm 15,26f), weil die Heiden, so die Begründung, teilhaben (V. 27: *ekoinósasen*) an den geistlichen Gaben der Urgemeinde, d.h. am Evangelium³⁶⁴, während sie nun eine Sammlung (V. 26: *koinonía*) durchführen und ihre irdischen Güter teilen. In diesem Kontext der Anteilnahme an der Not von Mitchristen (Röm 12,13) mahnt Paulus die Adressaten des Römerbriefes zur Gastfreundschaft, insofern schaut sie über die eigene Gemeinde hinaus und wirkt Kirche bildend. So

„werden sie alle, die einzelnen, wie die Gemeinden als ganze, auch untereinander zur solidarischen *Koinonia* des einen Leibes Christi verbunden“³⁶⁵.

Die Gastfreundschaft vermag die *Koinonia* mit Gott und die der Christen untereinander und noch grundlegender Gottes- und Menschenliebe zu verbinden, die über die Kirche hinausreichen und prinzipiell keinen Menschen ausschließen.

So ergibt sich als Resümee der ekklesiologischen Überlegungen zum Begriff der Gastfreundschaft im Neuen Testament: Da diese sich in jedem der Grundvollzüge der Kirche

³⁶² D.h. neben der *Martyria* und *Leitourgia*.

³⁶³ Kehl, M.: *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*. Würzburg 1992, 322.

³⁶⁴ Vgl. Schlier, H.: *Der Römerbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament Bd. VI). Freiburg – Basel – Wien 1977, 436: Unter den *pneumatiká* ist in Bezug zu 1 Kor 9,11ff das Evangelium zu verstehen, das hier den heidenchristlichen Gemeinden verkündigt wird.

³⁶⁵ Kehl, M.: *Die Kirche*, 322. Dieser Gedanke weist auf die *Communio*-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums in seiner Kirchenkonstitution „*Lumen Gentium*“ hin.

verwirklicht, eignet sie sich als Paradigma, das Tun und Handeln der Kirche sowie die Motivation dafür zu beschreiben. Die Gastfreundschaft hat sich als grundlegend ekklesialer Vollzug der Kirche herausgestellt, der zu ihrem Wesen und ihren Vollzügen gehört. Insofern ist sie auch Orientierung und Maßstab für kirchliches Sein und Handeln, da sich Martyria, Leitourgia, Diakonia und Koinonia, wie oben gezeigt, in der Gastfreundschaft verwirklichen.

Gelingen kann das der Kirche in einem Wechsel der Rollen von Gast und Gastgeberin, der die Beziehungen zu Gott, zu den eigenen Mitgliedern und darüber hinaus zu allen Menschen miteinander verknüpfen und weiterentwickeln kann. So ist die Gastfreundschaft als Geschenk Gottes und Engagement für andere prinzipiell nicht eingrenzend, sondern universal ausgerichtet. Sie eignet sich, ekklesiale Praxis zu beschreiben und als deren Richtmaß und Orientierung zu dienen.

8. GASTFREUNDSCHAFT ALS ESCHATOLOGISCHE WIRKLICHKEIT

Im Kontext des Pharisäermahles in Lk 14,1-24 ist die Untersuchung bereits auf das Gleichnis vom Festmahl (14,15-24) gestoßen, das anhand des aus dem Alten Testament stammenden Bildes vom eschatologischen Mahl (Jes 25,6-8) das Reich Gottes beschreibt. Dabei geht es Lukas darum, dieses als „*Gegenmodell* zu jenem irdischen Symposium“³⁶⁶ vorzustellen, an dem Jesus teilnimmt. Die religiöse Elite Israels, bei der Jesus zu Gast ist, handelt nur zu ihrem eigenen Vorteil (Lk 14,7-11) und beansprucht für sich, wenn Gott sie ruft, viele Ausnahmeregelungen (14,18-20), die sie anderen wie bei der vorausgehenden Heilung am Sabbat (14,2-6) nicht zubilligen. Kurz: Es gibt eine religiöse Erstarrung und Perversion, die Gottes Gastfreundschaft ablehnt und im Reich Gottes keinen Platz erhält (V. 24).

Stattdessen werden die Armen, Behinderten, Kranken und gesellschaftlichen Außenseiter Israels (V.21) und schließlich auch alle von draußen (V. 23), die Heiden, eingeladen und nehmen am Mahl teil. Damit erfahren die Gäste im bereits angebrochenen Reich Gottes sein Heil, das wie schon im lukanischen Speisungswunder (9,10-17) in Fülle, hier ausgedrückt durch die Menge der Plätze (V. 22), gegeben wird. Das große Festmahl (V. 16: *deïpnon méga*) wird so mit der geschenkten und angenommenen Gastfreundschaft zum Bild eines gelungenen Lebens, das in der Gegenwart Jesu bereits Wirklichkeit ist. Dass das eschatologische Mahl aber auch eine zukünftige Verheißung bleibt, gibt Lukas

³⁶⁶ Hotze, G.: Jesus als Gast (2007), 255.

sprachlich durch die Futurform *geúsetai* (V. 24: er wird essen) wieder. Da es noch nicht erfüllt ist (22,16), gilt auch das Abendmahl als vorläufige Heilswirklichkeit, bis der Gastgeber wiederkommt.

Das bedeutet für das neutestamentliche Verständnis der Gastfreundschaft, dass in der Gegenwart der sozial Chancenlosen wie der vielen Nicht-Auserwählten, der Heiden, bereits Gottes Einladung ankommt, weil sie von ihnen angenommen wird. Nichtsdestotrotz steht immer noch Heil in dieser Welt aus, das keineswegs verwirklicht ist. Im Wissen darum wird sich christliche Gastfreundschaft nicht mit dem Status quo zufrieden geben, sondern angesichts einer offenen Zukunftsverheißung ihre eigene Vorläufigkeit und Begrenztheit akzeptieren. Deswegen kann sie für die Kirche statt eines Ziels nur ein Weg sein, der auch mit dem Mahl von Emmaus (Lk 24,28-32) nicht abgeschlossen ist, sondern weitergeht³⁶⁷.

9. FAZIT: SKIZZE EINER BIBLISCHEN THEOLOGIE DER GASTFREUNDSCHAFT

Die bislang erarbeiteten biblischen Aspekte sollen nun zu einer theologischen Skizze der Gastfreundschaft zusammengeführt werden. Für ihre Beschreibung haben sich als Determinanten herausgestellt: Erfahrung menschlicher wie Gottes Fremdheit als theologisches Existenzial, Aufnahme der Fremden und Bedürftigen als ein Wesensmerkmal biblischer Existenz, menschlich-alltägliche Begegnung im Rollentausch von Gastgeber und Gast, Unverfügbarkeit und Gratuität, Ort der Offenbarung Gottes, wo sein universales Heil geschieht; ekklesialer Vollzug der Kirche, die als Gastgeberin *und* Gast agiert, Vision eines zukünftigen Friedens und Zusammenlebens, das alle Menschen vereint.

Das ist kurz zu erläutern: Das Alte wie das Neue Testament sehen die Voraussetzung der Rede von Gastfreundschaft in der Erfahrung des Fremdseins Israels und der frühchristlichen Gemeinden. Sie verstehen sich als Gäste in der Welt und bei Gott und sind auf sie verwiesen. Sie gehören zur Welt, bleiben in ihr allerdings Fremde, wie ihnen Jahwe und auch Jesus als Fremde erscheinen, mit denen dieser sich ausdrücklich identifiziert (Mt 25,35). Ihr Fremd- oder Gastsein kann man aus biblischer Sicht als *conditio humana* oder theologisches Existenzial des Menschen bezeichnen.

So gehört die Aufnahme der Fremden, die häufig die Bedürftigen einer Gesellschaft sind, zum Proprium biblischer Existenz, weil Gott selbst Israel aus der Fremde befreit und als sein Volk angenommen hat. Das bedeutet nicht, dass er sein Heilshandeln darauf be-

³⁶⁷ Der Weg führt hier in die Martyria (Lk 24,33-35).

grenzt, in Jesus Christus wird es universal auf alle Fremden ausgedehnt und zeichenhaft in seinen Gastmählern vorweggenommen. Neben den Armen, Kranken und anderen gesellschaftlichen Verlierern sind auch die „Nicht-Auserwählten“ außerhalb Israels eingeladen.

Das gelingt Jesus in gastfreundlichen Begegnungen mit Menschen, sowohl in der Gastrolle, um ihnen „auf Augenhöhe“ nahe zu sein, wie auch als ihr Gastgeber, der ihnen das verheißene Heil und schließlich im letzten Mahl vor seinem Tod sich selbst schenkt. In diesem Rollentausch weist er ihnen jeweils die komplementäre Rolle zu, weil sich im Gast- und Gastgebersein Menschen erst in vollem Sinne verwirklichen.

So verstanden ist Gastfreundschaft unverfügbar und Geschenk, stellt sich zu einer Welt der Nützlichkeit und Machbarkeit quer und bleibt dieser fremd, weil sie das Risiko des Scheiterns und der Verweigerung eingeht, von dem die Bibel mehrfach berichtet. Da es keinen Anspruch auf Gastfreundschaft gibt, kann sie nur frei gewährt oder empfangen werden, kommt ihr wesentlich die Eigenschaft der Gratuität zu.

Deswegen ist die Gastfreundschaft im Alten wie im Neuen Testament ein menschlich-alltäglicher Ort der Offenbarung Gottes, der sich in der Beziehung zwischen Menschen und schließlich selbst als Mensch zeigt, aber von den Seinen nicht aufgenommen wird. Jesus bleibt allerdings nicht für alle Menschen fremd, er offenbart sich ihnen, vor allem seinen Jüngern, denen er aufträgt, nach seinem Tod Gastgeber für viele (Mk 14,24) zu sein.

Aufgrund dieses Auftrags ist die Kirche universale Gastgeberin aller Menschen wie auch Gast ihres Herrn und zu Gast bei Menschen, von denen sie wie die Jünger aufgenommen oder abgelehnt werden kann. Im Tausch dieser Rollen zeigt sich die Gastfreundschaft als wesentlich ekklesialer Vollzug, in dem sich Martyria, Leitourgia und Diakonia realisieren und verbinden. Damit wird die Gastfreundschaft zum nachösterlichen Weg der Kirche (Lk 24,13-35), der offen für die Zukunft ist, die Gott für die Welt vorgesehen hat. Im Bild des eschatologischen Mahls (Jes 25,6-8) wie im mit Jesus schon angebrochenen Reich Gottes scheint die Vision von Frieden, Gerechtigkeit und Zusammenleben auf, das prinzipiell keinen Fremden ausschließt.

Insofern stellt die in der Bibel beschriebene Gastfreundschaft Orientierung und Maßstab für kirchliches Handeln ist, da sie in allen ekklesialen Grundvollzügen verwirklicht wird, die sie als eine Art „Urvollzug“ von Kirche miteinander verknüpft. So ist diese an ihrer Gastfreundlichkeit zu erkennen und zu messen, deren weitere geschichtliche Entwicklung im folgenden Kapitel dargestellt wird.

IV. Erfahrungen der Gastfreundschaft in der Kirchengeschichte

Will man die Auswirkungen der biblischen Impulse zur Gastfreundschaft auf die Geschichte des Christentums untersuchen, steht man einerseits vor dem Dilemma der Auswahl aus der Menge des historischen Materials, andererseits vor der Frage nach einer grundsätzlichen Bewertung der Geschichte kirchlicher Gastfreundschaft: In welchem Verhältnis zueinander sollen hier Erfahrungen gelungener Gastfreundschaft und Erinnerungen menschenverachtender Ungastlichkeit³⁶⁸, die beide zur Geschichte der Kirche gehören, stehen?

Dass auch aus deren Katastrophen und ihrer Analyse theologische Einsichten zu gewinnen sind, lässt sich nicht bestreiten, zum einen ist das aber in der kirchengeschichtlichen Forschung umfangreich geschehen³⁶⁹, zum anderen würde es den Rahmen dieser Untersuchung sprengen, wollte man ex negativo eine Begrifflichkeit christlicher Gastfreundschaft entwickeln. Deshalb erfolgt hier eine Begrenzung auf die faktischen Erfahrungen kirchlicher Gastlichkeit: So lassen sich durch verschiedene Epochen hindurch die Sorge um Fremde und Menschen unterwegs, die Diakonie für Arme und Kranke sowie das Asyl für Menschen auf der Flucht belegen. Schließlich ist zu evaluieren, inwieweit sich ein geschichtliches Verständnis christlicher Gastfreundschaft auf ihre biblischen Grundlagen bezieht oder sich davon löst.

1. SORGE UM FREMDE UND MENSCHEN UNTERWEGS

Die Aufnahme von Fremden in der frühen Kirche, die vor allem reisenden Glaubensgenossen galt³⁷⁰, fand zunächst in Privathäusern, nach 1 Tim 3,2 besonders in denen der Bischöfe, statt. Nach der staatlichen Duldung des Christentums um 312 entstanden sogleich meist in räumlicher Nähe zu einem Bischofshaus oder einer Bischofskirche sog. *xenodochēia*, Fremdenherbergen, die unentgeltlich zunächst christliche Pilger, bald aber auch Arme unabhängig von ihrer religiösen Überzeugung aufnahmen, weil sich beide Aufgaben immer weniger trennen ließen³⁷¹. Angesichts des wirtschaftlichen Niedergangs

³⁶⁸ Dabei ist etwa an die Zwangsmissionierung der Sachsen durch Karl den Großen, die Kreuzzüge oder die spanische Konquista in Mittel- und Südamerika zu denken.

³⁶⁹ Genannt sei hier nur wegen seiner ausführlichen Bibliografie: Angenendt, A.: Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Schwert und Bibel. Münster 2007, 711-786.

³⁷⁰ Vgl. Hiltbrunner, O.: ξενοδοχείον, xenodochium. In: Ziegler, K. (Hg.): Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. 2. Reihe, 18. Halbbd. Stuttgart 1967, 1491.

³⁷¹ Vgl. ebd. Häufig waren Fremde zugleich arm.

und wachsender Armut im Römischen Reich des dritten und vierten Jahrhunderts wurde aus der Sorge um fremde Pilger sehr schnell eine Diakonie der Armen, Kranken, Witwen und Waisen, die auf neue und beispiellose Weise das sozial-karitative Defizit der antiken Gesellschaft ausfüllte. Im Osten, zuerst in Konstantinopel, zeigte sich schon früh eine „Spezialisierung auf bestimmte Fürsorgezweige“³⁷², indem man eigene Pilgerherbergen, Krankenhäuser, Altenheime, Waisenhäuser etc. baute. Im Westen entstanden seit dem Ende des vierten Jahrhunderts Xenodochien überwiegend für alle Bedürftigen unter einem Dach.

Von den kirchlichen Quellen dieser Zeit³⁷³, die die Gastfreundschaft als erstrebenswerte christliche Tugend ansehen und sie von den Gemeinden einfordern, seien hier nur Ambrosius und Augustinus genannt. Letzterer begründet die Sorge um die Fremden mit folgendem biblischen Gedanken:

„Der Fremde, den wir aufnehmen, ist unser Weggefährte, denn wir sind auf Erden alle nur Pilger. Der ist ein Christ, der erkennt, daß er auch im eigenen Hause u. in seiner Heimat ein Fremder ist (s. 111, 2, 2 [PL 38, 642]).“³⁷⁴

So berichtet Augustinus über Ambrosius, dass dessen Haus jedem stets offen stand und er seinen Klerikern empfohlen habe, zu Hause anwesend zu sein, „damit sie selber den vorsprechenden Fremden jederzeit zur Verfügung stehen (off. 1, 86 [PL 16, 53])“³⁷⁵. Auch wenn die Wirklichkeit hier und da idealisiert wurde, erfüllte das kirchliche Engagement für die Fremden, die sehr bald von den Armen nicht mehr getrennt wurden, exakt die Bedürfnisse einer mehr und mehr verelendenden Gesellschaft. Aufgrund der Breitenwirkung christlicher Xenodochien forderte der zum Heidentum konvertierte Kaiser Julian von seiner Religion, gleiche Einrichtungen zu gründen, weil das Christentum nur so einzudämmen und zu überbieten sei. Das scheiterte, wie bekannt, kläglich. Zwar vermag die Kirche nach der Konstantinischen Wende durch ihren „einladende[n] Umgang mit dem fremden Anderen“³⁷⁶ diesen in seinem Fremdsein anzuerkennen und aufzunehmen, weil er sie existenziell nicht mehr bedroht, allerdings nimmt damit der

³⁷² Hiltbrunner, O.: Gastfreundschaft und Gasthaus in der Antike. In: Peyer, H.C. (Hg.): Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter. München – Wien 1983, 19.

³⁷³ Gorce nennt für das vierte und fünfte Jahrhundert u.a. Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomos, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus und Papst Gregor den Großen. Vgl. Gorce, D./Hiltbrunner, O./Wehr, H.: Gastfreundschaft. In: Klauser, T. (Hg.): Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Bd. VIII. Stuttgart 1972, 1110 ff.

³⁷⁴ Zitiert nach Gorce: Ebd., 1114.

³⁷⁵ Zitiert nach Gorce: Ebd., 1113.

³⁷⁶ Brox, N.: Fremdheit und Grenzüberschreitung im Frühchristentum. In: Eifler, G./Saame, O. (Hg.): Aneignung und Ausgrenzung. Eine interdisziplinäre Erörterung. Wien 1991, 33.

Kampf nach innen gegen die Häretiker³⁷⁷ zu, die nun als die eigentlichen, nämlich feindlichen Fremden gelten und ausgeschlossen werden³⁷⁸. Eine solche grundlegende Abgrenzungstendenz gegenüber Fremden scheint auch durch christliche Diakonie nicht überwunden.

Im Mittelalter nahmen Pilgerfahrten und dafür notwendige Beherbergungen schließlich enorm zu, sie prägten Leben und Frömmigkeit der Menschen damals ganz entscheidend³⁷⁹, weil sie hofften, dadurch Sündenvergebung und persönliches Heil zu erlangen. Zunächst griff man in der Karolingerzeit auf die Aufnahmekapazitäten der Klöster zurück, die allerdings nicht alle über Pilgerherbergen verfügten³⁸⁰, auch wenn die Regel Benedikts die Aufnahme von Gästen fordert, weil man in ihnen nach Mt 25,35 Christus selbst empfängt³⁸¹. So sollen der Obere und die Brüder unterschiedslos allen Gästen³⁸², die kommen, entgegenzueilen und sie in einem Zeremoniell von Gebet, Friedenskuss, Prostration, Mahl, Hand- und Fußwaschung etc. aufnehmen³⁸³. Dabei kommt es Benedikt wohl weniger auf den konkreten Ablauf als auf die Haltungen an, die zur Gastfreundschaft motivieren, nämlich Liebe (*caritas*), Demut (*humilitas*) und Menschenfreundlichkeit (*humanitas*)³⁸⁴. Dass die Regel Benedikts damit ein Ideal christlicher Hospitalität aufstellt, das nur beschränkt in die Praxis umzusetzen ist, mag schon zu seiner Zeit deutlich geworden sein, sicher aber im neunten Jahrhundert, als viele Klöster ihre Gäste, nach ihrem sozialen Stand getrennt, in einer Herberge für Arme oder für Reiche (*hospitale pauperum* oder *hospitale divitum*)³⁸⁵ unterbrachten, wie es der St. Gallener Klosterplan vorsah. Mancherorts war man aber nur in der Lage, die symbolische Zahl von zwölf Armen aufzunehmen, weil man sonst überfordert gewesen wäre.

Die Beanspruchung der Klöster durch ihre armen Gäste sowie das Anwachsen der Pilgerströme führten im elften und zwölften Jahrhundert dazu, dass durch neue Orden, Stiftungen von Laien und durch Kommunen eigene Pilgerhospitäler entstanden, die, z.B.

³⁷⁷ Man denke an Arius, Nestorius, Pelagius u.a.

³⁷⁸ Vgl. Brox, N.: Fremdheit und Grenzüberschreitung, 19ff.

³⁷⁹ Vgl. Schmugge, L.: Zu den Anfängen des organisierten Pilgerverkehrs und zur Unterbringung und Verpflegung von Pilgern im Mittelalter. In: Peyer, H.C. (Hg.): Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter. München – Wien 1983, 37.

³⁸⁰ Vgl. Peyer, H.C.: Von der Gastfreundschaft zum Gasthaus. Studien zur Gastlichkeit im Mittelalter. Hannover 1987, 122. Demnach sind nur für 50 von 650 Klöstern damals Xenodochien oder Armenhospitäler sicher belegt.

³⁸¹ Vgl. Kap. 53,1 der Benedikt-Regel. In: Puzicha, M.: Kommentar zur Benediktusregel. Mit einer Einführung von Christian Schütz. St. Ottilien 2002, 446.

³⁸² Allerdings soll man sich besonders um die Armen und Pilger sorgen. Vgl. ebd., 451 (Kap. 53,15).

³⁸³ Vgl. ebd., 448-451 (Kap. 53,3-14).

³⁸⁴ Vgl. ebd., 448ff.

³⁸⁵ Die erste wird auch als *domus peregrinorum et pauperum* und die zweite als *domus hospitum* bezeichnet.

an den Straßen nach Santiago, leicht zu erreichen waren. Aber diese wandten sich vor allem in den Städten zunehmend der Armen- und Krankenfürsorge zu, bis sie letztendlich die Reisenden und Fremden den gewerblichen Formen der Pilgergasthäuser überließen.

„Im Spätmittelalter aber wurde daraus schließlich eine fast vollständige Arbeitsteilung zwischen der nun vorwiegend von kommunalen Hospizen getragenen kirchlichen Gastlichkeit für die Armen und Kranken der Umgebung sowie die ärmsten Pilger und Gasthäusern für Fremde aller Stände, die etwas zu zahlen in der Lage waren.“³⁸⁶

Gleichzeitig nahmen auch, bedingt durch den Aufschwung von Wallfahrten im 15. Jahrhundert, Elenden- und Pilgerherbergen kurzfristig wieder zu, die aber im Unterschied zum frühen Mittelalter nur noch für arme Reisende und Pilger bestimmt waren³⁸⁷.

Christliche Gastfreundschaft als Sorge um Fremde und Menschen unterwegs, das zeigt sich in diesem Teil mittelalterlicher Geschichte, differenziert sich zunehmend und nimmt den gesellschaftlichen Bedürfnissen entsprechend unterschiedliche Formen an, bis sie schließlich „säkular“ von gewerblichen Gastgebern wahrgenommen wird. Dass dies keineswegs als Abwärtsentwicklung zu werten ist, sondern als plausible Reaktion auf die sozialen und religiösen Prozesse der jeweiligen Epoche wie der des 16. Jahrhunderts, als schließlich im Zuge der Reformation das Pilgerwesen seine Bedeutung für die Frömmigkeit der Zeitgenossen verliert, versteht sich von selbst. Bedingt durch neue Notlagen in den mittelalterlichen Städten, verlagert sich die kirchliche Sorge um Fremde zugunsten einer dringenderen Hilfe für Arme und Kranke und überlässt ihre ursprüngliche Aufgabe schließlich gewerblichen Institutionen, die bereit sind, sie zu übernehmen.

Auch in späteren Epochen zeigt sich bis heute christliche Gastfreundschaft als Sorge um Fremde und Menschen unterwegs in immer wieder neuen Formen, die jeweils in den verschiedenen Notlagen entstanden, was hier nur exemplarisch aufgezeigt werden soll an einem Beispiel aus dem 19. Jahrhundert, den Gesellenhospizen Adolph Kolpings. Angesichts einer neuen Massenarmut, die durch eine überwiegend ausbeuterische Industrialisierung hervorgerufen wurde und mit der Verelendung in den mittelalterlichen Städten vergleichbar war, stellt sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts die „soziale Frage“. Als eine Art „praktische Antwort“ darauf gründet Kolping Hospize für wandernde Handwerksgesellen, die er aufgrund seiner eigenen Biografie³⁸⁸ durch materielle und soziale Not bedroht sah. Deren damals notwendige Mobilität akzeptierend, formuliert Kolping das Ziel seiner Gesellenhäuser:

³⁸⁶ Peyer, H.C.: Von der Gastfreundschaft zum Gasthaus (1987), 138.

³⁸⁷ Vgl. Pauly, M.: Peregrinorum, pauperum ac aliorum transeuntium receptaculum. Hospitäler zwischen Maas und Rhein im Mittelalter. Stuttgart 2007, 237-249.

³⁸⁸ Bevor Kolping 1845 Priester wurde, war er von 1829 bis 1832 Schustergeselle.

„Wir beabsichtigen, sofort mit dem Gesellenvereine ein Gesellenhospitium, eine katholische Gesellenherberge zu verbinden, die, nach christlichen Grundsätzen eingerichtet, den ordentlichen Gesellen ordentliche Unterkunft und Pflege bieten soll [...]“³⁸⁹

Im Kontext der örtlichen Gesellenvereine, die Kolping zeitgleich gründete, sollte den Handwerksgesellen Bildung und Erziehung wie auch sinnvolle Freizeitgestaltung vermittelt werden. Die Hospize als „Akademien im Volkston“³⁹⁰ zielten darauf ab, die Gesellen auf die Meisterprüfung und Familie vorzubereiten, indem sie berufliche Weiterbildung und ein harmonisches Zusammenleben vor Ort erfahren sollten.

„Die Gesellenhospitien erfüllten mehrere Aufgaben: Sie waren Vereins- und Freizeitheim, Bildungsstätte und Begegnungszentren für ihre Mitglieder, Herberge für wandernde Gesellen und Wohnheime für ortsfremde Handwerker, die Arbeit am Ort gefunden hatten.“³⁹¹

Kolpings Gastfreundschaft als umfassende Sorge um die Fremden zeigte sich auch in Einrichtungen sozialer Sicherung wie Sparkasse, Krankenkasse, Arbeitsvermittlung und Hilfskasse, die für die Zeit der Wanderschaft und Arbeitslosigkeit Unterstützung bot. So wurde hier bereits eine Solidarität praktiziert, die Kracht als „Durchbruch von karitativem Handeln zu organisierter Hilfe zur Selbsthilfe“³⁹² bezeichnet. Kolpings christliche Sozialarbeit breitete sich in Deutschland schnell aus, weil sie präzise die realen Bedürfnisse einer klar definierten Zielgruppe traf; dies war allerdings nur in neuen Strukturen über den pfarrlichen Kirchturm hinaus zu erreichen. Kolpings Konzept einer Gastfreundschaft für Menschen am Ort und in beruflicher Mobilität war zwar passgenau auf Teile der Mittelschicht zugeschnitten, orientierte sich aber an einer im Prinzip ständischen Gesellschaftsordnung, die er in ihrer Form stärken, keineswegs jedoch strukturell verändern wollte.

Dass christliche Gastfreundschaft für Pilger und Reisende im 20. Jahrhundert anderer Formen bedurfte, soll hier kurz am Beispiel der Kommunität von Taizé verdeutlicht werden. Seit den 1960er Jahren folgen Tausende, vor allem Jugendliche verschiedener religiöser Herkunft der Einladung der dortigen Brüder, die ebenfalls unterschiedlicher Nationalität und Konfession sind. Gegenseitiger Respekt und ein einfaches Leben in geregelten Strukturen³⁹³ bilden die Grundlage für eine Gastfreundschaft, die „großzügig

³⁸⁹ Kolping, A.: Adolph-Kolping-Schriften. Kölner Ausgabe Bd. 4. Soziale Frage und Gesellenverein. Teil II: 1852-1858. Hg.: Copelovici, R./ Kracht, H.-J./ Lüttgen, F. Köln 1986, 11.

³⁹⁰ Ders.: Adolph-Kolping-Schriften. Kölner Ausgabe Bd. 3. Soziale Frage und Gesellenverein Teil I: 1846-1852. Hg.: Copelovici, R./Kracht, H.-J./Lüttgen, F. Köln 1985, 56.

³⁹¹ Kracht, H.-J.: Adolph Kolping. Priester, Pädagoge, Publizist im Dienst christlicher Sozialreform. Leben und Werk aus den Quellen dargestellt. Freiburg – Basel – Wien 1993, 184.

³⁹² Ebd., 201.

³⁹³ Dazu gehören u.a. das Wohnen in Zelten oder Baracken, einfaches Essen und ein klarer Tagesrhythmus

sein und geübt werden [soll] mit der Fähigkeit, zu unterscheiden³⁹⁴, wie es in der Regel von Taizé heißt. Man versteht sich als Halt oder Herberge für Menschen, die unterwegs sind in dem Sinne, dass sie sich auf der Suche nach ihrem persönlichen Lebenssinn, ihren Zielen und Werten befinden. Dies gelingt offenbar dort, wo sehr verschiedene Menschen zusammenkommen, so dass zunehmend auch an anderen Orten, z.B. Klöstern und kirchlichen Jugendhäusern, Strukturen von Taizé übernommen und auf die jeweilige Situation übertragen werden. Insofern wird die Pilger-Gastfreundschaft der Spätantike und des Mittelalters am Ende des 20. Jahrhunderts aktualisiert und vertieft, indem Menschen auf ihrem persönlich-spirituellen Lebensweg einen festen Ruhepunkt finden.

Die wenigen Beispiele aus der Kirchengeschichte zeigen, dass christliche Gastfreundschaft darin eine Aufgabe erkannte, Fremden eine Bleibe oder ein Zuhause für eine begrenzte Zeit anzubieten. Darunter sind hier die (mehr oder weniger) freiwillig Reisenden wie die mittelalterlichen oder modernen Pilger zu verstehen, die von den unfreiwillig Fremden seit der Antike bis heute unterschieden und jeweils differenziert betrachtet werden sollten. Die kirchliche Sorge um Menschen unterwegs im ersteren Sinn gilt zumeist Mitchristen, zunächst den eigenen Missionaren als Voraussetzung für eine weltweite Mission, später eher einzelnen Gläubigen als Rast auf ihren Pilger- bzw. persönlich-spirituellen Wegen. Aus dieser Urform christlicher Gastfreundschaft sind dann weitere Handlungsfelder entstanden, die sich der Not anderer öffneten. Allerdings gelangte die Kirche damit bald an ihre Grenzen, was schließlich dazu führte, dass sie immer wieder Aufgaben wie die Pilgerbeherbergung an andere Institutionen abgab, um sich auf die dringendsten Notlagen zu konzentrieren. Bei aller Sorge um die externen Fremden bleibt allerdings die Frage nach der Ausgrenzung der zu Fremden erklärten „Abweichler“ in den eigenen Reihen unbeantwortet³⁹⁵. Insgesamt gelang der Kirche Gastfreundschaft dort, wo sie auf eine Notsituation der Gesellschaft reagierte und Menschen das gab, was sie jeweils brauchten.

2. DIAKONIE FÜR ARME UND KRANKE

Dass die kirchlichen Xenodochien der Spätantike sich außer Pilgern auch anderen Bedürftigen öffneten, darauf wurde bereits hingewiesen. Hier sollen nun als Beispiele

im Wechsel von gemeinsamen Mahlzeiten, Gesprächen und Gottesdiensten .

³⁹⁴ Schutz, R.: Warten auf das Ereignis Gottes. Aktualisierung der Regel von Taizé. Freiburg – Basel – Wien ²1971, 40.

³⁹⁵ Vgl. 85f.

christlicher Gastfreundschaft gegenüber Armen und Kranken die mittelalterliche Hospizbewegung und die vinzentinische Caritas im 17. Jahrhundert näher betrachtet werden. Dabei liegt es nahe, auch einen Blick auf die moderne Hospizbewegung als Einsatz für eine ganzheitliche Sterbe- und Trauerbegleitung zu werfen.

Fand vom 9. bis 11. Jahrhundert eine Armenfürsorge vornehmlich auf dem Land durch die Klosterhospitien statt, kamen während des 12. Jahrhunderts in größeren Städten³⁹⁶ Stiftshospitäler hinzu, die sich in der Obhut von Geistlichen eines nahe gelegenen Stiftes befanden. So begegnete man einer Armut, die sich durch Landflucht in die Städte verlagerte und dort neue soziale Probleme schuf. Darauf reagierten die ersten Stadthospitäler, indem sie etwa „dem alten, kranken und hilflosen Mitglied der städtischen Kernfamilie, die häufig keine ausreichende soziale Sicherung mehr bieten konnte“³⁹⁷, Hilfe anbot. Oft bedingten dabei Armut, Krankheit und Altersgebrechlichkeit einander und waren nicht zu trennen.

Im 13. und 14. Jahrhundert kam es angesichts von Hungersnot, Pest und hoher Sterblichkeit in den Städten zu einer „explosionsartige[n] Gründungswelle von Hospitälern“³⁹⁸, die zunehmend von Laieninitiativen bzw. Bruderschaften auf dem Hintergrund der Armutsbewegung und des Armutsideals der Bettelorden getragen wurden. Dadurch motiviert, in den Armen Christus zu erkennen und ihm in Armut nachzufolgen, entstanden zunächst viele Heilig-Geist-Hospitäler, die durch den gleichnamigen Orden unterhalten wurden. Als dieser das schließlich nicht mehr leisten konnte, lösten ihn vielerorts die neuen Bürgerhospitäler ab, die sich meist in Trägerschaft der Städte und unter der Leitung von beauftragten Bürgern befanden.

„Kommunalisierung bedeutete aber nicht Säkularisierung. [...] So] blieb das Hospital Gotteshaus, kirchliche Anstalt und Kirchengut im weitesten Sinn. Ein Hospital ohne kirchliche Einrichtung und Gottesdienst war dem Mittelalter unbekannt.“³⁹⁹

So gelang es, christliche Gastfreundschaft als Diakonie für Arme und Kranke zu einer Angelegenheit breiter Bevölkerungsschichten zu machen, die die institutionelle Kirche allein gar nicht hätte bewältigen können. Dabei muss man sich allerdings vor einer Idealisierung mittelalterlicher Gastlichkeit hüten, zum einen weil Plätze in Armenhospitälern zunehmend als Pfründe von gut betuchten Bürgern, um Notlagen im Alter vorzubeugen, aufgekauft wurden⁴⁰⁰, zum anderen da einige spätmittelalterliche Hospi-

³⁹⁶ Häufig waren das Bischofsstädte, die neben dem Domstift noch andere Stifte besaßen.

³⁹⁷ Windemuth, M.-L.: Das Hospital als Träger der Armenfürsorge im Mittelalter. Stuttgart 1996, 52.

³⁹⁸ Ebd., 89.

³⁹⁹ Ebd., 95. Das wird schon an der Bauweise der meisten Hospitäler als einschiffige Hallenkirche deutlich.

⁴⁰⁰ Manche Hospitäler waren auf solche Pfründe angewiesen, weil sie nur so ihre Armenfürsorge finanzieren konnten.

täler sich auf Bedürftige der eigenen Stadt begrenzten und sich gegen alle anderen abschotteten. Das führte einerseits zu „Seniorenheimen für Wohlhabende“, sog. „Pfründeranstalten“, die kaum noch wirklich Arme aufnahmen, andererseits zu einer Art „geschlossenen Gesellschaft“, die Gastfreundschaft nur den eigenen Bürgern gewährte⁴⁰¹. Ebenfalls haben manche Stifter nicht nur uneigennützig Kapital in Hospitalstiftungen gesteckt, sondern sie verpflichteten die Insassen damit, für sie zu beten und ihrer auch nach dem Tod zu gedenken. So „investierten“ sie entsprechend spätmittelalterlicher Religiosität in ihr eigenes Seelenheil. Gastfreundschaft galt somit keineswegs grenzenlos und war nicht frei von egoistischen Motiven, sondern eher ein christliches Ideal, das in der Realität längst nicht immer eingelöst wurde.

Insgesamt lässt sich am Ende des Mittelalters eine „Verlagerung der ursprünglichen Aufgaben eines Hospitals auf reine Krankenpflege“⁴⁰² beobachten, da in dieser Zeit neue Formen und Institutionen der Armenfürsorge entstanden⁴⁰³. Meyer fasst die Bedeutung des Hospitals als „Hort der medizinischen Versorgung“ zusammen:

„Die dem Hospital obliegende *cura corporis et animae* verbindet daher formelhaft die beiden Pole Welt und Kirche, zwischen denen sich das Hospital befand: in der Welt wurzelten Schutz, Ernährung und medizinische Pflege (*cura corporis*), in der Kirche die Seelsorge (*cura animae*).“⁴⁰⁴

Die Entwicklung der mittelalterlichen Gastfreundschaft führte in der Armen- und Kranken-Caritas zu einer Arbeitsteilung von kommunalen und kirchlichen Aufgaben, ohne dass Leib- und Seelsorge voneinander getrennt wurden. Spezialisierung und Zusammenarbeit verschiedener Institutionen gelangen in einer insgesamt religiös geprägten Gesellschaft, in der die Kirche allerdings Machtfunktionen wie die Leitung und Verwaltung von Hospitälern abgeben musste. Das bedeutet, dass sie nicht das „Gastgebermonopol“ besitzen musste, um gastfreundlich zu sein. Andererseits liegt in einer Spezialisierung auf die Seelsorge die Gefahr, diese auf die kirchliche Ritenpraxis zu begrenzen und damit engzuführen. Die Gastfreundschaft im biblischen Sinne, das wurde im vorigen Kapitel deutlich⁴⁰⁵, gewährt den Gästen ein umfassendes Heil, das sie satt wie auch an Leib und Seele gesund macht und das ihnen als eschatologische Wirklichkeit verheißen ist. Auch wenn die Scholastik die unbiblische, aus der griechischen Philosophie stam-

⁴⁰¹ Vgl. Pauly, M.: Peregrinorum, pauperum ac aliorum transeuntium receptaculum. Hospitäler zwischen Maas und Rhein im Mittelalter. Stuttgart 2007, 288ff.

⁴⁰² Windemuth, M.-L.: Das Hospital, 102.

⁴⁰³ Vgl. ebd., 112. Windemuth nennt hier gezielte Hilfen der Städte und Selbsthilfe Einzelner sowie ganzer Gruppen.

⁴⁰⁴ Meyer, A: Das Proprium des spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Hospitals. Zusammenfassung. In: Drossbach, G.(Hg.): Hospitäler in Mittelalter und Früher Neuzeit. Frankreich, Deutschland und Italien. Eine vergleichende Geschichte. München 2007, 264.

⁴⁰⁵ Vgl. 81f.

mende Dichotomie von *corpus* und *anima* in die Theologie eingeführt hat, ist die Praxis christlicher Gastfreundschaft im Mittelalter ganzheitlich geprägt.

Wird diese bis ins 16. Jahrhundert wesentlich von der Rolle des Gastgebers her verstanden, zu dem sich Menschen in einer Art Komm-Pastoral aufmachen, ändert sich die Perspektive christlicher Gastfreundschaft im 17. Jahrhundert, als eine Gruppe junger Frauen, die sich „filles de charité“ nannten, unter der Leitung von Louise von Marillac und Vinzenz von Paul in den Elendsvierteln von Paris die Ärmsten der Stadt, Findelkinder, Galeerensträflinge, Sterbenskranke usw. aufsuchten. Weil diese kaum mehr in der Lage waren, irgendwohin zu kommen, gingen die „Töchter der Nächstenliebe“ zu ihnen, dorthin, wo sie lebten. Ohne Ordenstracht und Klausur waren sie als Gäste denen, die sie besuchten, „schutzlos“ ausgeliefert und begegneten ihnen gleichsam in einer Geh-hin-Pastoral. Vinzenz von Paul versteht diese Praxis der jungen Frauen als neue Lebensform:

„Ihr habt als Kloster die Häuser der Kranken, als Zelle eine Mietwohnung, als Kapelle die Pfarrkirche, als Klostergänge die Straßen der Stadt und die Säle der Spitäler, als Klausur den Gehorsam, als Gitter die Furcht Gottes, als Schleier die Bescheidenheit [...].“⁴⁰⁶

Die Massenarmut des 17. Jahrhunderts erforderte nach Vinzenz eine neue Antwort der Kirche: neue Ordensgemeinschaften und eine neue Pastoral, was auch zunächst gelang, als die „filles de charité“ 1655 als „Bruderschaft“ approbiert wurde und somit flexibler als traditionelle Orden auf die Not vieler Menschen in Paris und darüber hinaus reagieren konnten, nämlich die Bedürftigen in ihrem „Zuhause“ anzutreffen, ihre Gäste zu sein und ihnen „auf gleicher Augenhöhe“ zu helfen. Mit der späteren Übernahme der klassischen Ordenstrukturen wie Klausur, Habit, Profess usw. änderte sich die pastorale Perspektive der „Barmherzigen Schwestern“ bzw. „Vinzentinerinnen“ wieder, indem sie als Gastgeberinnen in ihren Häusern den Hilfsbedürftigen, die zu ihnen kommen, Diakonie zuteil werden ließen.

Letzteres soll hier als reale Form christlicher Gastfreundschaft keineswegs abgewertet werden, allerdings erscheint mit Vinzenz von Paul eine Sichtweise, die sich auch um Menschen sorgt, die aus verschiedenen Gründen nicht als Gäste kommen oder dazu nicht mehr in der Lage sind. Dieses Modell von „hingehender“ Gastfreundschaft, das Jesus als Gast oft praktiziert hat, verliert weder an Relevanz noch an Aktualität, wenn heutzutage z.B. die Kleinen Schwestern und Brüder von Charles de Foucauld unter den Armen der Gesellschaft leben, beten und arbeiten, um auf ihre Weise Nachfolge zu praktizieren.

⁴⁰⁶ Coste, P.: Saint Vincent de Paul. Entretien, Correspondance, Documents. Vol. X. Paris 1929, 661.
Übersetzt von Richartz, A. M. In: Dies.: Eine ungewöhnliche Mutter. Louise von Marillac. Leutesdorf 1988, 75.

Christliche Gastfreundschaft wurde schließlich auch im 20. Jahrhundert wiederentdeckt, als Cicely Saunders 1967 das von ihr zur Pflege Sterbender eröffnete Haus *St. Christopher's Hospice* nannte. Damit begann zunächst im anglo-amerikanischen Bereich, dann weltweit eine Hospizbewegung, die in der Idee der mittelalterlichen Hospize wurzelt, Menschen in ihrer spezifischen Not zu helfen. Eine dieser Nöte sahen Saunders und andere für die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts darin, dass Schwerkranke und Sterbende im modernen Medizinbetrieb vieler Krankenhäuser allein gelassen und nicht angemessen versorgt sind. Modernen Gesellschaften fehlt, so Saunders, die Kompetenz, mit Sterbenden umzugehen und ihnen das zu geben, was sie brauchen.

Auf diese Not reagieren auch heute entweder stationäre Hospize, die die Kranken als Gäste bei sich aufnehmen, oder ambulante Hospizdienste, die sie zu Hause aufsuchen und umsorgen. Letztere ermöglichen es, dass Menschen auch im Sterben in ihrer gewohnten Umgebung und in der Rolle des Gastgebers bleiben sowie die Helfer in der Rolle von eingeladenen Gästen. Beide Formen der Gastfreundschaft nehmen den Kranken in seiner Person und seinen Bedürfnissen ernst und streben einen authentischen, menschlichen Umgang mit ihm an.

Da hier nicht ein Hospizkonzept⁴⁰⁷ entfaltet werden kann, bleibt nur darauf hinzuweisen, dass christliche Gastfreundschaft sich prinzipiell in jeder Epoche und deren Notlagen aktualisieren lässt. Für die (Post-)Moderne haben die Kirchen darauf keinen Monopolanspruch mehr, auch andere kirchenunabhängige Hospizinitiativen verwirklichen christliche oder humane Gastfreundschaft, indem sie Schwerstkranken eine ganzheitliche Sorge zuteil werden lassen, die auch die Seelsorge der Kirchen umfasst.

Insgesamt lässt sich feststellen, dass Gastfreundschaft als Diakonie für Arme und Kranke in den mittelalterlichen Hospizen zunächst nicht von der Sorge um Pilger und Reisende getrennt war, so dass Leben und Sterben, Gesundheit und Krankheit, Wohlstand und Armut dort ursprünglich zusammenkamen. Offenbar gelangte die Gastfreundschaft hier an ihre Grenzen und überforderte alle Beteiligten, weshalb sich das Spitalwesen bald nach Zielgruppen differenzierte und spezialisierte. War die Kirche über Jahrhunderte selbst Träger dieser Diakonie, musste sie z.B. im 15. und 16. Jahrhundert manche Aufgaben abgeben, was aber der Idee und Praxis christlicher Gastfreundschaft keinen Schaden zufügte. An den Beispielen der vinzentinischen Caritas und der Hospizbewegung

⁴⁰⁷ Solche werden ausgiebig in der Literatur vorgestellt, z.B. in: Buckingham, R. W.: Hospiz – Sterbende menschlich begleiten. Vorwort zur deutschen Ausgabe von Gustava Everding. Freiburg – Basel – Wien 1993; Student, J.-C.: Das Hospiz-Buch. Freiburg ³1994; Student, J.-C./Mühlum, A./Student, U.: Soziale Arbeit in Hospiz und Palliative Care. München – Basel ²2007 u.a.

wurde deutlich, dass die Diakonie der Kirche, aber nicht nur sie allein, auf die verschiedenen Epochen und ihre Erfordernisse mit adäquaten Formen von Gastfreundschaft reagierte. Diese hat sich als zeitunabhängig aktuell erwiesen.

3. ASYL FÜR MENSCHEN AUF DER FLUCHT

Bevor hier auf die Kirchenasylbewegung der 1980er und 1990er Jahre eingegangen wird, ist ein kurzer Blick auf die Geschichte des Kirchenasyls zu werfen. Mit der Konstantinischen Wende wurde die bis dahin für alle heidnischen Sakralstätten geltende Hikesie⁴⁰⁸ qua Gewohnheitsrecht auf die Kirchen übertragen, ohne dass dafür eine theologische Begründung⁴⁰⁹ nötig gewesen wäre. Juristisch und historisch greifbar wird das Kirchenasyl 431 für den östlichen und 439 für den westlichen Teil des Römischen Reiches durch die Konstitution des Kaisers Theodosius II, die staatlicherseits das Asyl in kirchlichen Gebäuden und ihrer Umgebung anerkannte. Davon ausgenommen waren allerdings bewaffnete Sklaven und Schuldner, später in weiterer Einschränkung auch Mörder, Ehebrecher und Unzucht an Minderjährigen Treibende⁴¹⁰. Das kirchliche Asylrecht galt auch noch im Mittelalter, bis es seit dem 14. Jahrhundert zunehmend auf Vergehen, die fahrlässig oder im Affekt verübt worden waren, eingegrenzt und schließlich ab dem 16. Jahrhundert in zahlreichen Ländern Europas abgeschafft wurde. Diese Form kirchlicher Gastfreundschaft diente vor allem dazu, Menschen, die ihnen vorgeworfener Delikte wegen zu Unrecht verfolgt wurden, zu schützen und für rechtmäßig Verurteilte eine Begnadigung oder Strafminderung zu erwirken.

Die Idee des Kirchenasyls, die im Sanctuary Movement⁴¹¹ in den USA eine Parallele hatte, wurde 1983⁴¹² von der evangelischen Heilig-Kreuz-Gemeinde in Berlin-Kreuzberg wieder belebt, als drei palästinensische Familien in den vom Bürgerkrieg zerrütteten Libanon abgeschoben werden sollten. Bald nahmen auch in anderen Teilen der damaligen

⁴⁰⁸ Die ursprünglich griechische Institution der Hikesie bot an verschiedenen sakralen Orten allen Geflohenen, die um Hilfe suchten, Schutz.

⁴⁰⁹ Dabei könnte man an die in Dtn 4,41-43 und Jos 20 erwähnten Asylstädte oder die Zufluchtspalmen (z.B. Ps 31; 34; 90; 144 u.a.) denken, die aber für die Begründung des Kirchenasyls so gut wie keine Rolle spielen.

⁴¹⁰ Vgl. Wenger, L.: Asylrecht. In: Klauser, T. (Hg.): Reallexikon für Antike und Christentum. Bd. I. Stuttgart 1950, 842.

⁴¹¹ Darauf kann hier nicht näher eingegangen werden. Das Sanctuary Movement in den USA entstand zeitgleich zu den deutschen Kirchenasylen und wurde ebenfalls von Kirchengemeinden getragen, die Flüchtlinge aus El Salvador und Guatemala vor unrechtmäßiger Abschiebung schützten. Dies weist auf das weltweite Flüchtlingsproblem, das vor allem Afrika betrifft, und die Frage hin, wie die Kirchen darauf reagieren sollten.

⁴¹² Im gleichen Jahr wurde der Kanon 1179, der bis dahin das kirchliche Asylrecht regelte, aus dem Codex Iuris Canonici der katholischen Kirche gestrichen.

Bundesrepublik Kirchengemeinden der beiden großen Konfessionen Flüchtlinge auf, um sie vor der drohenden Abschiebung in Länder zu schützen, wo ihr Leben in höchstem Maße gefährdet gewesen wäre. Als weitere Bedingung für ein Kirchenasyl sollte gelten, dass alle rechtsstaatlichen Mittel, das Leben von Flüchtlingen zu schützen, ausgeschöpft worden waren⁴¹³. Dass dies oft nicht gegeben war, zeigt die Quote von über 70% der Fälle⁴¹⁴, die infolge von Kirchenasyl zu einer juristischen Korrektur oder Neubewertung gelangten. Deswegen sehen die christlichen Kirchen in Deutschland „eine Beistandspflicht, das Flüchtlingen versagte Recht vom Staat einzufordern“, so z.B. „das Grundrecht des Menschen auf Leib und Leben“⁴¹⁵.

Dass es bis 2002 bundesweit ca. 550 Kirchenasyle⁴¹⁶ gab, deren Anzahl allerdings seit 1993⁴¹⁷ kontinuierlich sinkt, rechtfertigt die Rede von einer Kirchenasylbewegung, die zwar bis heute⁴¹⁸ auf einzelne Notfälle begrenzt bleibt, aber Ernst macht mit einem gesellschaftspolitischen Engagement für Humanität und Gerechtigkeit, das bereits Derrida in der Hospitalität impliziert sieht⁴¹⁹. Offensichtlich verstehen viele Gemeinden ihre Gastfreundschaft nicht nur als private oder innerkirchliche Angelegenheit, sondern als Einladung an die Fremden der Gesellschaft, die zumeist anderen Kulturen und Religionen angehören.

Die vielerorts durchgeführten Auswertungen zeigen, dass das Kirchenasyl für einige Gemeinden eine große Belastung und Überforderung darstellt, sowohl im Hinblick auf den personellen Einsatz als auch auf die Fähigkeit, interne Konflikte, die entstehen, auszutragen. Unter anderem gibt es Enttäuschungen darüber, dass manche Fremdheit zwischen Gästen und Gastgebern nicht überwunden, sondern nur ausgehalten werden kann. Daneben stehen Erfahrungen von Annäherung, Sympathie und Solidarität, die gegenüber den Schutzsuchenden und unter den Mitarbeitern der Gemeinden möglich werden. Durch die Sensibilisierung für soziale Probleme von Flüchtlingen, Migranten

⁴¹³ Vgl. Rauchwarter, B.: Kirchenasyl. Eine theologische Annäherung. Rothenburg o. d. Tbr. 1996, 48.

⁴¹⁴ Vgl. Sträter, B.: Über Erfolg und Misserfolg von Kirchenasyl. In: Just, W.-D./Dies. (Hg.): Kirchenasyl. Ein Handbuch. Karlsruhe 2003, 164; 174.

⁴¹⁵ Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): „... und der Fremdling, der in deinen Toren ist.“ Eine Arbeitshilfe zum Gemeinsamen Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht. Bonn – Frankfurt a.M. – Hannover 1998, 95f.

⁴¹⁶ Diese wurden oft mehreren Personen bzw. ganzen Familien gewährt.

⁴¹⁷ Infolge der Einschränkung des deutschen Asylrechts im sog. „Asylkompromiss“ 1993 sank sowohl die Zahl der Asylanträge als auch deren Anerkennungen massiv.

⁴¹⁸ Im Jahr 2010 gewährten vor allem evangelische Gemeinden einige Kirchenasyle, von denen eins im Praxisteil der Untersuchung (184-186) vorgestellt wird.

⁴¹⁹ Vgl. 24f.

und Ausländern entsteht vielerorts eine Horzionterweiterung, die um sich selbst kreisendes Kirchturmdenken aufbricht.

„So sahen etliche Gemeinden in der Gewährung des Kirchenasyls einen Ausdruck ihres Glaubens und eine neue spirituelle Erfahrung, in der sie die Konsequenzen ihres Christseins reflektierten.“⁴²⁰

Häufig beschäftigen sich Gemeinden nach einem Kirchenasyl weiter mit den Themen Flucht, Migration sowie Fremdheit in der Gesellschaft, engagieren sich für die Betroffenen und bieten ihnen unterschiedliche Hilfen an. So stellt die Kirchenasylbewegung ein Spektrum christlicher Gastfreundschaft dar, das von überraschenden, quasi geschenkten Lernerfahrungen bis zu erdrückenden Überforderungen reicht. Deshalb erweist sich die Gastfreundschaft, die in der Geschichte der Kirche zumeist durch eine Not von außen „provoziert“ wird, immer als Risiko, d.h. als gefährdet und zerbrechlich, aber auch als konsequent und glaubwürdig christlich.

4. FAZIT: IN DER TRADITION JESU DURCH DIE NÖTE VON MENSCHEN IMMER NEU HERAUSGEFORDERT

An verschiedenen Beispielen hat die Geschichte der christlichen Gastfreundschaft gezeigt, dass diese über die neutestamentliche Epoche hinaus bis in die aktuelle Gegenwart praktiziert wurde und wird. Dabei griff sie die Tradition Jesu auf, sich besonders für Fremde, Arme und Kranke sowie Flüchtlinge zu öffnen, was durchgängig als Proprium christlicher Existenz verstanden wurde. Dass man Gastfreundschaft als Lernprozess zwischen allen Beteiligten ansah, der Gastgebern und Gästen bisweilen einen Wechsel ihrer Rollen abverlangte, wird erst in ihren neueren Formen deutlich⁴²¹, darf aber auch für frühere Zeiten angenommen werden, weil die Gastlichkeit der Kirche fast immer nur auf gesellschaftlich-soziale Notlagen reagiert und daraus gelernt hat. Insofern verwirklichte sie sich vor allem in der christlichen Diakonia, in der sie unmittelbar überzeugen konnte. Ihre Bindung zur amtlichen Kirche war jeweils unterschiedlich intensiv, sei es, dass diese die an sie gestellten Anforderungen als Gastgeberin nicht mehr erfüllen konnte und karitative Aufgaben an andere Institutionen abgeben musste, sei es, dass sie in der Moderne nicht mehr den „Monopolanspruch“ auf christliche Gastfreundschaft hat und haben muss. Denn wenn deren Praxis von nicht-kirchlichen Trägern übernommen wird,

⁴²⁰ Sträter, B.: Über Erfolg und Misserfolg von Kirchenasyl (2003), 176.

⁴²¹ Etwa in der modernen Hospiz- und Kirchenasylbewegung sind solche Erfahrungen greifbar.

das zeigt die Geschichte, hat die Kirche weder „Konkurrenz“ noch ihr Überflüssigwerden zu fürchten.

An die Erfahrung der frühen Gemeinden, als Minderheit selbst fremd in einer Gesellschaft zu sein, kann eine gastfreundliche Kirche heute wieder anknüpfen, indem sie ihre lang gewohnte Dominanz und Fixierung auf die Gastgeberrolle aufgibt und als Fremde und Gast die Nähe zu Menschen sucht, die viele von ihr erwarten.

Insgesamt hat die Skizze der Geschichte christlicher Gastfreundschaft gezeigt, dass diese in Kontinuität der Praxis Jesu einen wesentlich ekklesialen Vollzug der Kirche darstellt. Allerdings misslingt dieser auch und zwar vor allem dann, wenn die Kirche ihre Beziehung zum eigenen Fremd- und Gastsein, das ihr die Bibel als Voraussetzung für die Aufnahme von Fremden überliefert hat, vernachlässigt oder verliert. Ein extremes Beispiel dafür ist die Eroberung Mittel- und Südamerikas durch Christen, aber auch „Abweichlern“ in den eigenen Reihen gegenüber war die Kirche seit der Spätantike oft wenig gastfreundlich, sie wurden teilweise rigoros ausgeschlossen, bekämpft und bestraft.

Für eine Bilanz bleibt am Ende beides bestehen: Die Erfahrungen gelingender Gastfreundschaft als Diakonie gegenüber den Bedürftigen sowie ihre Perversionen in Hass, Menschenverachtung und Gewalt. Nach der Darstellung der Kirchengeschichte, die sich kaum auf einen Nenner bringen lässt, soll nun die Rolle der Gastfreundschaft in der aktuellen Systematischen und Praktischen Theologie näher beschrieben werden.

V. Die Bedeutung der Gastfreundschaft in der systematischen Theologie

Explizit erscheint der Begriff „Gastfreundschaft“ eher am Rand dogmatischer Reflexion, etwa in der „eucharistischen Gastfreundschaft“, die in den 1970er Jahren durch die ökumenische Bewegung in die Diskussion gebracht wurde⁴²². Moraltheologisch relevant wird Gastfreundschaft neuerdings als „Tugend für eine bessere Welt“ vorgestellt, indem ihr innerhalb eines tugendethischen Konzepts die Humanisierung der zunehmend globalen Lebenskontexte anvertraut wird⁴²³. Damit gelangt der Begriff aber nicht wesentlich über die Peripherie theologischer Systematik hinaus, wenn man nicht seine implizite Bedeutung als ekklesiale Grundhaltung in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils⁴²⁴ und neuerer Entwürfe dogmatischer Methodologie wie der interkulturellen Dogmatik von Margit Eckholt⁴²⁵ hinzuzieht. Um dem Theologoumenon „Gastfreundschaft“ näher auf die Spur zu kommen, sind hier zunächst fundamentaldogmatische Überlegungen vorzustellen, die in einem zweiten Schritt ansatzweise auf die Ekklesio-logie angewandt werden sollen.

1. DIE UNAUSWEICHLICHKEIT DES FREMDEN IN DER THEOLOGIE

Die Theologie hat sich wesentlich und unbedingt im Hinblick auf ihr Material- und Formalobjekt mit dem Fremden zu beschäftigen „als das konkrete andere ihrer selbst, wie als das Wissen von der Existenz des anderen schlechthin“⁴²⁶. Sie spricht nicht nur vom absolut Fremden, sondern dieses ist in ihr prinzipiell präsent, insbesondere in ihrem Gottesbegriff, der „ihr als christlicher [Theologie] wesentlich unverfügbar und entzogen“⁴²⁷ bleibt. Das Fremde im eigenen Inneren entdeckt sie durch die Alternativen des Denkens und Redens von Gott, durch ihr „Außen“, das etwa in den entschwundenen

⁴²² Der Impuls dazu kam 1972 vom damaligen Straßburger Bischof Elchinger. Theologisch wurde sein Gedanke einer „hospitalité eucharistique“ u.a. von Fries und Rahner weiter verfolgt. Vgl. Fries, H./Rahner, K.: Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. Freiburg – Basel – Wien 1983, 139-156, v.a. 151.

⁴²³ Boff versteht Gastfreundschaft neben Toleranz und Frieden als notwendige Tugend in einer globalisierten Welt. Vgl. Boff, L.: Tugenden für eine bessere Welt. Kevelaer 2009, 15-151.

⁴²⁴ Das gilt besonders für die Konzilsdokumente „Lumen gentium“, „Gaudium et spes“, „Unitatis redintegratio“ und „Nostra aetate“.

⁴²⁵ Vgl. Eckholt, M.: Poetik der Kultur (2002); Dies.: Interkulturelle Dogmatik (2007).

⁴²⁶ Bucher, R.: Die Theologie, das Fremde. Der theologische Diskurs und sein anderes. In: Fuchs, O. (Hg.): Die Fremden. Düsseldorf 1988, 302.

⁴²⁷ Ebd., 304.

theologischen Diskursen der Vergangenheit⁴²⁸ erscheint. Insofern nähert sich die Theologie über ihr fremdes Außen ihrem fremden Inneren, um sich selbst besser zu verstehen. Sie ist darauf angewiesen, das Fremde anzunehmen, weil sie nur so von Gott als dem absolut Anderen sprechen und zu Erkenntnisfortschritten gelangen kann. Damit erweist sich das Fremde als Prinzip und Möglichkeitsbedingung von Theologie im Hinblick auf jegliches von außen kommende Wissen, das als das Andere des Eigenen zu erkennen ist und somit die Innovation des eigenen Diskurses ermöglicht⁴²⁹. Die gastfreundliche Aufnahme des fremden Wissens gilt zunächst den anderen Konfessionen und Religionen, im Weiteren auch anderen Kulturen wie der Welt insgesamt. Insofern ist Theologie prinzipiell „nomadisch“, als sie „ihr ‚Fremdsein‘ [...] als bleibende Aufgabe begreift“⁴³⁰.

2. GASTFREUNDSCHAFT ALS PRINZIP DOGMATISCHER THEOLOGIE

a) Die Ökumene als Ort theologischer Erkenntnis für die Weltkirche

Wenn sich die Kirche durch das Zweite Vatikanische Konzil als Weltkirche entdeckt und als solche zu handeln begonnen hat, wie Karl Rahner meint⁴³¹, dann gilt das zunächst intra-ekklesial - nicht im Sinne einer über die Erde verbreiteten Anhäufung von identischen „Filialen eines Mutterkonzerns“, sondern einer Gemeinschaft von Teilkirchen mit eigenen Überlieferungen und legitimen Verschiedenheiten⁴³². Das bedeutet: Über die europäische Kirche und Theologie hinaus gibt es einen „Pluralismus von Verkündigungen“⁴³³, die nicht einfach nebeneinander existieren, sondern darauf angewiesen sind, sich auszutauschen, um sich auf die Gesamtheit der Kirche hin auszurichten. Wenn im Anschluss an das Konzil erstmals andere Theologien, lateinamerikanische, afrikanische oder asiatische, ernst genommen und rezipiert werden, nennt Rahner diese Entwicklung einen „qualitative[n] Sprung“⁴³⁴ und eine theologische Zäsur, „die fast nur mit dem Übergang aus dem Juden-Christentum zum Heiden-Christentum verglichen werden kann“⁴³⁵. Das Modell der frühen Kirche, dass Missionare aus anderen Gemeinden gastfreundlich aufgenommen wurden, weil man sich auf deren Verkündigung angewiesen

⁴²⁸ Vgl. ebd., 303.

⁴²⁹ Vgl. ebd., 319.

⁴³⁰ Fuchs, B.: *Eigener Glaube – Fremder Glaube. Reflexionen zu einer Theologie der Begegnung*. Münster 2001, 262.

⁴³¹ Vgl. Rahner, K.: *Schriften zur Theologie Bd. XIV. In Sorge um die Kirche*. Bearbeitet von Paul Imhof SJ. Zürich – Einsiedeln – Köln 1980, 288-293.

⁴³² Vgl. *Lumen gentium (LG)* 26.

⁴³³ Rahner, K.: *Schriften zur Theologie Bd. XIV (1980)*, 300.

⁴³⁴ Ebd., 291.

⁴³⁵ Ebd., 301.

sah, lässt sich insofern auf eine Welt-Kirche übertragen, als das Andere und Fremde der Kirche erst eine Entfaltung ihrer Identität bedeutet, wenn es in Gastfreundschaft wahrgenommen und verstanden wird. Eine solche Begegnung kann für den Gastgeber in eine Bekehrung oder ein tieferes Eindringen in den eigenen Glaubens münden.

Das Zweite Vatikanum positionierte sich als ökumenisches⁴³⁶ Konzil nicht nur im innerkirchlichen Sinne, sondern auch im Hinblick auf andere christliche Kirchen und Gemeinschaften sowie auf Nichtchristen und Menschen in der Welt von heute⁴³⁷. Zunächst konnte man die Nichtkatholiken nicht mehr einfach ausschließen, weil dadurch das Selbstverständnis als Kirche unglaubwürdig⁴³⁸ und verengt worden wäre, indem diese sich mit sich selbst begnügt hätte. Ihre Bemühungen um die Einheit aller Christen, vor allem im Ökumenismus-Dekret formuliert, und ihr neues Bewusstsein als Weltkirche bedingen sich nach Hans-Joachim Sander gegenseitig:

„Die Kirche kann nicht Weltkirche sein, wenn sie sich den ökumenischen Versuchen zur Einheit verweigert. Und sie wird ökumenisch bedeutungslos bleiben, wenn sie die Frage der Zeichen der Zeit von heute beiseite schiebt. Es ist deshalb kein Zufall, dass die Öffnung zur Ökumene und die Entwicklung zur Welt-Kirche gleichzeitig stattgefunden haben.“⁴³⁹

Das bedeutet, dass die Kirche ihre Identität nicht mehr allein von innen her bestimmen kann, sondern das Außen der Welt als „*locus theologicus alienus*“⁴⁴⁰, als Ort ihrer Präsenz akzeptiert. Nach der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ erfüllt die Kirche, „in wesentlich vertiefter, neuer Weise zur ‚Welt-Kirche‘ geworden“⁴⁴¹, ihre Sendung erst, wenn sie die „Zeichen der Zeit“⁴⁴² erkennt. Sie ist so eng „mit der Menschheit und ihrer Geschichte [...] verbunden“⁴⁴³, dass es nichts Menschliches gibt, das ihr fremd wäre. Das Andere und Fremde der Welt gehört somit konstitutiv zur Identität der Kirche, dass sie außerhalb davon nicht existieren kann. Wozu bedarf es da noch innerhalb dogmatischer Theologie der Gastfreundschaft, wenn die Welt längst in ein neues Selbstverständnis der Kirche „eingedrungen“ ist?

⁴³⁶ Das griechische Wort *oikouméne* bezeichnet die bewohnte Erde bzw. den gesamten Erdkreis.

⁴³⁷ Vgl. LG 15f.

⁴³⁸ Im Ökumenismus-Dekret „*Unitatis redintegratio*“ heißt es: „Eine solche Spaltung widerspricht aber ganz offenbar dem Willen Christi, sie ist ein Ärgernis für die Welt und ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen“ (UR 1).

⁴³⁹ Sander, H.-J.: Der Ort der Ökumene für die Katholizität der Kirche – von der unmöglichen Utopie zur prekären Heterotopie. In: Hünermann, P./Hilberath, B. J.: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil Bd. 5. Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven. Freiburg – Basel – Wien 2006, 194.

⁴⁴⁰ Ebd., 196.

⁴⁴¹ Hünermann, P.: Ekklesiologie im Präsens. Perspektiven. Münster 1995, 44.

⁴⁴² *Gaudium et spes* (GS) 4.

⁴⁴³ Ebd., 1.

Auch wenn sich die Kirche gegenüber der Welt bisweilen - legitim oder nicht - abgrenzt, zeigt Sander aus der Perspektive der Ökumene die Notwendigkeit auf, dass die Kirche auch außerhalb ihrer selbst, in den sog. „*loci theologici alieni*“⁴⁴⁴ entsteht. Wie schon dargestellt, ist die Welt solch ein Ort, der die „Wo-Identität“⁴⁴⁵ der Kirche prägt. Darüber hinaus gilt das auch für die Ökumene, denn sie ermöglicht

„eine Konfrontation der Kirchen mit jeweils dem, was die anderen zu sagen haben, wofür man selbst aber noch keine Sprache entwickelt hat. In der Ökumene treffen die Stärken von Glaubensgemeinschaften aufeinander, die jeweils im Innen der beteiligten Kirchen Schwächen freilegen.“⁴⁴⁶

Diese Orte, wo sich fremde Stärken und eigene Schwächen kirchlicher Gemeinschaften begegnen können, nennt Sander „Heterotopien“, d.h. „Anders-Orte“ im Sinne alternativer Lebensräume, die sich von der Welt unterscheiden und die Kirchen befähigen, im gegenseitigen Austausch ihre eigene Identität zu finden. Indem eigene „blinde Flecken“, Sprachlosigkeiten und Schwächen sowie die Stärken der anderen, von denen man lernen kann, akzeptiert werden, bildet sich kirchliche Identität heraus, nach Sander ein prekärer, aber unausweichlicher Weg, den das Zweite Vatikanum eingeschlagen hat⁴⁴⁷.

Die Heterotopie als anderer Ort in der Welt, aber von ihr unterschieden, kann, um auf die oben gestellte Frage zurückzukommen, als Gastfreundschaft zwischen Glaubensgemeinschaften verstanden werden, die im Wechsel der Rollen von Gastgeber und Gast voneinander zu lernen vermögen. Das setzt allerdings voraus, dass nicht immer nur eine Kirche als Gastgeber fungiert und sich als einzig legitime ekklesiale Verwirklichung proklamiert, in die die anderen nur eingegliedert werden können. Die Kirchenkonstitution „*Lumen gentium*“ lässt jedenfalls die Deutung zu, dass die Kirche Jesu Christi nicht zwingend mit der katholischen Kirche zu identifizieren ist⁴⁴⁸, so dass auch andere an der ersteren teilhaben. Die Glaubensüberlieferungen der anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften besitzen nach Peter Hünemann eine solche Autorität, dass er sie mit Bezug auf das Ökumenismus-Dekret (UR 3f; 15-17) zu den *loci proprii*, den der Theologie eigenen Erkenntnisquellen, zählt⁴⁴⁹.

⁴⁴⁴ Der Begriff geht auf den spanischen Theologen Melchior Cano (1509-1561) zurück, der damit „Orte“ bzw. Quellen theologischer Erkenntnis bezeichnet. Von den *loci proprii* unterscheidet er die *loci alieni* als Erkenntniszugänge der Theologie, die nicht aus ihr selbst stammen wie etwa die Autorität der Philosophen oder der menschlichen Geschichte.

⁴⁴⁵ Sander, H.-J.: Der Ort der Ökumene (2006), 196.

⁴⁴⁶ Ebd., 199.

⁴⁴⁷ Ebd., 200.

⁴⁴⁸ Die Identität beider wäre durch das lateinische Wort *est* und nicht durch ein nicht ausschließendes *subsistit* (LG 8) wiederzugeben.

⁴⁴⁹ Vgl. Hünemann, P.: Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen. Münster 2003, 218ff.

So bleibt festzuhalten, dass die Kirche⁴⁵⁰ nach dem Zweiten Vatikanum auf den Austausch mit den einzelnen Teil- und Ortskirchen wie auch mit den anderen Christen angewiesen ist, um Weltkirche zu sein. Das setzt eine Gastfreundschaft des Übersetzens, Erinnerns und Verzeihens⁴⁵¹ voraus, d.h. einen Ort, wo jeweils eigene Schwächen zugelassen und die Stärken anderer anerkannt werden können. Indem man Fremdes bei sich selbst und Eigenes bei anderen entdeckt, wird erst kirchliche Identität gebildet und keineswegs „getrübt“ oder „verwässert“. Deshalb wird die Entwicklung von Kirche und Theologie nach dem Zweiten Vatikanum kaum auf Gastfreundschaft als Prinzip dogmatischer Theologie verzichten können.

b) Der Dialog mit anderen Religionen – konstitutiv für die Kirche

Dass Gottes Heil sich universal an alle Menschen richtet, setzt das Zweite Vatikanum⁴⁵² voraus, erweitert diese gnadentheologische Auffassung aber, indem es explizit die realgeschichtliche Dimension der anderen Religionen einbezieht:

„Die katholische Kirche verwirft nichts von dem, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Gebote und Lehren, die zwar in vielem von dem abweichen, was sie selber festhält und lehrt, jedoch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit wiedergeben, die alle Menschen erleuchtet.“⁴⁵³

Weil die nichtchristlichen Religionen demnach Orte theologischer Erkenntnis sind, Hünermann spricht von einem bedeutenden *locus theologicus alienus*⁴⁵⁴, kann die Kirche ihnen nur im Dialog begegnen, wie „Gaudium et spes“ 92 betont: Wenn sie an Gott als den Vater aller Menschen glaubt, dann kann sie das nur glaubwürdig in einer geschwisterlichen Haltung ihnen gegenüber zeigen. Aber auch um ihrer selbst willen ist die Kirche auf den Dialog mit anderen Religionen angewiesen,

„dies um so mehr als die Kirche zwar auf Christus als die Fülle der Wahrheit bezogen ist, dies aber in gebrochener Weise und durch die eigenen Sünden beeinträchtigt. Der interreligiöse Dialog kann so zu einer Selbstreinigung führen und die Hinwendung zu Gott als letzter Wahrheit anstoßen“⁴⁵⁵.

Ziel dieses Dialogs ist es also nicht, kirchliche Identität zu relativieren, sondern zu entwickeln, weil sie sich, als Volk Gottes unterwegs, immer in der Ekklesiogenese befindet.

⁴⁵⁰ Das gilt freilich auch für die Theologie.

⁴⁵¹ Vgl. die Ausführungen zur Hermeneutik Ricoeurs, 28-32.

⁴⁵² Vgl. LG 16.

⁴⁵³ Nostra aetate (NA) 2.

⁴⁵⁴ Vgl. Hünermann, P.: Dogmatische Prinzipienlehre (2003), 236.

⁴⁵⁵ Ebd.

Deshalb kann auch christliche Mission keine „Einbahnstraße“ einer Verkündigung des Glaubens⁴⁵⁶ sein, sondern Begegnung und Dialog, weil sich die Mission der Kirche nach außen *und* nach innen richtet. „Als ‚Welt-Kirche‘ evangelisiert sie sich in der Beziehung zu ihrem ‚Anderen‘ und evangelisiert dabei ihr ‚Anderes‘.“⁴⁵⁷ Gerade im Dialog mit anderen entdeckt sie bei sich das, was noch der Umkehr bedarf, und gelangt so immer tiefer zu ihrer eigenen Identität. Dieser Weg der Kirche, auf dem sie sich dem Anderen, den Religionen, den Kulturen und der Welt aussetzt, wird, so Eckholt, die „Erfahrung der Nacht, der Fremde, des Bruchs, der Andersheit“⁴⁵⁸ nicht umgehen können, wie sie bereits durch die Kenosis-Christologie in „Nostra aetate“ angedeutet sind⁴⁵⁹. Den hier skizzierten Weg zu beschreiten, wird möglich in der Haltung der Gastfreundschaft.

Dabei geht es nicht nur um die Praxis des Dialogs mit den anderen Religionen, wie sie etwa in den gemeinsamen Gebetstreffen von Assisi in den Jahren 1986 und 2002 deutlich geworden ist, sondern in Anlehnung an die Hermeneutik Ricoeurs um die Vermittlung von Selbst und Anderem in wechselseitiger Dialektik. Für die Dogmatik und ihre Methodenlehre führt Hünemann den Begriff der „topischen Dialektik“⁴⁶⁰ ein und meint damit, dass theologische Erkenntnisse erst in einem dialektischen Prozess zwischen den einzelnen *topoi* bzw. *loci* im Sinne Canos⁴⁶¹ entstehen, so dass Glaubenswahrheiten nicht ohne „die notwendige Einbeziehung der heutigen Menschheit in ihrer konkreten Erlösungsbedürftigkeit“⁴⁶² thematisiert werden können. Durch diese Vermittlung von „innen“ und „außen“ artikuliert sich der Glaube somit in einem lebendigen Überlieferungs- und Sprachprozess zwischen den einzelnen *loci theologici*, zu denen auch die anderen Kulturen und Religionen gehören.

Diese theologische Methodik, die seit dem Zweiten Vatikanum nicht mehr zurückgenommen werden kann, besteht in einer Gastfreundschaft gegenüber den anderen, die einem nicht völlig fremd sein können, weil man ihnen schon im „Anderen“ seiner selbst begegnet ist. Insofern zeigt sich Gastfreundschaft als methodisches Paradigma nicht nur der Ekklesiologie, sondern dogmatischer Theologie überhaupt.

⁴⁵⁶ Eckholt, M.: Dogmatik interkulturell (2007), 49.

⁴⁵⁷ Dies.: Poetik der Kultur (2002), 423.

⁴⁵⁸ Ebd.

⁴⁵⁹ Vgl. NA 4f.

⁴⁶⁰ Vgl. Hünemann, P.: Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen. Münster 2003, 167-171.

⁴⁶¹ Vgl. 99, Anm. 443.

⁴⁶² Hünemann, P.: Ekklesiologie im Präsens (1995), 51.

c) Der Entwurf einer interkulturellen Dogmatik

Ausgehend von der interkulturellen Hermeneutik Ricoeurs⁴⁶³ entwickelt Margit Eckolt eine interkulturelle dogmatische Methodenlehre⁴⁶⁴, die die verschiedenen Kulturen als *loci theologici alieni* versteht und damit auf Inkulturationsprozesse hinweist, die dem Christentum seit jeher eigen sind. So greift sie Ricoeurs Modell der Anerkennung des Anderen als „Denkangebot für die Theologie“⁴⁶⁵ auf, das ein Verstehen von Kulturen intendiert, ohne die Kritik an den Perversionen und zerstörerischen Machtansprüchen europäischer Zivilisation auszublenden. Die „Verstrickungen“ in die Geschichten der Anderen sind nur zu lösen durch den Austausch der Gedächtnisse und die Vergebung, die Schuld und Vergessen durchbricht⁴⁶⁶. Nur in der Begegnung mit anderen Kulturen sieht Ricoeur das Potenzial, die eigene kreativ weiterzuentwickeln, ohne dass sie erstarren und verkümmern würde. Diese hermeneutische Einsicht Ricoeurs überträgt Eckholt nun auf die dogmatische Methodenlehre:

„Bezieht Theologie sich auf Kultur als theologischen Ort, bedeutet dies so einen Neuaufbruch noch unerahnbaren Ausmaßes, eine neue Interpretation des christlichen Glaubens im Gespräch mit anderen kulturellen (und religiösen) Traditionen, in dem aber gerade auch die kreativen Ressourcen der eigenen Tradition reaktiviert und reorientiert werden. Für Sprache und Kultur in ihrer Vielfalt hat Ricoeur ‚Gastfreundschaft‘ gefordert; auch Theologie muß sich durch diese ‚hospitalité‘ auszeichnen, Fremdem mit der der Gastfreundschaft eigenen Achtung begegnen.“⁴⁶⁷

So versteht Eckholt Gastfreundschaft als Prinzip theologischer Erkenntnis, die einerseits um ihre „Begrenztheit und Perspektivität“⁴⁶⁸ weiß, andererseits aber ihre Weiterentwicklung der Begegnung mit anderen Kulturen verdankt. Deshalb sollten christliche Theologien und Kirchen Orte des Dialogs und der Versöhnung schaffen, wo die Anerkennung des Fremden „erlernt“ werden kann⁴⁶⁹. Das Aufeinandertreffen mit dem Fremden ist auch deshalb genuin christlich, weil Gott für den Glaubenden der Unbekannte bleibt⁴⁷⁰, der gerade in der Fremde und im Aufbruch dorthin zu entdecken ist. Insofern scheint in der Begegnung mit fremden Kulturen als letztes Ziel die Fremdheit Gottes auf, der in den

⁴⁶³ Vgl. 30-34.

⁴⁶⁴ Vor allem in: Eckholt, M.: Poetik der Kultur (2002).

⁴⁶⁵ Ebd., 163.

⁴⁶⁶ Vgl. Ricoeur, P.: Welches neue Ethos für Europa? (1992), 119.

⁴⁶⁷ Eckholt, M.: Poetik der Kulturen (2002), 169.

⁴⁶⁸ Ebd.

⁴⁶⁹ Vgl. ebd., 170.

⁴⁷⁰ Vgl. Certeau, M. de: L'étranger ou l'union dans la différence. Nouvelle édition introduite et établie par Luce Giard. Paris 2005, 14.

biblischen Texten und ihren Erzählungen von Gastfreundschaft „auch als der Gott der Heimat erfahren wird“⁴⁷¹.

Deshalb bedarf es nach Eckholt in der Kirche wie in der Theologie der Gastfreundschaft, die die Erfahrung der Gratuität ermöglicht⁴⁷², in der mit Verweis auf Derrida Gast und Gastgeber die Rollen tauschen und letzterer erst durch die Gnade seines Gastes zu sich selbst findet⁴⁷³. Dabei bleiben die Gastfreunde, darauf legt Derrida wert, durchaus einander fremd, vereinnahmen sich keineswegs, sondern werden in der Gastfreundschaft quasi sich selbst „geschenkt“. So wird das Eigene in der Begegnung mit dem Anderen gerade nicht aufgelöst, weil zu sich selbst geführt. Auf diese Weise wendet Eckholt Derridas Ethik der Gastfreundschaft auf ihren Entwurf interkultureller Theologie an.

Deren Aufgabe besteht angesichts der Sendung der Kirche in die Welt (Mt 28,19) nicht darin, den Glauben in seiner europäischen Form zu „exportieren“, sondern in verschiedene Kulturen zu inkulturieren. Dabei ist die Kirche „an keine Rasse oder Nation, an keine besondere Art der Sitte, an keinen alten oder neuen Brauch ausschließlich und unlösbar gebunden“⁴⁷⁴. Die Inkulturation des Glaubens hat insofern eine Freiheit jeder Kultur gegenüber, als zunächst *wechselseitig* fremde kulturelle Elemente rezipiert werden und schließlich *alle* beteiligten Kulturen, auch die eigene, transformiert bzw. evangelisiert werden⁴⁷⁵. Mit diesem Prozess geht auch immer eine Dekulturation einher, d.h. eine Befreiung von den „unfrei machende[n] Traditionen“⁴⁷⁶ der jeweiligen Kulturen. Deshalb impliziert die Mission der Kirche immer auch ihre eigene Umkehr und ein tieferes Verständnis des Glaubens, den sie verkündigt. Sie ist nach Hünermann gerade um ihrer Identität willen darauf angewiesen, den Glauben „in je neuen Formen und in bezug auf neue Fragen und Probleme auszulegen“⁴⁷⁷, um zu ihrer Ganzheit, ihrer Katholizität und Universalität zu gelangen. Für eine interkulturelle Theologie in diesem Sinne eignet sich als Leitbild eine wechselseitige Gastfreundschaft, in der Gastgeber und Gast ihre Rollen tauschen, um ihre eigenen Identitäten zu finden.

Die Inkulturation des Glaubens und die Evangelisierung der Kultur bedingen sich nach Eckholt gegenseitig, weil Evangelium und Kultur sich perichoretisch aufeinander

⁴⁷¹ Eckholt, M.: Dogmatik interkulturell (2007), 104.

⁴⁷² Vgl. ebd., 112; ebenso Derrida, J.: Von der Gastfreundschaft (2001), 91.

⁴⁷³ Vgl. Eckholt, M.: Dogmatik interkulturell (2007), 115.

⁴⁷⁴ GS 58.

⁴⁷⁵ Vgl. Collet, G.: Inkulturation. In: Eicher, P. (Hg.): Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Neuausgabe 2005 – Bd. 2. München 2005, 214.

⁴⁷⁶ Eckholt, M.: Poetik der Kultur (2002), 211.

⁴⁷⁷ Hünermann, P.: Kirche – Gesellschaft – Kultur. Zur Theorie katholischer Soziallehre. In: Ders./Eckholt, M. (Hg.): Katholische Soziallehre – Wirtschaft – Demokratie. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialog-Programm. Mainz – München 1989, 30.

beziehen.⁴⁷⁸ Dass sich nach der Lehre des Konzils von Chalkedon die göttliche und menschliche Natur in der Person Jesu Christi gegenseitig durchdringen, ohne getrennt oder vermischt zu werden, stellt „das ‚Modell‘ für eine Hermeneutik der Begegnung von Gott und Mensch dar, wie jeder Evangelisierungs- und Inkulturationsprozeß verstanden werden kann“⁴⁷⁹. Die denkbar höchste Form von Einheit und gleichzeitiger Verschiedenheit, die die größte Nähe zwischen Göttlichem und Menschlichem bei Bewahrung ihrer vollständigen Integrität realisiert, könnte in der Tat als Denkmodell dafür dienen, dass Gott nur menschlich begegnet, mit den Brüchen und Spannungen, die damit verbunden sind. Insofern bestimmt die inkarnatorische Struktur der Perichorese die Gastfreundschaft als Ort, wo Gott und Mensch so zusammentreffen, dass letzterer dort erst zu seiner vollen Identität gelangt.

Bereits in Chalcedon hat die Theologie die Pluralität verschiedener Kulturen, der biblisch-jüdischen und griechisch-hellenischen, zu einer neuen Universalität des Christentums geführt. Auf der Grundlage der Anerkennung des Anderen in der Form respektvollen Zuhörens und demütigen Lernens sucht interkulturelle Theologie heute das Gespräch mit anderen Kulturen und Religionen⁴⁸⁰. Allerdings ist die Sprache dafür noch zu finden, für die Einheit dessen, was Gott selbst erschaffen und für alle Menschen als Heil vorgesehen hat.

Den Weg dahin sieht Eckholt in der Gastfreundschaft als Selbstvollzug der Kirche, der sie in der Annahme des Anderen und Fremden Weltkirche werden lässt⁴⁸¹. Wenn Menschen sich der „Gnade des Gastes“ überlassen, wie Derrida sagt⁴⁸², dann gelangen sie über sich selbst hinaus zu dem je größeren Gott, von dem sie aufgrund der Schöpfung bereits angenommen und anerkannt sind.

So lässt sich resümieren: Einerseits gehört nach der Lehre des Zweiten Vatikanums, vor allem nach „Gaudium et spes“, die Beziehung zum Anderen und Fremden der Welt konstitutiv zur Kirche, weil sie sich entsprechend ihrer inkarnatorischen Struktur ohne Welt nicht entfalten könnte⁴⁸³. Andererseits ist sie nach „Lumen gentium“ Sakrament für die Welt, indem sie „die sündhafte Verstrickung der Völker in Geschichten des Unheils auf die Verheißung von wahrer Freiheit, Menschlichkeit und Gerechtigkeit“⁴⁸⁴ aufsprengt. Dazu ist die Kirche in Lage, weil sie nicht in der Welt aufgeht und ein „Mehr“

⁴⁷⁸ Vgl. Eckholt, M.: Poetik der Kultur (2002), 319ff.

⁴⁷⁹ Eckholt, M.: Dogmatik interkulturell (2007), 124.

⁴⁸⁰ Vgl. Eckholt; M.: Dogmatik interkulturell (2007), 129ff.

⁴⁸¹ Vgl. ebd., 136f.

⁴⁸² Vgl. Derrida, J.: Von der Gastfreundschaft (2007), 91.

⁴⁸³ Vgl. Hünermann, P.: Ekklesiologie im Präsens (1995), 7.

⁴⁸⁴ Eckholt, M.: Poetik der Kultur (2002), 288.

an Gerechtigkeit vermittelt, ohne selbst von den Konflikten, den Leiden und dem Unrecht der Welt verschont zu bleiben. Insofern bedarf eine Weltkirche im Gespräch mit anderen der Umkehr, die ihr zu ihrer Identität und zu einer Kommunikation verhilft, wie sie christlicher Gastfreundschaft eigen ist: durch die „Gnade des Gastes“ sich selbst und das Geheimnis Gottes tiefer entdecken sowie sich damit in die Dynamik des Unfertigen begeben. Ähnliches gilt für die Theologie: Wenn die Gastfreundschaft ihre Methode bzw. ihr Prinzip wird, kann sie in Anerkennung des je Anderen zu einer neuen Universalität gelangen, die manche Verengung und Selbstbezogenheit theologischen Denkens⁴⁸⁵ überwinden hilft.

3. ANSÄTZE EINER EKKLESIOLOGIE DER GASTFREUNDSCHAFT

Die hier vorgestellten Einsichten der dogmatischen Prinzipienlehre sind bislang nur ansatzweise in einzelne Traktate gelangt, einige jedenfalls in die Ekklesiologie im weitesten Sinne, so dass im Folgenden auch die Eucharistielehre sowie die Missiologie darin einbezogen werden.

a) Christologische Vorüberlegungen

Wie bereits die perichoretische Struktur der menschlichen und göttlichen Natur in Jesus Christus analogisch auf die Kirche und ihre Vollzüge, somit auch auf die Gastfreundschaft als Ort der Begegnung von Gott und Mensch, angewandt wurde, erscheint eine zweite christologische Vorüberlegung hilfreich. Nach Hünermann ist die Beziehung des Menschen zu Jesus Christus als dem Sohn Gottes am treffendsten mit dem Begriff „Freundschaft“ zu bezeichnen⁴⁸⁶. Vor allem das Johannesevangelium nennt die Jünger Jesu „seine Freunde“ im Unterschied zu „Knechten“ (Joh 15,14f), was auf die Selbsthingabe Jesu hinweist, die die Freundschaft zu den Seinen als eschatologisch besiegelt, d.h. auf das eigene und das Heil aller Menschen ausrichtet. So „ergibt sich eine Gestalt der Freundschaft, die der Anfang eschatologischen und erlösten Daseins in der Geschichte ist“⁴⁸⁷. Damit wandert der bisherige Fokus der Betrachtung vom „Gast“ und „Fremden“ (*xénos*) zur „Freundschaft“ (*philia*) als einem Beziehungsgeschehen, das in Jesus

⁴⁸⁵ Eckholt findet dieses Phänomen im „Eurozentrismus“ christlicher Theologie. Vgl. ebd., 417ff.

⁴⁸⁶ Vgl. Hünermann, P.: Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie. Münster 1994, 369.

⁴⁸⁷ Ebd., 374.

Christus begründet ist und nach Ostern in die Gemeinde der an ihn Glaubenden mündet. Insofern setzt sich die Beziehung Jesu zu „seinen Freunden“ in der Kirche fort:

„Die Freundschaft Jesu Christi bildet die Grundstruktur der Kirche als eschatologischer Heilsgestalt in der Geschichte. Die Freundschaft Jesu Christi wird dem einzelnen Glaubenden gerade in der Kirche eröffnet.“⁴⁸⁸

Ihre Überlieferung und Sendung erfolgen in der Freundschaft Jesu Christi, die somit zum Maß und kritischen Potenzial⁴⁸⁹ ihres Handelns wird, das den einzelnen immer wieder auf die Christusbeziehung zurückführt, ohne dass diese, weil ekklesial vermittelt, als „subjektiv-privat“ bezeichnet werden kann. Der Begriff „Freundschaft“ weist zwar zu Recht auf die personale Beziehungsstruktur des Glaubens hin, erschöpft sich aber nicht darin, sondern beinhaltet auch eine ekklesiale und allgemein-humane Dimension. Um hier einem individualistischen Missverständnis vorzubeugen, erscheint der Terminus „Gast-“ bzw. „Fremdenfreundschaft“ (*philoxenia*) als sinnvolle Ergänzung oder Präzisierung von Hünermanns Beschreibung der Christusbeziehung als Freundschaft. Dafür dürfte auch der neutestamentliche Befund sprechen, der den vor- und nachösterlichen Jesus oft als Gastfreund, sei es in der Rolle des Gastes oder des Gastgebers, vorstellt. Diese Vorüberlegungen sollen nun weiterführen in die Mitte kirchlicher Überlieferung, zur Eucharistie.

b) Eucharistische Gastfreundschaft

Der Begriff der „hospitalité eucharistique“, der präzise als „eucharistische Gastbereitschaft“⁴⁹⁰ zu übersetzen ist, dürfte aus der Diskussion um die „Interkommunion“ zu Beginn der 1970er Jahre von dem damaligen Straßburger Bischof Léon Arthur Elchinger stammen. Dabei ging es vor allem um die Frage nach der Zulassung konfessionsverschiedener Ehepaare zur Eucharistie, einen Kontext, der hier im Hinblick auf die Eucharistielehre selbst zu vernachlässigen ist.

In seinem dritten Brief zur Selbstbildung, darauf weist Eckholt hin⁴⁹¹, beschreibt Romano Guardini die Gastfreundschaft als „besonders köstliche Art der Gebe-Gemeinschaft“⁴⁹²,

⁴⁸⁸ Ebd., 378.

⁴⁸⁹ Vgl. ebd., 381.

⁴⁹⁰ Damit wird von vornherein eine Fixierung auf die Rolle des einladenden Gastgebers vermieden. Vgl. Eckholt, M.: „Der Gast bringt Gott herein“ (R. Guardini). Kulturphilosophische und hermeneutisch-theologische Überlegungen zur eucharistischen Gastfreundschaft. In: Hake, J. (Hg.): „Der Gast bringt Gott herein.“ Eucharistische Gastfreundschaft als Weg zur vollen Abendmahlsgemeinschaft. Stuttgart 2003, 12.

⁴⁹¹ Vgl. ebd., 11.

⁴⁹² Guardini, R.: Briefe über Selbstbildung. Bearbeitet von Ingeborg Klemmer. Mainz 1961, 36.

die in der Eucharistie ihre sakramentale Form gefunden hat⁴⁹³. Dieser Bezug spiegelt sich in der Gratuität und dem „Mehr“ der Gastfreundschaft wider, die über die Logik der Gegenseitigkeit und Gerechtigkeit⁴⁹⁴ hinausgeht und deshalb offen für die Begegnung mit Gott ist. „Der Gast bringt Gott herein“⁴⁹⁵, so folgert Guardini unmittelbar aus Mt 25,35. Über diesen Hinweis auf Guardini hinaus erweist sich die Eucharistie für Eckholt als „Sakrament der absoluten Gastfreundschaft“⁴⁹⁶, indem in Anlehnung an Derrida auf ihre prinzipielle Unbedingt- und Unbegrenztheit rekurriert wird⁴⁹⁷. Demnach ist Gastfreundschaft, auch in ihren beschränkten (rechtlich geregelten) Formen, nur denkbar, wenn sie sich als absolut freie Gabe, die nicht an Bedingungen geknüpft ist, zeigt, weil nur diese dem Menschen selbst gerecht wird. Diese Unverfügbarkeit und Gratuität menschlicher Begegnung, die erst Selbstwerdung ermöglicht, indem die Rollen von Gastgeber und Gast getauscht werden, findet Eckholt zu Recht in der Eucharistie wieder:

„Eucharistie in Gestalt der Gastfreundschaft erinnert daran, dass Leben Gabe ist, dass Gemeinschaft sich in der Dynamik des Gebens und Nehmens ausgestaltet.“⁴⁹⁸

Wie im Emmausmahl wechseln Gott und Mensch ihre Rollen, wird der letztere zum Beschenkten durch die Gabe, die Gott selbst ist. Der auferstandene Jesus, zunächst Weggefährte der beiden Jünger, gibt sich als Gastgeber und Gabe des Mahls zu erkennen, während sie als Gäste davon nehmen. Dass menschliches Leben wesentlich Gabe bzw. Gnade bedeutet, findet in der Eucharistie seinen sakramentalen Ausdruck, an dem „immer wieder neu gelernt werden [kann], was Leben ist“⁴⁹⁹.

Christologisch sieht Eckholt dieses Geben und Nehmen der eucharistischen Gastfreundschaft durch den „wunderbaren Tausch“⁵⁰⁰ sowie Jesu solidarische Stellvertretung ausgedrückt⁵⁰¹. Jesus selbst, nicht mehr der Andere wie bei Lévinas⁵⁰², tritt stellvertretend für jeden Einzelnen und schließlich für alle Menschen ein, um ihnen ein Leben und Heil vorzustellen, das mit Gott möglich ist. So kann eucharistische Gastfreundschaft vor menschlicher Überforderung schützen, ohne sich der Verantwortung für den Anderen zu entziehen. Damit kommt, das ist die ekklesiologische Konsequenz, der Kirche primär die

⁴⁹³ Vgl. ebd., 28.

⁴⁹⁴ Dieser Logik stellt Ricoeur die „Logik der Überfülle“ bzw. die „Ökonomie der Gabe“ gegenüber. Vgl. 33.

⁴⁹⁵ Guardini, R.: Briefe über Selbstbildung (1961), 37.

⁴⁹⁶ Eckholt, M.: „Der Gast bringt Gott herein“ (2003), 21.

⁴⁹⁷ Vgl. 17f.

⁴⁹⁸ Ebd., 22.

⁴⁹⁹ Ebd., 25.

⁵⁰⁰ Der Begriff, der auf Gregor von Nyssa zurückgehen dürfte, meint die Inkarnation des göttlichen Logos sowie die Teilnahme des Menschen am göttlichen Leben quasi als *admirabile commercium*.

⁵⁰¹ Vgl. ebd., 24.

⁵⁰² Vgl. 21-23.

Gastrolle zu, weil sie selbst von ihrem Herrn eingeladen ist und sich seiner (Hin-)Gabe verdankt.

Wenn die Eucharistie auch sakramental auf die absolute Gastfreundschaft Gottes hinweist, erscheint sie immer „in geschichtlich-kultureller Gestalt“⁵⁰³, d.h. nach Derrida als bedingte, durch Recht und Ethik geregelte Gastfreundschaft. So sind die verschiedenen Formen von Eucharistie und Abendmahl jeweils Ausdruck der historisch bedingten unterschiedlichen Vollzüge von Glaube und Kirche. Diese faktischen Beschränkungen der Gastfreundschaft, die immer noch bestehen, könnten allerdings durch die Eucharistie selbst, so Eckholts These, aufgehoben werden:

„Das je neue Einüben der Gastfreundschaft im absoluten Sinn, die Grenzen des ‚Rechts‘ je neu zu durchbrechen, ist im Vollzug der Eucharistie in ihrer konkreten Form angelegt. Nur von dieser ‚Ökonomie der Gabe‘ her wird der Gefahr des ‚Ausschlusses‘ gewehrt [...]. Die Spannung zwischen absoluter und in ein konkretes Ethos eingebetteter Gastfreundschaft, wie Derrida sie ausgemacht hat, oder – in Ricoeurs Formulierung – zwischen Liebe und Gerechtigkeit durchzieht auch die Formen, wie Eucharistie in den verschiedenen christlichen Kirchen vollzogen wird, und gerade sie gibt den Impuls, ‚wechselseitig zu Gast‘ zu sein.“⁵⁰⁴

Wird der Begriff der eucharistischen Gastfreundschaft bzw. Gastbereitschaft theologisch aufgearbeitet, was bisher kaum geschehen ist, hat das ekklesiologische und ökumenische Konsequenzen: Wenn die Kirche die Gabe und Gastfreundschaft Gottes vor allem in der Eucharistie vollzieht, dann erfährt sie darin auch die aus ihrer Geschichte stammenden Brüche und Beschränkungen der Gastfreundschaft. Deshalb ist sie auf Heterotopien⁵⁰⁵, d.h. auf Orte gegenseitiger Gastfreundschaft zwischen den verschiedenen Kirchen angewiesen, um auf dem Weg der ihr aufgetragenen Einheit zu bleiben und sich selbst dank des Anderen⁵⁰⁶ auf dem Hintergrund fremder Stärken und eigener Schwächen jeweils neu zu finden. Und wenn die Eucharistie ein sakramentaler Ort der Erinnerung, Versöhnung und Gnade ist, wo Gott sich selbst verschenkt und Menschen zu neuem Leben befähigt, stellt sich die Frage, ob die noch nicht verwirklichte Einheit der Kirchen ein *Hindernis* oder ein *Grund* für eucharistische Gastfreundschaft darstellt⁵⁰⁷. Für letzteres spricht, dass die Einheit als Weg, ohne Verschiedenheiten zu verwischen, der Gnade Gottes bedarf, die nicht an Bedingungen und Beschränkungen geknüpft ist. Insofern bleibt die Eucharistie ein Mahl Jesu mit Sündern, die ohne Unterschied als Gäste eingeladen

⁵⁰³ Eckholt, M.: „Der Gast bringt Gott herein“ (2003), 25.

⁵⁰⁴ Ebd., 25f.

⁵⁰⁵ Vgl. 101.

⁵⁰⁶ Nach Derrida dank (grâce au) und durch die Gnade (par la grâce) des Gastes. Vgl. Derrida, J.: Von der Gastfreundschaft (2001), 91.

⁵⁰⁷ Vgl. Eckholt, M.: „Der Gast bringt Gott herein“ (2003), 14.

werden, auch wenn sie durch den Glauben schon gerechtfertigt sind⁵⁰⁸. Gottes absolute Gastfreundschaft, die niemanden ausschließt, gleich welcher Glaubensgemeinschaft er angehört oder nicht, bleibt *das* Paradigma der Eucharistie, das Menschen als Geschenk Gottes ablehnen, aber letztlich nicht verhindern können.

c) Mission als ekklesiale Gastfreundschaft

Wenn die Eucharistie erst in anfanghaften Ansätzen im Kontext des Theologoumenons der Gastfreundschaft reflektiert wird, gilt das nicht weniger für einen weiteren wesentlich ekklesialen Vollzug, nämlich den der Mission. Bereits der biblische Befund hat in der Aussendung der Jünger durch Jesus (Mk 6,6b-13 parr) gezeigt, dass diese wie die spätere Kirche ihre Sendung in der Rolle von Gästen wahrnahmen, d.h. auf die Gastfreundschaft anderer, in der frühchristlichen Zeit vor allem anderer Gemeinden, angewiesen waren. Dogmatisch gehört die Mission der Kirche zu ihrem Wesen, indem sie trinitarisch und christologisch in der Sendung von Sohn und Geist begründet ist. Deshalb kommt auch der Sendung der Kirche eine inkarnatorische Struktur zu, die eine gegenseitige Durchdringung von Evangelium und Welt ermöglicht, ohne dass diese ‚vermischt‘ und ihre Fremdheit untereinander aufgehoben würde. Aus diesem Grund ist Mission von ihrem Ursprung her nicht als monologische Verkündigung in einer ‚Einbahnkommunikation‘ zu denken, sondern

„zutiefst [als] Begegnung und Dialog des christlichen Glaubens mit den verschiedenen kulturellen und religiösen Traditionen. Glaube nimmt immer eine bestimmte kulturelle Gestalt an, er ‚inkulturiert‘ sich; dieser Prozeß kann heute nur über einen Dialog zwischen ‚Eigenem‘ und ‚Fremdem‘ geschehen.“⁵⁰⁹

Wenn die Sendung der Kirche im Dialog mit anderen Überlieferungen und Lebensentwürfen besteht, eignet sich die Gastfreundschaft als Form und Methode dieses Dialogs, weil sie die Beteiligten vor hinderlichem Vormachtstreben schützt, indem die Rollen von Gastgeber und Gast wechselseitig getauscht werden. Giancarlo Collet weist darauf hin, dass die inkarnatorische Gestalt der Mission durch eine pneumatologische zu ergänzen sei, weil in der Einbeziehung von Ostern und Pfingsten die Inkulturation des Glaubens deutlicher als Transformation im Sinne einer umfassenden Befreiung in den Blick

⁵⁰⁸ Vgl. Ricca, P.: Giustificazione ed eucaristia. In: Genre, E./Grillo, A. (Hg.): Giustificazione chiese sacramenti. Prospettive dopo la Dichiarazione cattolico-luterana. Roma 2003, 121. Paolo Ricca sieht die Artikel 27-29 der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche von 1999 in der eucharistischen Gastfreundschaft als Aufnahme der Sünder bestätigt. Da auch die Kirchen zu diesen zählen, scheint jeder exklusive Anspruch auf Jesu Gastfreundschaft kaum begründbar.

⁵⁰⁹ Vgl. Eckholt, M.: Dogmatik interkulturell (2007), 49f.

komme⁵¹⁰. Der Geist, der „weht, wo er will“ (Joh 3,8), bleibt nicht auf die Kirche beschränkt, indem er ihr etwa neue Anhänger beschafft, sondern bezeugt Gottes Heilstat für alle Menschen.

Das geschieht, wenn der Geist Gottes wie im Pfingstereignis durch Menschen spricht, wo in sprachlicher Gastfreundschaft Verstehensprozesse des Fremden initiiert werden, wie sie Ricoeur in seinem Konzept einer Kultur der Anerkennung des Anderen⁵¹¹ fordert. Das ermöglicht darüber hinaus Versöhnung angesichts der gegenseitigen Verstrickung in das Leid des anderen. Missiologie ist demnach Xenologie als „Wissenschaft von der Begegnung der Kirche mit den ihr Fremden. Diese Begegnung ist ihr von ihrem Wesen her eingestiftet.“⁵¹² Für Collet entsteht daraus ein schmerzhafter

„Prozess, der zu Identitätskrisen und zu Identitätskonflikten führt; wir selbst werden ja in Frage gestellt und zur Umkehr aufgerufen. Deshalb ist eine kritische Aufarbeitung der eigenen Geschichte eine unerlässliche Bedingung, um interkulturelle Theologie überhaupt betreiben zu können.“⁵¹³

Diese trägt immer auch zur Vergewisserung der eigenen Identität bei, die erst in der Begegnung mit dem Fremden und seiner Andersartigkeit bewusst wird. Mission als Dialog bedeutet einerseits Evangelisierung der Kirche selbst, aber auch, dass diese Zeugnis (*martyria*) gibt von der Hoffnung, die sie erfüllt (1 Petr 3,15). Nach Collet respektiert das Zeugnis nämlich

„voll das Anderssein des Anderen und verzichtet dabei keineswegs auf die aus Erfahrung erwachsene eigene Überzeugung, sondern bringt sich selbst in Respektierung der Freiheit des Anderen und der eigenen Geschichte ein“⁵¹⁴.

Mission in diesem Sinne verhindert Identität und ihre Selbst- bzw. Glaubensmitteilung nicht, sondern ermöglicht sie erst im Dialog bzw. in ekklesialer Gastfreundschaft, die Klaus Berger als „kirchenleitendes Handeln“⁵¹⁵ versteht. Die Gastfreundschaft, die bereits als Prinzip einer interkulturellen Dogmatik im Sinne einer Fundamentaldogmatik vorgestellt wurde⁵¹⁶, lässt sich als solches auch auf einzelne Traktate wie die Eucharistie und Ekklesiologie anwenden, was hier nur exemplarisch und sehr fragmentarisch geschehen konnte. Wie die biblischen Überlegungen zur ekklesialen Gastfreundschaft im

⁵¹⁰ Vgl. Collet, G.: „... bis an die Grenzen der Erde“. Grundfragen heutiger Missionswissenschaft. Freiburg – Basel – Wien 2002. 193-196.

⁵¹¹ Darauf weist Eckholt in ihrer interkulturellen Dogmatik mehrfach hin: Vgl. 104-107.

⁵¹² Sundermeier, T.: Begegnung mit dem Fremden. Plädoyer für eine verstehende Missionswissenschaft. In: Evangelische Theologie 50 (1990), 397.

⁵¹³ Collet, G.: „... bis an die Grenzen der Erde“. Grundfragen heutiger Missionswissenschaft. Freiburg – Basel – Wien 2002, 53.

⁵¹⁴ Ebd., 57.

⁵¹⁵ Berger, K.: Die Urchristen. Gründerjahre einer Weltreligion. München 2008, 250.

⁵¹⁶ Vgl. 104-107.

Neuen Testament gezeigt haben⁵¹⁷, eröffnet sich mit Hilfe dieses Theologoumenons eine tiefere Einsicht auch in die Bedeutung der *koinonia* bzw. *communio* wie der *diakonia* als Grundvollzüge der Kirche. So bleibt für die Dogmatik die lohnende Aufgabe, ihre Methodik und Inhalte aus der Perspektive der Gastfreundschaft zu verstehen und zu formulieren.

4. GASTFREUNDSCHAFT ZWISCHEN TUGEND UND MENSCHENRECHT: MORALTHEOLOGISCHE ERWÄGUNGEN

Im Kontext der Renaissance der Tugendethik seit den 1960er Jahren⁵¹⁸ legt Leonardo Boff neuerdings eine Tugendmoral auf dem Hintergrund der weltweiten Globalisierung vor⁵¹⁹, die vier Haupttugenden notwendig macht: die Gastfreundschaft, das Zusammenleben, die Toleranz und die Tischgemeinschaft. Den Zugang zu einer heutigen Ethik öffnet die zuerst genannte Tugend der Gastfreundschaft, nach Boff „die gegenseitige Annahme, die großzügige Offenheit als Voraussetzung für die Beseitigung von Verurteilungen“⁵²⁰, die heute „dringlicher denn je“⁵²¹ sei, um ein neues Paradigma menschlichen Zusammenlebens mit verschiedenen Kulturen, Völkern und Religionen zu schaffen. Zur Gastfreundschaft gibt es, so Boff, keine Alternative⁵²².

So weist er in seiner Interpretation des antiken Mythos von Philemon und Baucis⁵²³ daraufhin, dass Gastfreundschaft als Grundhabitus Bedingungs- und Vorbehaltlosigkeit beinhaltet, das heißt, ohne Fragen zu stellen und Erkundigungen einzuholen, eine Sensibilität für das zu zeigen, was der andere in der Situation braucht. Die Aufnahme zweier unbekannter Wanderer, die sich später als Jupiter und Merkur herausstellen, durch Philemon und Baucis geschieht unter sehr einfachen und bescheidenen Umständen. Diese mit dem Ziel des Zusammenlebens zu teilen, ermöglicht es offenbar, im Anderen den radikal Anderen, Gott selbst, zu entdecken. So gehört für Boff das Theoxenie-Motiv, das hier wieder begegnet⁵²⁴, zu einem Verständnis unbedingter Gastfreundschaft, wie es Derrida entworfen hat⁵²⁵.

⁵¹⁷ Vgl. 75-81.

⁵¹⁸ Für die Philosophie ist hier vor allem Alasdair MacIntyre, für die katholische Moraltheologie sind u.a. Bernhard Häring und Dietmar Mieth zu nennen.

⁵¹⁹ Vgl. Boff, L.: Tugenden für eine bessere Welt (2009).

⁵²⁰ Ebd. 17.

⁵²¹ Ebd.

⁵²² Vgl. ebd., 149.

⁵²³ Vgl. Myers, K. S. (Hg.): Publius Ovidius Naso: Metamorphoses. Cambridge 2009, VIII 626-724.

⁵²⁴ Vgl. 49.

⁵²⁵ Vgl. Derrida, J.: Von der Gastfreundschaft (2001), 26f.

Damit die Gastfreundschaft weder als reines Tugendideal noch als absolute Pflicht missdeutet wird, die Menschen überfordern würden, unterstützt Boff Derridas Ergänzung durch den Begriff der bedingten Gastfreundschaft. Dieser ermöglicht nämlich, dass die Hospitalität ein wenn auch eingeschränktes Recht darstellt, das von „einer Regierungsinstanz auf Weltebene“⁵²⁶ gewährt werden müsste, weil es die Kapazitäten nationaler Staaten übersteigen würde.

Auf dem Hintergrund einer langen Geschichte der Ungastlichkeit im Umgang der westlichen mit anderen Kulturen weist Boff auf die abendländischen Traditionen hin, die sich für „die zentrale Stellung des Anderen“⁵²⁷ eingesetzt haben. Dazu gehören die jüdisch-christliche Überlieferung sowie die durch die Aufklärung initiierten Bewegungen für Menschenrechte und Demokratie, wobei die jüdischen Philosophen Lévinas und Buber herausgestellt werden, weil sie die Grundlagen für eine Kultur des Respekts, des Mitleids und der weltweiten Solidarität geschaffen hätten⁵²⁸. Allerdings warnt Boff vor einem einseitigen Anthropozentrismus, denn nicht nur dem Menschen, sondern der gesamten Schöpfung gegenüber sei die „Haltung der Anerkennung und des Respekts“⁵²⁹ erforderlich.

So nähert sich Boff der Gastfreundschaft als Habitus des Menschen, indem er Grundhaltungen und Verhaltensweisen beschreibt, derer sie sich bedient wie „aufmerksam zuhören“, „offen miteinander reden“, „bewusst Verantwortung übernehmen“, „mutig die eigene Position relativieren“⁵³⁰ usw. Neben diesen individuellen Tugenden bedarf die Gastfreundschaft politischer Forderungen, zu denen ein Mindestmaß an Gerechtigkeit, Menschenrechte, Demokratie und Interkulturation⁵³¹ gehören, die in einklagbare Rechte münden mit dem Ziel, eine globale Partnerschaft als neues Paradigma der Zivilisation anzustreben.

„Der konkrete Inhalt von Gastfreundschaft besteht heute in der Schaffung einer Atmosphäre der Würde und des allgemeinen Respekts, um den Rechten der Menschen und der Natur Geltung zu verschaffen.“⁵³²

Diejenige Tugend, die als erste dazu verhilft, stellt nach Boff die Gastfreundschaft dar. In der Spannung von Utopie und konkreter Praxis ermöglicht sie die Begegnung mit dem

⁵²⁶ Boff, L.: Tugenden für eine bessere Welt (2009), 87.

⁵²⁷ Ebd., 112.

⁵²⁸ Vgl. ebd., 119.

⁵²⁹ Ebd., 117.

⁵³⁰ Ebd., 122-131.

⁵³¹ Vgl. ebd., 132-149.

⁵³² Ebd., 136.

Fremden und radikal Fremden, mit Gott selbst, und wird so zur Grundlage von Humanität⁵³³.

Aus lateinamerikanischer Perspektive entwirft Boff eine Ethik, die nicht nur auf christliche, sondern auch auf Quellen jüdischer, hellenisch-römischer und aufklärerischer Provenienz zurückgreift. Indem er diese *loci theologici alieni* einbezieht, überwindet er eine rein binnenkirchliche Sicht der Gastfreundschaft, um sie als überindividuelle, weltpolitische Tugend zur Lösung heutiger Globalisierungsprobleme vorzustellen. Inwieweit dieser Entwurf die Realität gestaltet, kann nur die Praxis menschlichen Zusammenlebens zeigen.

5. FAZIT: GASTFREUNDSCHAFT ALS PRINZIP DER BEGEGNUNG VON GLAUBE UND WELT

Nicht zuletzt durch das Zweite Vatikanum, vor allem die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute bedingt, musste die systematische Theologie seitdem das Verhältnis von Glaube und Welt neu bestimmen. Das Paradigma der Konfrontierung, das das Erste Vatikanum noch maßgeblich bestimmte, wurde durch das Prinzip des Dialogs abgelöst, der sowohl eine Evangelisierung der Kultur als auch eine Inkulturation des Glaubens ermöglicht⁵³⁴. In einer wechselseitigen Beziehung von Kultur und Glaube gewinnen beide ihre je eigene Identität: die Kultur, indem sie von belastenden Traditionen mit Hilfe des Evangeliums befreit wird, und der Glaube, indem er auf die Welt verwiesen bleibt, darin sich jeweils neu erkennt und selbst der Evangelisierung und Umkehr bedarf.

So stellt die neuere dogmatische Methodenlehre, wie sie von Eckholt im Anschluss an Hünermann entworfen wurde⁵³⁵, Gastfreundschaft als Paradigma der Begegnung von Glaube und Welt vor, weil der Wechsel der Rollen von Gastgeber und Gast eine symmetrische Kommunikation ermöglicht, die zu Erkenntnissen über den anderen *und* sich selbst führt. Wenn sich die eigene Identität nur so finden lässt, bedeutet das für die Kirche, dass sie in ihrem Fremd- und Gastsein in der Welt auf Erfahrungen der Gratuität angewiesen bleibt, durch die sich Gott gerade im Anderen offenbart. Insofern erweist sich Gastfreundschaft als ekklesiales Prinzip, das die Vollzüge der Kirche, wie am Beispiel

⁵³³ Vgl. ebd., 150f.

⁵³⁴ Vgl. Eckholt, M.: Poetik der Kultur (2002), 422.

⁵³⁵ Vgl. ebd., 169.

der Eucharistie und Mission deutlich wurde, in ihren Beziehungen nach außen und nach innen konstituiert.

Auf diese Weise konnten die Ergebnisse des philosophischen und biblischen Kapitels bestätigt und vertieft werden mit dem Ziel, eine wissenschaftliche Grundlage für die folgenden Überlegungen praktischer Theologie zur Gastfreundschaft zu schaffen. Zumindest sind damit bereits pastoraltheologische Koordinaten für die Reflexion christlicher Gastfreundschaft bestimmt worden.

VI. Gastfreundschaft als pastorales Leitbild in der Reflexion der Praktischen Theologie

Um einem pastoraltheologisch begründeten Konzept gastfreundlicher Gemeindepraxis näher zu kommen, scheint ein Blick auf die Situation deutscher Kirchengemeinden, unerlässlich, weil sich daran Überlegungen hinsichtlich innovativer pastoraler Handlungsentwürfe orientieren sollten. Dafür wird eine Koordinate, die Ottmar Fuchs entwickelt hat, „die Entgrenzung zum Fremden als Bedingung christlichen Glaubens und Handelns“⁵³⁶, vorgestellt und ergänzt durch den Begriff religiöser Identität⁵³⁷, um schließlich Entwürfe einer Pastoral der Gastfreundschaft⁵³⁸ und Konzepte der Gemeinde als Herberge⁵³⁹ zu präsentieren und sie im Hinblick auf ihre Bedeutung für die Praktische Theologie zu untersuchen. Die Relevanz für die konkrete Gemeindepraxis ist später anhand von Beispielen gastfreundlichen Handelns aufzuzeigen, um daraus die Theorie anzufragen und umgekehrt sich von dieser befragen zu lassen, d.h. in einem gegenseitigen Lernprozess Gastfreundschaft als ein Leitbild heutiger Gemeindepastoral zu entwickeln und im Kontext gesamtkirchlicher Praxis zu reflektieren.

1. SKIZZE DER SITUATION KIRCHLICHER GEMEINDEN IN DEUTSCHLAND

a) Phänomene eines Erosionsprozesses

Zunächst sind nüchtern einige Zahlen zur Kenntnis zu nehmen, die einen anhaltenden Personalschwund in deutschen Gemeinden, nicht nur einen wachsenden Priester-, sondern auch „Laienmangel“ belegen. Nach der Statistik der deutschen Bischofskonferenz⁵⁴⁰ lässt sich in den Jahren 1950 bis 2008 ein Rückgang der Kirchenbesucher von 50,4% auf 13,4% feststellen. Dieser Trend wird von 1990 bis 2008 begleitet durch eine hohe Zahl von Kirchenaustritten, nämlich insgesamt von 2,47 Millionen, was einem jährlichen Durchschnitt von 130.000 entspricht. Die Gesamtzahl der in Deutschland tätigen Priester

⁵³⁶ Titel des gleich lautenden Aufsatzes von Fuchs, O. in: Ders.: Die Fremden. Düsseldorf 1988, 240.

⁵³⁷ Im Detail ausgearbeitet in: Fuchs, B.: Eigener Glaube – Fremder Glaube. Reflexionen zu einer Theologie der Begegnung. Münster 2001.

⁵³⁸ Hier sind besonders Zerfaß (Seelsorge als Gastfreundschaft. In: Ders.: Menschliche Seelsorge. Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst. Freiburg – Basel – Wien 1985, 11-32) und Nouwen (Der dreifache Weg. Freiburg 1984, 57-105) als Wegbereiter zu nennen.

⁵³⁹ Ein solches stellt vor allem Hendriks in seinem Buch „Gemeinde als Herberge. Kirche im 21. Jahrhundert – eine konkrete Utopie. Gütersloh 2001“ vor.

⁵⁴⁰ Vgl. www.dbk.de/kirchliche-statistik.html, Abruf vom 10.5.2010.

(Welt- und Ordenspriester) ist in den Jahren von 1997 bis 2008 von fast 18.000 auf etwa 15.500, d.h. um fast 14% gesunken, ein Abwärtstrend, der sich noch verstärken wird.

Diese wenigen Angaben stehen exemplarisch dafür, dass sich deutlich weniger Menschen mit der katholischen Kirche identifizieren und darin engagieren, so dass viele Gemeinden „nur mit Mühe und Not die kirchlichen Grundfunktionen vor Ort (Martyria/Verkündigung – Liturgia/Gottesdienst – Diakonia/Dienst am Nächsten) aufrechterhalten können“⁵⁴¹. Zu dieser quantitativen Dezimierung der sog. Kerngemeinden kommt eine weitere soziale Beschränkung, auf die die Sinus-Studie von 2005⁵⁴² hinweist.

Trotz mancher theologischer und methodischer Bedenken lässt sich das Ergebnis der Studie kaum bestreiten, dass die katholische Kirche nur in drei⁵⁴³ von zehn soziokulturellen Milieus in Deutschland verankert ist und den Anschluss zu den anderen gesellschaftlichen Milieus (66% der Gesamtbevölkerung) weitgehend verloren hat. Das führt kontinuierlich zu einer Milieuverengung vieler Gemeinden, was bedeutet, dass die soziale Breite von Lebenserfahrungen und -auffassungen sowie von Glaubensüberzeugungen auf einige wenige eingrenzt wird. Durch eine damit einhergehende Homogenisierung der sich vermindern Zahl von Mitarbeitern werden Menschen mit anderen Lebensstilen und -vorstellungen kaum einbezogen und quasi ausgegrenzt. Von den Jugendlichen im Alter von 14 bis 19 Jahren sind nach der Sinus-Milieustudie U 27⁵⁴⁴ nur 24% für die Kirche ansprechbar. Insgesamt ist aus diesen Studien zu folgern, dass sich deutsche Kirchengemeinden von vielen gesellschaftlichen Lebenswelten „abgekoppelt“ haben und sie im Rückzug auf sich selbst sind, wo es ihnen zusehends an Lebendigkeit mangelt.

Daraus ergibt sich ein zweites Phänomen, das kirchliche Gemeinden belastet, nämlich ihre Strukturprobleme. Dem wachsenden Priestermangel begegnet man durch Zusammenlegung oder Auflösung von Gemeinden, die in großen pastoralen Verbundsystemen aufgehen sollen. Auf diese Weise bleibt zwar das katholische Amtsverständnis, dass nur ein Priester der Eucharistie vorstehen *und* die Leitung einer Gemeinde wahrnehmen kann, unangetastet, allerdings auf Kosten überschaubarer, gewachsener kirchlicher Strukturen vor Ort.

⁵⁴¹ Mette, N.: Situation der Gemeindepastoral. In: Fürstenberg, G. v./Nagler, N./Vellguth, K.: Zukunftsfähige Gemeinde. Ein Werkbuch mit Impulsen aus den jungen Kirchen / Missio. München 2003, 9.

⁵⁴² Vgl. Wippermann, C. (Hg.): Milieuhandbuch „Religiöse und kirchliche Orientierung in den Sinus-Milieus 2005“.

⁵⁴³ Vgl. ebd., 6, 16ff. Die Milieus der „Konservativen“, der „Traditionsverwurzelten“ und der „bürgerlichen Mitte“ machen 34% der deutschen Gesamtbevölkerung aus.

⁵⁴⁴ Vgl. Wippermann, C. (Hg.): Wie ticken Jugendliche? Sinus-Milieustudie U 27. Düsseldorf – Aachen 2008.

Auch wenn es keine gesicherten Statistiken darüber gibt, geht die Anzahl vor allem ehrenamtlicher Mitarbeiter(innen) in vielen Gemeinden deutlich zurück, u.a. weil die hierarchische Struktur nur begrenzt auf Partizipation ausgerichtet ist, was sich in Gremien wie z.B. Pfarrgemeinderäten zeigt, wo Entscheidungen de jure von den kirchlichen Amtsträgern zu treffen sind⁵⁴⁵. Das Strukturproblem der katholischen Kirche wird besonders in Krisensituationen wie etwa beim Umgang der Kirche mit Missbrauch von Kindern und Jugendlichen deutlich, wo sich das hierarchische System als teilweise wenig geeignet und kompetent erweist, bestehende Probleme anzugehen und Konflikte zu lösen. Indem die institutionelle Kirche auf reale Mitgliederpartizipation und Gewaltenteilung⁵⁴⁶, wie sie in demokratischen Verfassungen vorgesehen sind, verzichtet, wird es für sie schwer, ihre Struktur- und Leitungskrise im Kontext europäischer Gesellschaften zu überwinden..

Weiterhin lässt sich drittens auf der Ebene der Gemeinden feststellen, dass weder die Vermittlung des Glaubens an jüngere Generationen noch ihre kirchliche Sozialisation gelingen. Nach der 16. Shell-Jugendstudie von 2010 sind nur noch 54% der katholischen Jugendlichen als religiös einzustufen⁵⁴⁷, ihre Kirchenbindung gilt als sehr gering⁵⁴⁸, vor allem weil sie großenteils erfahren, dass „die Kirche auf die Fragen, die sie wirklich bewegen, keine Antwort hat“⁵⁴⁹. Sieht man einmal von Kirchen- und Weltjugendtagen ab, sind Jugendliche und junge Erwachsene in vielen Gemeinden nicht mehr präsent, ein Phänomen, das Norbert Mette als Nachwuchsproblem bezeichnet⁵⁵⁰. Die Überalterung der Kirche macht sie für junge Menschen nicht attraktiver, sondern lässt die Distanz zu ihren Inhalten und Ausdrucksformen weiter wachsen. In dieser Entfremdung, die besonders in den Gemeinden zu spüren ist, nicht im Mangel von Geld und Personal, sieht Bernhard Spielberg das zentrale Problem der Kirche⁵⁵¹.

⁵⁴⁵ Vgl. Codex des kanonischen Rechts, Can. 536 §2: „Der Pastoralrat hat nur beratendes Stimmrecht [...].“

⁵⁴⁶ Man denke an unabhängige Gerichte und Kontrollorgane, ohne die heutige Industriegesellschaften kaum denkbar wären. In der frühen Kirche gab es neben monarchisch-episkopalen auch kollegial-presbyterale Leitungsstrukturen.

⁵⁴⁷ Vgl. Shell Deutschland Holding (Hg.): Jugend 2010. Eine pragmatische Generation behauptet sich. Frankfurt a. M. 2010, 206. Religiös ist hier als Glauben an die Existenz eines persönlichen Gottes oder eines sachlich-göttlichen Prinzips zu verstehen.

⁵⁴⁸ Vgl. Shell Deutschland Holding (Hg.): Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck. Frankfurt a. M. 2006, 206.

⁵⁴⁹ Ebd., 218.

⁵⁵⁰ Vgl. Mette, N.: Situation der Gemeindepastoral in Deutschland (2003), 9.

⁵⁵¹ Spielberg bezeichnet dieses Phänomen als „Exkulturation“ der Kirche. Vgl. Spielberg, B.: Ladenhüter oder Laboratorium? Milieusensible Pastoral – die letzte Chance für die Pfarrei. In: Ebertz, M. N./ Hunstig, H.-G. (Hg.): Hinaus ins Weite. Gehversuche einer milieusensiblen Kirche. Würzburg 2008, 86.

Nicht zuletzt drängt die gesellschaftliche Akzeptanz- und Glaubwürdigkeitskrise der katholischen Kirche⁵⁵² die Gemeinden immer stärker in eine Minderheitenrolle, die dazu führen kann, dass sie sich weiter aus ihrer Außenwelt auf sich selbst zurückziehen, so dass sie von innen „auszutrocknen“ drohen.

Damit sind Erfahrungsrealitäten heutiger Gemeinden möglichst nüchtern und objektiv beschrieben worden, um sie in einem weiteren Schritt auf ihre Ursachen hin zu analysieren. Diese Methodik erweist sich für die Praktische Theologie als unverzichtbar, wenn sie ein Leitbild für Gemeindepastoral vorlegen will, das quasi als „Kompass“ heutiger Gemeindepraxis Orientierung geben soll.

b) Hinweise auf Ursachen der Gemeindekrise

Wenn Gemeinderealität immer auch „ein Produkt der jeweiligen geschichtlich-gesellschaftlichen Verhältnisse“⁵⁵³ darstellt, dann muss eine Analyse berücksichtigen, dass jene sich in den letzten Jahrzehnten wesentlich verändert haben. So hat in den 1960er und 1970er Jahren ein Prozess der Individualisierung der Gesellschaft eingesetzt, die die Bedeutung der Religion grundsätzlich auf das Private reduziert, so dass diese nur noch auf Entscheidungen oder Vorlieben des Einzelnen beruht. Da Menschen heute im Hinblick auf ihre Lebensführung institutionell so gut wie nichts vorgegeben ist, sind sie „zur Selbsterstellung und Selbstgestaltung ihrer Biographie und eben auch ihrer moralischen, sozialen Bindungen verdammt“⁵⁵⁴. Ob das allerdings auf alle Bevölkerungsschichten gleichermaßen zutrifft, lässt sich bezweifeln, da Menschen mit eher geringen Bildungsabschlüssen hinsichtlich einer selbstbestimmten Berufswahl deutlich eingeschränkt sind. Sinn- und Wertfragen jedenfalls sind heute allein dem Individuum überlassen⁵⁵⁵, das darüber befindet, ob ihm ein „Angebot“ gefällt und wenn, welches. Einerseits hat diese „Marktsituation“ kirchliche Gemeinden unter enormen Konkurrenzdruck gestellt, andererseits scheint es weder leistbar noch erstrebenswert, auf jeden

⁵⁵² Auch wenn Umfragen dieses Phänomen kaum hinreichend erfassen können, gibt es doch zu denken, dass nach einer Forsa-Untersuchung von März 2010 (in der Phase der Aufdeckung von kirchlichem Missbrauch an Minderjährigen) nur noch 17% der deutschen Bevölkerung der katholischen Kirche vertrauen.

⁵⁵³ Haslinger, H./Bundschuh-Schramm, C.: Lebensraum und Organisation. In: Haslinger, H. (Hg.): Handbuch Praktische Theologie. Bd. 2. Durchführungen. Mainz, 2000, 290.

⁵⁵⁴ Bucher, R.: Pluralität als epochale Herausforderung (1999), 94.

⁵⁵⁵ Das bedeutet für den Einzelnen zwar einen erheblichen Freiheitsgewinn, teilweise aber auch eine Überforderung, sich immer wieder neu zu orientieren und zu entscheiden mit der Folge, dass Identifikation im Sinne von Übernahme eines Sinn- und Wertentwurfs deutlich schwieriger wird.

Einzelnen und seine Vorstellungen und Bedürfnisse einzugehen - ein Dilemma, das viele Gemeinden zermürbt und resignieren lässt

Mit der Individualisierung ist zweitens eine gesellschaftliche Pluralisierung verbunden, die die Kirche nur noch als *eine* Möglichkeit auf dem „Markt der Weltanschauungen“ erscheinen lässt. So verschwand etwa das „katholische Milieu“⁵⁵⁶ mit seinem hohen Maß an Homogenität, Verbindlichkeit und Lebensregelung, die allesamt hinterfragt und relativiert wurden mit dem Ergebnis, dass ein deutlicher Gewinn von persönlicher Freiheit, zugleich aber auch ein Verlust von Sicherheit zu verzeichnen sind⁵⁵⁷. Angesichts der ökonomischen und politischen Entwicklung der letzten Jahre fragt Mette allerdings, ob sich nicht anstelle der Pluralisierung eher eine Uniformierung der Gesellschaft durchsetzt⁵⁵⁸, die in vielen Standardisierungen der Arbeitswelt und Bildung zu beobachten ist. Wie man diesen Prozess auch bewertet, gesellschaftliche Pluralität hat kirchliche Gemeinden in *eine* Reihe mit anderen Angeboten von Weltanschauungen bzw. Bildung, Sozialarbeit, Freizeitgestaltung etc. gestellt, zwischen denen sich Menschen heute das „Passende“ auswählen. Deren „Verständnis für ausschließliche Wahrheitsansprüche“⁵⁵⁹ etwa im Sinne einer einzig richtigen Lebensauffassung ist geschwunden.

„Eine Vielzahl von Menschen geht auf innere Distanz zu kollektiven Sinnvorgaben. Nur eine Minderheit identifiziert sich noch gänzlich mit einem Kollektiv. Das Nebeneinander, Miteinander und Nacheinander unterschiedlicher Teilidentifikationen wird zur Normalität.“⁵⁶⁰

Auf diese Situation einzugehen fällt vor allem herkömmlichen Gemeinden nicht leicht, weil sie meist vom Anspruch einer vollen Identifikation ausgehen, der heute kaum noch zu vermitteln ist.

Gesellschaftliche Individualisierung und Pluralisierung gehen einher mit einer wachsenden Mobilität. Flexibilitätsanforderungen des Arbeitmarktes, zunehmende Kauf- und Freizeitmöglichkeiten in einem größer werdenden Umkreis usw. führen zu einer „Beschleunigung des Lebens durch eine immer kürzere Verweildauer an immer mehr Orten“⁵⁶¹. Wenn die Orte, wo man beruflich tätig ist, wo man wohnt und wo man „eigentlich“ lebt, selten identisch sind, sondern auseinanderdriften, verändert das Mentalitäten und Identitäten, vor allem aber stellt es an territoriale Gemeinden die Frage, wo sie

⁵⁵⁶ Bucher, R.: Pluralität als epochale Herausforderung. In: Haslinger, H. (Hg.): Handbuch Praktische Theologie. Bd. 1. Grundlegungen. Mainz 1999, 93.

⁵⁵⁷ Vgl. ebd., 94.

⁵⁵⁸ Mette, N.: Trends in der Gegenwartsgesellschaft. In: Haslinger, H. (Hg.): Handbuch Praktische Theologie. Bd.1. Grundlegungen. Mainz 1999, 89.

⁵⁵⁹ Vgl. Fuchs, B.: Eigener Glaube – Fremder Glaube (2001), 180.

⁵⁶⁰ Ebd.

⁵⁶¹ Tebartz-van Elst, F.-P.: Gemeinden werden sich verändern. Mobilität als pastorale Herausforderung. Würzburg 2001, 37.

Menschen erreichen können, d.h. wo deren Lebensräume sind⁵⁶². Lokal gebunden bleiben häufig die älteren Gemeindemitglieder und die sog. Mobilitätsverlierer, die den gesellschaftlichen Anforderungen nicht mehr gerecht werden. So erleiden kirchliche Gemeinden insgesamt einen sozialen Bedeutungs- und Relevanzverlust, der ihre Krise für jeden offenlegt.

Dafür ist nicht nur ein Geflecht der genannten gesellschaftlichen, sondern auch binnenkirchlicher Ursachen verantwortlich. Als ein Ergebnis der Sinusstudie 2005 stellt Bernhard Spielberg eine Exkulturation⁵⁶³ der deutschen Kirchengemeinden fest, d.h. eine

„wachsende (Selbst-) Distanzierung der Kirche von den kulturellen, ästhetischen und sozialen Erfahrungsräumen und Ausdrucksformen der Menschen dieser Zeit. In den etablierten Mustern und Strukturen der Glaubenskommunikation kann die Kirche ihrem Auftrag und Anspruch nicht mehr gerecht werden.“⁵⁶⁴

Im Hinblick auf die missionarische Herausforderung der Kirche heute, konstatiert Spielberg das Fehlen ihrer Inkulturation, die bedeutet, dass jene sich *so* auf die sie umgebende Welt einlässt, dass beide wechselseitig transformiert bzw. evangelisiert werden können⁵⁶⁵. Eine einseitige „Missionierung“ ohne eine Veränderung bzw. Umkehr der Kirche, die nicht mit Anpassung zu verwechseln ist, erweist sich ohnehin als unhistorisch und theologisch naiv⁵⁶⁶.

Die Exkulturation der Kirche zeigt sich auf verschiedenen Ebenen, die unmittelbar die Gemeindepraxis betreffen, wie z.B. der (hierarchischen) Leitungsstruktur, der Sexualmoral, der Rolle der Frau, des priesterlichen Zölibats usw., die selbst einem überwiegenden Teil der deutschen Katholiken nicht mehr plausibel gemacht werden können. Ebenso hat die Kluft zwischen kirchlichen Idealen und konkreter Lebensrealität zu einer Glaubwürdigkeitskrise der Kirche geführt, die die Identifikation mit ihrer Botschaft erschwert. Reformstau und mangelnde Innovation der Institution Kirche behindern ihre Inkulturation und die Evangelisierung ihrer selbst⁵⁶⁷ und lähmen sowie demotivieren viele deutsche Gemeinden vor Ort.

⁵⁶² Darauf rekurriert die lebensraumorientierte Pastoral. Vgl. Ebertz, M. N./Fuchs, O./Sattler, D. (Hg.): Lernen, wo die Menschen sind. Wege lebensraumorientierte Seelsorge. Mainz 2005.

⁵⁶³ Der Begriff dürfte auf Danièle Hervieu-Léger zurückgehen. In: Dies.: Catholicisme, la fin d'un monde. Paris 2003, 90ff.

⁵⁶⁴ Spielberg, B.: Kann die Kirche noch Gemeinde sein? Praxis, Probleme und Perspektiven der Kirche vor Ort. Würzburg 2008, 417.

⁵⁶⁵ Vgl. ebd., 418.

⁵⁶⁶ Vgl. 104-107.

⁵⁶⁷ Im gemeinsamen Hirtenbrief der deutschen Bischöfe anlässlich des Bonifatius-Jubiläums 2004 heißt es: „Also haben wir nicht nur zu evangelisieren, wir selbst sind gerufen, uns evangelisieren zu lassen.“ (Kirchliches Amtsblatt für die Erzdiözese Paderborn 147 (2004), Nr. 122, 127).

Diese Entwicklung liefert auch einen Grund dafür, dass Gemeinden häufig durch interne Probleme absorbiert werden, die es erschweren, sich auf anderes, etwa auf Fremde und Gäste von außen einzulassen. So kommt ein *Circulus vitiosus* in Gang, der die Chancen solcher Begegnungen vereitelt und Gemeinden im Rückzug auf sich selbst erstarren lässt, wodurch Lebendigkeit, Kreativität und „Lust auf Innovation“⁵⁶⁸ blockiert werden, die der Kirche für eine Erneuerung fehlen. Wenn den deutschen Bischöfen darin zuzustimmen geben ist, dass die Krise der Gemeinden nicht von außen, sondern von innen komme⁵⁶⁹, indem sie zum Teil Interessenvereinen gleichen, die verwalten, was sie haben, und die im Wesentlichen um ihre Selbsterhaltung bemüht sind⁵⁷⁰, indem sie ebenso den Kulturwandel zu wenig beachten⁵⁷¹ und kirchenfremde Räume meiden⁵⁷², wo sie „nur“ Gäste sind, dann soll dies hier nicht als Schuldzuweisung oder moralische Aufforderung zu mehr Bemühungen seitens der Gemeinden verstanden werden⁵⁷³, sondern im Sinne einer nüchternen Situationsanalyse, die die Ursachen der Gemeindeerosion in den genannten Strukturen und lebensfremden Inhalten kirchlicher Verkündigung sieht.

So stellt sich die Frage, ob es statt eines simplen Weitermachens nicht eines neuen Paradigmas pastoraler Praxis bedarf, das Gemeinden zu Wegen in die Zukunft verhilft. Könnte nicht eine neue Perspektive durch Öffnung der Kirche nach außen angestoßen werden, indem diese den Fremden und das Fremde gastfreundlich aufnimmt bzw. deren Einladungen nachkommt? Dass dies geradezu Voraussetzung jeder pastoralen Praxis ist, soll nun mit Hilfe der Praktischen Theologie aufgezeigt werden.

2. ENTGRENZUNG ZUM FREMDEN ALS BEDINGUNG PASTORALEN HANDELNS

Da Gäste in der Bibel fast immer Fremde sind⁵⁷⁴, gilt auch für eine Pastoral der Gastfreundschaft, was Rainer Bucher für jeden theologischen Diskurs postuliert, die „Unausweichlichkeit des Fremden“⁵⁷⁵. Als „das konkrete andere ihrer selbst“⁵⁷⁶ zeigt sich das

⁵⁶⁸ Ebd.

⁵⁶⁹ Vgl. ebd.

⁵⁷⁰ Vgl. ebd.

⁵⁷¹ Vgl. Die deutschen Bischöfe (Hg.): Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche. Bonn 2004, 14.

⁵⁷² Vgl. ebd.

⁵⁷³ Durch einen solchen zusätzlichen Druck werden Probleme eher vergrößert als gelöst.

⁵⁷⁴ Im Griechischen gibt es für beide nur das eine Wort *xénos*. So fordert Lukas in 14,12f ausdrücklich, weder Verwandte, Freunde noch Nachbarn einzuladen, weil das keine wirklichen Gäste seien.

⁵⁷⁵ Bucher, R.: Die Theologie, das Fremde (1988), 304. Vgl. 19-21: In der Philosophie wiesen schon Lévinas und Derrida auf den Anderen als die Möglichkeitsbedingung jeder Beziehung zu sich selbst hin.

⁵⁷⁶ Ebd., 302.

Fremde notwendig als Prinzip der Theologie und der Praxis der Kirche, das wesensmäßig zu ihnen gehört, sei es als das noch nicht Verstandene, sei es als das für sie nicht zu Verstehende⁵⁷⁷. Versteht die Theologie auf diese Weise Gott als den Fremden schlechthin, hat ihr Diskurs die Fremdheit Jesu Christi und nach Mt 25,35.40 den fremden Menschen zu ergänzen, weil sich darin der genuin christliche Zugang zum Fremden findet.

So sieht Ottmar Fuchs im Hinblick auf die pastorale Praxis die Forderung Jesu nach universaler Nächstenliebe konkretisiert als Beherbergen *jedes* Fremden bzw. Gastes (Mt 25,35)⁵⁷⁸. Auch wenn dieser universale Anspruch bereits innerhalb des Neuen Testaments wie in Hebr 13,1 entradikalisiert wird⁵⁷⁹, ist er dadurch nicht relativiert. Denn das Gebot der Feindesliebe (Mt 5,44) überbietet die Sorge um die Fremden noch einmal und stellt klar, dass sich die neutestamentliche Diakonie und somit auch die Gastfreundschaft keineswegs auf die Mitchristen beschränken, sondern prinzipiell entgrenzt keinen Menschen ausschließen können. Das bedeutet: Der Adressat christlicher Caritas ist ausnahmslos *jeder* Mensch, besonders alle Leidenden und Unterdrückten.

„Die Grenzen des Glaubens dürfen niemals die Diakonie an denjenigen verhindern, die (angeblich bzw. real) außerhalb dieses Glaubens stehen und leben. Besser: Es handelt sich gar nicht mehr um den christlichen Glauben, wenn das geschieht. Weil nämlich die vorbehaltlose Nächstenliebe bis hin zur Feindesliebe (also einschließlich der Diakonie an den ideologischen Gegnern) ein Moment und Ferment des Gesamtbegriffs christlichen Glaubens darstellt, können die Grenzen des Glaubens immer nur mit den Entgrenzungen der Diakonie deckungsgleich sein. Wo die Diakonie eingeschränkt wird, wird auch der christliche Glaube um seine Entschränkung gebracht.“⁵⁸⁰

Nach Fuchs ergibt sich daraus auch eine notwendige Entgrenzung kirchlicher Pastoral, soweit sie die Diakonie als ihren ureigenen und ersten Zugang zu Menschen im Sinne Jesu versteht, dessen Botschaft durch seine Heilstaten, vor allem an den Bedürftigen der Gesellschaft, verständlich und glaubwürdig wurde. Dies sei in der Praxis der Kirche keineswegs immer gelungen, eher habe sie ihre Diakonie an die Bedingung geknüpft, „sich erst einmal in den institutionellen und weltanschaulichen Schoß der Kirche zu begeben“⁵⁸¹.

Aufgrund solcher Entsolidarisierung mit den Fremden⁵⁸² sind seit der Zeit der Aufklärung Menschenwürde und Menschenrechte vor allem von nicht-kirchlicher Seite

⁵⁷⁷ Vgl. ebd., 303.

⁵⁷⁸ Vgl. Fuchs, O.: Die Entgrenzung zum Fremden (1988), 243f.

⁵⁷⁹ Vgl. Braun, H.: An die Hebräer. Tübingen 1984, 449ff.

⁵⁸⁰ Fuchs, O.: Die Entgrenzung zum Fremden (1988), 249.

⁵⁸¹ Ebd., 253.

⁵⁸² Fuchs nennt hier als Beispiele für die NS-Zeit Juden und Kommunisten, für heute aidskranke Homo-

eingeklagt worden, weil sich das institutionelle Christentum häufig mit Fremden und Andersdenkenden schwertat. Diese hat es eher selten gleichwertig behandelt und damit einen Austausch im Sinne gegenseitigen Lernens ausgeschlossen. So belegt die Missionsgeschichte, dass die Kirche in exklusiver Intoleranz häufig in der Nachfolge ihres Herrn die Kenosis (Phil 2,7f) der Diakonie wie die Gastrolle gegenüber fremden Kulturen verweigert hat. In dem Maße, wie sie ihrer Sendung nicht gerecht wurde, hat sie nicht nur andere unsäglich missachtet, unterdrückt und vernichtet, sondern sich auch selbst um die Möglichkeit gebracht, in der Begegnung mit Fremdem ihre eigene Identität zu finden bzw. zu verstehen. Weil sie sich offenbar zu sehr in ihrer Welt eingerichtet hat, fiel ihr der Umgang mit den Außenstehenden, d.h. die „Praxis der gegenseitigen unbedingten Anerkennung“⁵⁸³ der anderen, schwer.

Deshalb bleibt heutiger Pastoral kaum eine andere Wahl, als im Dialog unter Gleichberechtigten bzw. im gegenseitigen Rollentausch von Gast und Gastgeber dem Fremden zu begegnen. Weil sich die Kirche Jesus Christus, der fremd in der Welt blieb, verdankt, existiert sie wesentlich als Parochie, als Haus von bzw. für Fremde, in welcher Sozialstruktur sich dieses auch immer ausgestaltet⁵⁸⁴. Nicht Macht und Ausbeutung, sondern das Prinzip der Gratuität macht nach Fuchs das Wesen kirchlicher Praxis aus⁵⁸⁵, das Bewusstsein von „Dankbarkeit und Anerkennung, Solidarität und Vergebung, Parität und Reziprozität, Hingabe und Empfangen“⁵⁸⁶ verhindert den ängstlichen oder selbstzufriedenen Rückzug auf sich selbst. Pastorales Handeln besteht in der Entgrenzung zum Fremden, d.h. zu dem Gott, der auch in seiner Offenbarung der fremde bleibt, und zu den vielen Fremden in der Welt, zu denen sich auch die frühe Kirche gezählt hat⁵⁸⁷. Insofern bietet sich die Gastfreundschaft als pastorales Prinzip, Paradigma oder Leitbild an, weil sie dem Gast und Gastgeber in gegenseitigem Rollentausch eine Begegnung „auf gleicher Augenhöhe“ ermöglicht, die darüber hinaus zum Ort der entgrenzenden Erfahrung Gottes werden kann.

In der Begegnung mit Fremden kommt die Kirche ihrer Ekklesiogenese, d.h. ihrer eigenen Identität näher, ohne dass sie in selbstgefällige Überheblichkeit oder resignative

sexuelle und diffamierte Asylanten. Vgl. ebd., 255.

⁵⁸³ Ebd., 268.

⁵⁸⁴ In der Ableitung des Wortes „Pfarrei“ vom griechischen *paroikía* zeigt sich, dass damit ursprünglich das Selbstverständnis der Christen als Fremde sowie eine Art Herberge für (andere) Fremde bezeichnet wird, während der heutige juristische Begriff der Pfarrei erst im frühen Mittelalter entstand.

⁵⁸⁵ Vgl. ebd.

⁵⁸⁶ Ebd.

⁵⁸⁷ Vgl. 61-63.

Mutlosigkeit flüchten müsste. Eine ausgereifte Pastoral der Gastfreundschaft lässt Christen

„sich und ihre Inhalte in die (sic!) Begegnungen mit Fremden aufs Spiel [...] setzen (biblisch: [...] verlieren, vgl. Mk 8,35), in der Hoffnung gerade darin sich und die Inhalte neu zu gewinnen. Es besteht also kein Grund zur Angst, in der Begegnung mit Fremden etwas zu verlieren, wenn man ihnen neugierig und anerkennend begegnet, sondern es besteht dann vielmehr die Chance, dass sich in solcher Beziehung die eigene Wahrheit neu ausschmilzt und von Vorurteilen und Besserwisserei reinigen lässt. Letzteres ist immer ein Schritt weiter in der Evangelisierung seiner selbst.“⁵⁸⁸

Auch wenn pastorales Handeln auf die Entgrenzung zum Fremden angewiesen ist, stellt sich dennoch die Frage, inwieweit kirchliche Identität sich von Fremdem abgrenzen muss, um sich selbst nicht zu verlieren.

3. ABGRENZUNG ZUM FREMDEN ALS PARADOX DER ERMÖGLICHUNG UND VERHINDERUNG VON GLAUBENSIDENTITÄT

Weder persönlich-subjektive noch kollektive Identitäten sind denkbar ohne Abgrenzung zu anderen: „Erzeugung von Identität bedeutet notwendig zugleich Erzeugung von Alterität.“⁵⁸⁹ Menschen bedürfen der Begrenzung ihres Lebensraumes, der ihnen Heimat sowie Geborgen- und Sicherheit vermittelt, wo Drinnen und Draußen unterschieden sind⁵⁹⁰. Sie brauchen eine individuelle und soziale Identität, andernfalls droht ihnen deren Diffusion, die mit der oben genannten Entgrenzung zum Fremden nicht verwechselt werden darf. Denn letztere setzt eine Identität voraus, die sich aus freier Entscheidung für Fremdes öffnet, ohne davon überrannt zu werden.

Nach Verena Kast ist das Fremde nicht einfach das Unbekannte, sondern „fremd ist uns, was wir nicht kennen und was uns doch in beunruhigender Weise etwas angeht“⁵⁹¹. Indem es fasziniert und zugleich ängstigt⁵⁹², zeigt sich seine Ambivalenz, die über die bewusste Identität hinausgeht. Insofern tritt das Fremde nicht unversehens von außen an Menschen heran, sondern was von ihnen als fremd wahrgenommen wird, gehört in Wahrheit zu ihnen selbst, zu ihrem Unbewussten. Das bestätigt die Psychoanalytikerin Julia Kristeva, wenn sie sagt: „Auf befremdliche Weise ist der Fremde in uns selbst: Er

⁵⁸⁸ Fuchs, O.: Die Entgrenzung zum Fremden (1988), 267f.

⁵⁸⁹ Assmann, A./Assmann J.: Kultur und Konflikt. Aspekte einer Theorie des unkommunikativen Handelns. In: Assmann, J./ Harth, D. (Hg.): Kultur und Konflikt. Frankfurt a. M. 1990, 27.

⁵⁹⁰ Vgl. Fuchs, B.: Eigener Glaube – Fremder Glaube (2001), 244.

⁵⁹¹ Kast, V.: Angst und Faszination. Emotionen in bezug auf das Fremde. In: Egner, H. (Hg.) : Das Eigene und das Fremde. Angst und Faszination. Solothurn – Düsseldorf 1994, 215.

⁵⁹² Der Theologe und Religionswissenschaftler Rudolf Otto charakterisiert das erfahrbare Numinose als *mysterium fascinans et tremendum*.

ist die verborgene Seite unserer Identität [...].⁵⁹³ So faszinierend diese unbekannt und ungelebten Anteile der Person auch sind, so sehr verunsichern und ängstigen sie, weil sie die bisher sicher geglaubte Identität in Frage stellen und ihre Grenzen bedrohen. Um sich aber selbst zu schützen, das unbestreitbare Recht jeder Identität, muss das Fremde folglich abgewehrt werden, sei es durch Projektion nach außen oder Aneignung⁵⁹⁴. Auf diese Weise bleibt das Fremde entweder außen vor oder es wird vereinnahmt, d.h. „als Teil des Eigenen bestimmbar“⁵⁹⁵ und sich selbst „entfremdet“, so dass eine Begegnung mit dem Fremden als Fremden und damit die Entwicklung eigener Identität blockiert wird.

Insofern erscheint die Abgrenzung gegenüber dem Fremden paradox: Sie schützt und verhindert Identität zugleich. Diese ist keine feste Größe, sondern verändert sich laufend in der Auseinandersetzung mit dem Fremden⁵⁹⁶.

„Die Identität wandelt sich, indem etwas, das zuvor nicht Teil dieser Identität war, in diese Identität integriert wird; sie wandelt sich, indem sich neue Möglichkeiten zeigen, indem Grenzen verschoben werden [...] und neue Erfahrungen die alte Ordnung verändern.“⁵⁹⁷

Individuelle wie kollektive Identitäten sind angewiesen auf die Begegnung mit Fremdem, wenn sie nicht erstarren und Leben verweigern wollen. Voraussetzung dafür ist aber, dass das Fremde als eigene Wirklichkeit einer Identität erkannt wird, denn nur so kann es in seinem Fremdsein anerkannt werden⁵⁹⁸. Das bedingt allerdings eine hohe Selbstreflexivität und „die Überzeugung und Fähigkeit der bewußten und kontrollierten Gestaltung des Erlebten“⁵⁹⁹, die Identitäten darin stärkt, sich selbst zu steuern.

Nach Brigitte Fuchs gilt das auch gegenüber dem Fremden, insoweit es die religiöse Ordnung unterbricht, stört und in Frage stellt: Darin begegnet der biblische Gott als der ganz Andere, der jenseits des gewohnten Denkens und Lebens

„unsere gesellschaftlichen und kulturellen und religiösen Selbstverständlichkeiten, in denen wir uns zuhause fühlen, in Frage stellt und relativiert. Der Fremde, der uns begegnet, bricht damit auch die gewohnten Strukturen von Identität auf [...]“⁶⁰⁰,

die für den Bereich des Glaubens Ordnung und Sicherheit gewähren. Um auf das Geheimnis des Fremden zu stoßen, so Fuchs, bedarf es der Gastfreundschaft, die einer-

⁵⁹³ Kristeva, J.: *Fremde sind wir uns selbst* (1990), 11.

⁵⁹⁴ Vgl. Fuchs, B.: *Eigener Glaube – Fremder Glaube* (2001), 250ff.

⁵⁹⁵ Ebd., 250.

⁵⁹⁶ Ohne diese bliebe dem Menschen „nur die Wahl zwischen Allmachtswünschen und Selbstbescheidung“
Waldenfels, B.: *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt a. M. ²1991, 27.

⁵⁹⁷ Fuchs, B.: *Eigener Glaube – Fremder Glaube* (2001), 254.

⁵⁹⁸ Vgl ebd., 300.

⁵⁹⁹ Ebd., 254.

⁶⁰⁰ Ebd., 257.

seits das Fremde als neue Lebensmöglichkeit aufnimmt, andererseits aber nicht auf die Beheimatung von Identität verzichten kann⁶⁰¹. Denn diese schafft die Freiheit, dem Fremden ohne Angst zu begegnen und ohne seiner Faszination zu verfallen.

Damit hat sich das Paradox der Abgrenzung zum Fremden aufgelöst in eine Dialektik der Identität von Eigenständigkeit und Bezogenheit zum Fremden. Deswegen schließt sich im Hinblick auf eine gastfreundliche Pastoral eine reine Entgrenzung zum Fremden aus, weil diese die personale, soziale wie religiöse Identität bedrohen würde, Begriffe, die die Praktische Theologie nicht beiseite lassen kann, weil jene immer auch in Ergänzung auf Relationalität angewiesen sind. Wenn beide, Identität und Beziehung, sich gegenseitig bedingen, stellt sich die Frage, wie das konkret durch eine Pastoral der Gastfreundschaft realisiert werden kann. Bevor dies am Modell der Gemeinde als Herberge, das von Jan Hendriks detailliert beschrieben wird⁶⁰², näher aufzuzeigen ist, soll zunächst die theologisch-spirituelle Entwicklung, die neben den gesellschaftlichen Notlagen zum Entwurf einer gastfreundlichen Gemeinde geführt hat, nachgezeichnet werden.

4. KONZEPTION DER GEMEINDE ALS HERBERGE

a) Spirituelle Zugänge

Mögen Romano Guardinis Hinweise zur Gastfreundschaft, die 1930 im Umfeld der Jugendbewegung entstanden⁶⁰³, heute als altbacken und obsolet wirken, sind darin doch einige spirituelle Koordinaten abgesteckt, die einer begrifflichen Annäherung weiterhelfen. Dazu zählen die Aufnahme Gottes in jedem Gast, das Bewusstsein einer irdischen Gastexistenz jedes Menschen sowie die Einfachheit und Freiheit, die zur Praxis christlicher Gastfreundschaft gehören und ihr jeweils Grenzen setzen.

„Sieh, dies ist aller Gastfreundschaft tiefster Sinn: Daß ein Mensch dem andern Rast gebe auf der großen Wanderschaft zum ewigen Zuhause. Daß er für eine Weile ihm Bleibe gebe für die Seele, Ruhe, Kraft und das Vertrauen: Wir sind Weggenossen und haben gleiche Fahrt.“⁶⁰⁴

Auf dem Hintergrund der Kontingenz und des Transzendenzbezuges des Menschen versteht Guardini Gastfreundschaft als eine heilsame Bleibe, auf die jeder gleichermaßen auf seinem Lebensweg angewiesen ist.

⁶⁰¹ Vgl. ebd., 257f.

⁶⁰² Vgl. Hendriks, J.: Gemeinde als Herberge. Kirche im 21. Jahrhundert – eine konkrete Utopie. Gütersloh 2001.

⁶⁰³ Vgl. Guardini, R.: Briefe über Selbstbildung (1961), 36-43. Vgl. auch 108, Anm. 491.

⁶⁰⁴ Ebd., 38f.

In den 1980er Jahren schließt der holländische Pastoraltheologe Henry Nouwen daran an, wenn er die Gastfreundschaft von dem niederländischen Wort „gastvrijheid“ ausgehend als Freiraum begreift,

„der dem Fremden die Möglichkeit bietet, einzutreten und zum Freund zu werden anstatt zum Feind. Gastfreundschaft besteht nicht darin, Menschen zu verändern, sondern darin, ihnen den Raum zur Verfügung zu stellen, in dem Veränderung vor sich gehen kann. [...] Sie besteht nicht darin, unseren Gott und unsere Lebensweise zum entscheidenden Maßstab für das Glück zu machen, sondern darin, anderen Gelegenheit zu bieten, ihren Gott und ihre Lebensweise zu finden.“⁶⁰⁵

Gegen jede dogmatische Vereinnahmung des anderen besteht Nouwen darauf, Gastfreundschaft als Grundmuster von Beziehungen, z.B. zwischen Eltern und Kindern, Lehrern und Schülern, Ärzten und Patienten etc. zu verstehen, weil erst in der Reziprozität wechselseitigen Vertrauens die Dimension der Gratuität aufscheint. Wenn die ursprünglichen Gastgeber aufgrund des Freiraumes, den sie gewähren, zu beschenken Gästen werden, etwa Eltern, die ihre Kinder als Gabe Gottes ansehen⁶⁰⁶, dann vollzieht sich eine Art Rollentausch, der für die Erfahrung von Gnade öffnet.

Damit sich die Gastfreiheit nicht zur Beliebigkeit entwickelt, bedarf sie nach Nouwen des Pendantes der „Kompromißlosigkeit“ oder des Selbststandes, der eine gewisse „Festigkeit der Begegnung“⁶⁰⁷ durch einen begrenzten Raum gewährt. Denn weder Grenzen- noch Positionslosigkeit sind einladend und für Gäste attraktiv, deswegen sollten Gastgeber erst einmal bei sich selbst zu Hause sein, bevor sie dieses anderen anbieten⁶⁰⁸.

Damit zusammenhängend sieht Nouwen ein weiteres Charakteristikum der Gastfreundschaft in der Armut, die deren „gute Schule“⁶⁰⁹ ist. Verzicht auf materiellen Überfluss, innerer Freiraum zum Zuhören, Einsicht in das eigene Fremdsein und seine existenzielle Bedürftigkeit usw. erfordern zwar „einen schwierigen und oft schmerzlichen Prozeß der Selbstentäußerung“⁶¹⁰, räumen aber viele Hindernisse auf dem Weg zum Fremden beiseite, die die Gastfreundschaft erschweren. Deshalb mag sie reichen Menschen wie einer reichen Kirche bisweilen wenig gelingen:

„Es ist paradox: je reicher und gesicherter ein Land geworden ist, um so weniger Gastfreundschaft scheint es gewähren zu können – während es Fremde aufnimmt, solange es selber die Not kennt.“⁶¹¹

⁶⁰⁵ Nouwen, H. J. M.: Der dreifache Weg. Freiburg 1984, 65.

⁶⁰⁶ Vgl. ebd., 76.

⁶⁰⁷ Ebd., 93.

⁶⁰⁸ Vgl. ebd., 97.

⁶⁰⁹ Ebd.

⁶¹⁰ Ebd., 103.

⁶¹¹ Eicher, P.: Die Verwünschten. In: Christ in der Gegenwart 38 (1986), 321.

Um gastfreundlich zu sein, bedarf es offenbar der Identifikation mit dem Fremden bzw. dem Gast und einer entsprechenden Spiritualität für die in der Gemeindepastoral Tätigen. Ausgehend von Überlegungen zu einer heute angemessenen spirituellen Haltung in der kirchlichen Praxis sieht Rolf Zerfaß „im alten Motiv der Gastfreundschaft ein Modell seelsorglichen Handelns gegeben“⁶¹². Das bedeutet, dass die Kirche sich bewusst in die Rolle des Fremden außerhalb ihrer Gebäude begibt und „aus der Ohnmachtsposition des Gastes heraus“⁶¹³ Gastfreundschaft lernt, weil man sich diese kaum in der Rolle des Gastgebers aneignet.

Bereits 1980 sah Zerfaß für die Diasporasituation der deutschen Kirche wenig andere Handlungsalternativen, als im Anschluss an die „Spiritualität der ‚Fremdlingschaft‘“⁶¹⁴ im frühen Christentum als Gast „fremdes Terrain“ zu betreten und als Gastgeber Fremden zeitlich befristete Angebote von Gastfreundschaft zu machen. Damit ist sowohl eine humane, menschenfreundliche Perspektive, die sich nicht binnenkirchlich begrenzt, gewonnen als auch eine theologische, die sich praktisch umsetzen lässt. Als „Grundstruktur christlichen Handelns“⁶¹⁵, verwurzelt in biblischer Tradition, kann Gastfreundschaft eingefahrene Gemeindepraxis aufbrechen und ihr neue „befreiende Impulse“⁶¹⁶ geben, weil sie Kirchturmdenken zu vermeiden sucht. Vor allem kann sie eine Balance zwischen Geben und Nehmen, Heimat und Fremde, gegenwärtiger Kirche und eschatologischem Reich Gottes herstellen und damit eine geistliche Haltung fördern, die Zerfaß „Paroikia-Bewußtsein“⁶¹⁷ nennt.

Im Hinblick auf „christliche Gemeinden, die sich als Herberge und Rastplatz verstehen wollen“⁶¹⁸ formuliert er drei Koordinaten: Sie müssen erstens eine vorrangige Option für die Armen treffen, d.h. für Menschen, die nicht akzeptiert und nicht beheimatet sowie schutz- und orientierungslos sind. Die zeitlich begrenzte Rast sollte zweitens einen „Ort des Aufatmens“ und ein „Klima des Respekts“⁶¹⁹ gewährleisten, wo jeder akzeptiert wird. Und drittens sollte nicht nur Raum für die Erfahrung bleiben, dass Gott anwesend, sondern auch dafür, dass er fremd und abwesend ist⁶²⁰. Das würde sowohl der biblischen

⁶¹² Zerfaß, R.: Seelsorge als Gastfreundschaft (1985), 11. Zuerst erschienen in: *Diakonia* 11 (1980), 293.

⁶¹³ Ebd., 31.

⁶¹⁴ Ebd.

⁶¹⁵ Ebd., 17.

⁶¹⁶ Ebd., 21.

⁶¹⁷ Ebd., 31.

⁶¹⁸ Zerfaß, R.: Christliche Gemeinde – Heimat für alle? Bedingungen und Möglichkeiten aus der Sicht Praktischer Theologie. In: Koch, G./ Pretscher, J. (Hg.): *Kirche als Heimat*. Würzburg 1991, 44.

⁶¹⁹ Ebd., 50.

⁶²⁰ Vgl. ebd. 54.

Tradition⁶²¹ als auch den Menschen gerecht, die Gottes Ferne erfahren oder sich auf der Suche nach ihm sehen.

Insgesamt bleibt festzuhalten, dass eine gastfreundliche Pastoral historisch wie konzeptionell auf einer entsprechenden Spiritualität der Gastfreundschaft basiert, die in Gemeindevorstellungen mit den „Leit-Bildern“ des Gasthauses bzw. Ruheplatzes⁶²², der Berg-
hütte⁶²³, der Karawanserei⁶²⁴ etc. wie auch in Jan Hendriks' Entwurf der Gemeinde als Herberge⁶²⁵ eingeflossen ist. Letzterer wird hier näher vorgestellt, weil er sehr prägnant und differenziert ausgearbeitet ist.

b) Strukturskizze der Gemeinde als Herberge

Über Zerfaß' Grundkoordinaten hinaus legt der aus niederländischen reformierten Kirche stammende Pastoraltheologe Jan Hendriks ein umfassendes Konzept einer gastfreundlichen Gemeinde vor, indem er idealtypisch den Zusammenhang ihrer Identität, ihres Klimas und Programms sowie ihrer Leitung und Struktur beschreibt, die nur miteinander das „Muster“ einer Gemeinde als Herberge abbilden.

Deren Identität besteht in der Gastfreundschaft, weil diese ihre Seinsweise, ihren Lebensstil bzw. ihre Spiritualität⁶²⁶ ausmacht. Demnach stellt sie keine bestimmte Aufgabe oder Funktion, auch kein Mittel zum Zweck für die Gemeinde etwa zur Rekrutierung neuer Mitglieder dar. Gastfreundschaft ist Selbstzweck und impliziert Freiheit, aber auch Konfrontation im Sinne Nouwens als eindeutige Präsenz⁶²⁷. Dabei öffnet sich die Gemeinde Fremden als Herberge⁶²⁸, wo man sich ab und an aufhält und Menschen antrifft, Gemeindeglieder, die sich weniger als Gastgeber denn als Gäste, auch im Umgang untereinander, verstehen. Denn wenn Jesus der eigentliche Gastgeber der Gemeinde ist, so Hendriks, sind alle anderen Gäste bzw. *pároikoi* innerhalb der *paroikía*⁶²⁹.

⁶²¹ Vgl. 47f.

⁶²² Vgl. Blum, D.: Das Volk Gottes in der Fremde – und die Kirche im Dorf?! Die Sehnsucht nach einer religiöser Beheimatung als Herausforderung. In: Lebendige Seelsorge 54 (2003), 19f.

⁶²³ Vgl. Haslinger, H.: Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen. Düsseldorf 2005, 213ff.

⁶²⁴ Vgl. Foitzik, K.: Mitarbeit in Kirche und Gemeinde. Grundlagen, Didaktik, Arbeitsfelder. Stuttgart – Berlin – Köln 1998, 26ff.

⁶²⁵ Vgl. Hendriks, J.: Gemeinde als Herberge (2001).

⁶²⁶ Vgl. 128-131.

⁶²⁷ Vgl. Hendriks, J.: Unterwegs zur Herberge. Schritte zu einer gastfreundlichen Gemeinde. Beispiele, Voraussetzungen, Anfänge, Grenzen. Waltrop 2005, 30f. Vgl. auch 126.

⁶²⁸ Das trifft augenfällig für einen Teil der Kirchenräume in Holland zu, die nicht mehr sakral genutzt werden und zu unterschiedlichen Orten gastfreundlicher Begegnung umgewandelt werden.

⁶²⁹ Vgl. Hendriks, J.: Gemeinde als Herberge (2001), 62.

Auf diese Weise wird ein Rollenwechsel von Gastgeber und Gast, den Derrida und die Bibel oben beschrieben haben⁶³⁰, möglich: Wie in Emmaus kann ein Fremder die Rolle des Gastgebers übernehmen und die ursprünglich Einladenden werden zu Gästen. Damit beginnt nach Hendriks die entscheidende Erfahrung einer gastfreundlichen Gemeinde: Deren Mitglieder sind nicht mehr auf die Rolle des Gastgebers oder Eigentümers von Kirchenräumen fixiert, sie können sich selbst auch als Gäste verstehen, die von den eingeladenen Fremden beschenkt werden. So kommt eine wechselseitige Begegnung zustande, die jeden als Person und Subjekt seines Handelns ernst nimmt.

Das setzt in einer Gemeinde ein Klima gegenseitiger Akzeptanz voraus, die Menschen nicht nur respektiert, sondern ihnen Partizipation zutraut, das heißt auch, dass sie Entscheidungen mittreffen und verantworten können. Dabei sollte der Einzelne mit seinen Begabungen und Grenzen gesehen werden, so dass die Balance zwischen „Sache“ bzw. Auftrag der Gemeinde und „Mensch“ nicht verloren geht⁶³¹.

Das gilt auch für das Programm und die Leitung der Gemeinde, die den beiden Realitäten, „Sache“ und „Mensch“, gerecht werden sollten. Unter dem Begriff „Programm“ versteht Hendriks die gemeindlichen Aufgaben und Ziele, deren Methoden vor inhaltlichen Vorgaben im „gemeinsamen Lernen“ und „radikalen Vorbild“⁶³² bestehen. Dabei sind die Lernprozesse einer Gemeinde wichtiger als ihre Ergebnisse, so dass Hendriks die zentrale Aufgabe der Gemeindeleitung darin sieht,

„*Bedingungen zu schaffen* und zu wahren, durch welche Menschen instandgesetzt werden, fortwährend in Lernprozesse einbezogen zu sein, die wesentliche Prozesse der Interaktion zwischen Gott und dem Menschen in seiner eigenen Welt sind“ (kursiv von J.H.)⁶³³.

Eine gastfreundliche Gemeinde ist demnach eine Lern- oder Weggemeinschaft, die ermöglicht, dass prinzipiell jeder nicht nur mitmacht, sondern dass alle „zu Verstehen und Veränderung gelangen können“⁶³⁴ wie im Paradigma der Emmausgeschichte, wo der auferstandene Herr auf dem Weg zu den beiden Jüngern stößt, während sie miteinander sprechen (Lk 24,14), um zu verstehen und dadurch ihr Leben neu zu gestalten.

Die spirituelle Deutung der Methoden bzw. Wege der gastfreundlichen Gemeinde wird im „radikalen Vorbild“ noch prägnanter: Die Anforderungen an die Mitarbeiter bestehen in einem hohen Maß an Deutlichkeit und Offenheit⁶³⁵ im Sinne einer mit der „Sache“

⁶³⁰ Vgl. 20f und 71-74.

⁶³¹ Vgl. Hendriks, J.: Gemeinde als Herberge (2001), 68ff.

⁶³² Vgl. ebd., 100-132.

⁶³³ Ebd., 113: Zitat von Fiert ohne Angaben.

⁶³⁴ Ebd., 114.

⁶³⁵ Vgl. ebd., 128.

hoch identifizierten Persönlichkeit, weshalb Hendriks die gastfreundliche Gemeinde in die Nähe einer ordensähnlichen Gemeinschaft rückt. Von ihrem Auftrag und radikalen Anspruch her seien beide zu vergleichen sowie darauf angewiesen, voneinander zu lernen und sich zu ergänzen⁶³⁶. So wird hinsichtlich der Identifikation und des Engagements deutlich zwischen Mitarbeitern und Gästen der Gemeinde unterschieden.

Das schlägt sich auch im Erwartungsprofil gegenüber der Gemeindeleitung nieder, die für die Spiritualität, Diakonie und Finanzen der Gemeinde selbst verantwortlich ist⁶³⁷. Der Pastor soll dabei idealerweise im Dienst für die Gemeinde die Rolle des Lehrers und Missionars übernehmen, indem er auf gleicher Ebene und nicht „von oben“ andere befähigt, als Subjekte gemeinsam zu lernen und auf dem Weg zu bleiben. So soll er beidem, dem Auftrag der Gemeinde und dem einzelnen Menschen, gerecht werden.

Die Gestalt der Leitung ist nicht zu denken ohne die soziale Struktur einer Gemeinde. Im Unterschied zu einem hierarchischen System oder einem Modell konzentrischer Kreise, die sich durch den unterschiedlichen Grad der Identifikation bestimmen, versteht Hendriks die gastfreundliche Gemeinde als einen konziliaren Verbund relativ selbstständiger ekklesialer Gruppen⁶³⁸, d.h. als ein Netzwerk gleichrangiger Gemeinschaften, die sich am Auftrag der Gesamtgemeinde orientieren. Das Bild des Amphitheaters, das Hendriks dafür verwendet, soll die Offenheit und Transparenz der Gemeinde deutlich machen, die es jedem ermöglicht, seine Beziehung zur Gemeinde im Sinne von Nähe und Distanz selbst zu gestalten und jederzeit zu verändern.

Das Wesen bzw. der Auftrag der gastfreundlichen Gemeinde lassen sich durch ihre Vollzüge Diakonia, Koinonia und Mystik bestimmen⁶³⁹, die nicht allein in der Öffnung für Gäste, die kommen, sondern auch im Herausgehen aus den Räumen der Gemeinde und im Zugehen auf die Menschen „draußen“ realisiert werden. Kurzum: Hendriks geht es weniger um ein funktionales Gemeindemodell im Sinne einer pastoralen Strategie als vielmehr um Gastfreundschaft als Lebensstil mit einem hohen spirituellen Anspruch an die Mitarbeiter, der auf katholischer Seite eher an Ordensgemeinschaften gestellt wird. Andererseits sind Fremde als Gäste unterschiedslos in größtmöglicher Freiheit willkommen und so akzeptiert, dass sie selbst die Gemeinde als Herberge mitgestalten und verändern können.

⁶³⁶ Vgl. ebd., 131.

⁶³⁷ Vgl. ebd. 76.

⁶³⁸ Vgl. ebd., 83-92.

⁶³⁹ Vgl. ebd., 98.

Im Hinblick auf die zukünftige Rolle der traditionellen Pfarrei hält Mette verschiedene Formen einer gastfreundlichen Gemeinde wie Personal-, Kategorial-, Klostergemeinden usw. für möglich, unterstreicht aber Hendriks Favorisierung der Gemeinde vor Ort.

„[...] Hendriks will ausdrücklich nicht die parochiale Struktur der Gemeindebildung aus dem pastoralen Bemühen verabschiedet wissen. Im Gegenteil, den besonderen Vorzug dieser herkömmlichen parochialen Struktur sieht er darin, dass sie gewährleistet, dass die Gemeinde an einen konkreten Ort angebunden, in ihn gewissermaßen ‚inkarniert‘ ist und nicht in einem luftleeren Raum schwebt.“⁶⁴⁰

Diese Bindung christlicher Gemeinde an einen bestimmten Ort ermöglicht nach Mette Begegnungen, die verschiedene Gäste einbeziehen und nicht dem Zufall überlassen bleiben, sondern ein „Paroikia-Bewußtsein“⁶⁴¹ und Gemeindebildung durch Gastfreundschaft fördern. Ebenso folgert Jürgen Werbick aus der theologischen Priorität der „Verörtlichung des Glaubens“⁶⁴², dass Gemeinden gegen alle pastoralen Planungen ihrer Zusammenlegung und Auflösung „zugängliche Glaubens-Orte“⁶⁴³ sein sollten, die den Menschen als Heimat und Herberge dienen.

c) Offene Fragen

Aus dem Entwurf einer gastfreundlichen Gemeinde ergibt sich eine Reihe von Fragen, die hier zwar gestellt, aber noch keineswegs beantwortet werden können. Dafür fehlt vor allem die Konfrontation mit den Praxiserfahrungen in verschiedenen deutschen Gemeinden, deren Darstellung und Auswertung im zweiten Teil der Untersuchung folgen. Danach ist auf diese Fragen wieder zurückzukommen.

Zunächst fragt Hendriks selbst: Welche Grenzen hat die Gastfreundschaft?⁶⁴⁴ Da eine Gemeinde nicht für alle Menschen gleichermaßen offen sein kann, wird sie deshalb nicht eine Zielgruppe bestimmen müssen und andere damit mehr oder weniger ausschließen?

Weiter ist zu fragen, ob nicht die Erwartungen an Persönlichkeit und Einsatz der Mitarbeiter diese auf Dauer überfordern. Gibt es einen entlastenden Gegenpol, der dafür sorgt, dass Mitarbeiter wie auch der Pfarrer nicht nur für andere da sind?

Auch wenn Hendriks in seinem Entwurf die gastfreundliche Gemeinde idealtypisch darstellt, wirft er die Frage auf, wie Idealisierungen, die im kirchlichen Bereich nicht

⁶⁴⁰ Mette, N.: Lernen im ökumenischen Horizont - Kirchengemeinden als Stätten der Begegnung. In: Ders.: Praktisch-theologische Erkundungen 2. Berlin 2007, 75. Mette bezieht sich hier auf Hendriks, a.a.O., 185-215.

⁶⁴¹ Zerfaß, R.: Seelsorge als Gastfreundschaft (1985), 31.

⁶⁴² Werbick, J.: Warum die Kirche vor Ort bleiben muss. Donauwörth 2002, 76.

⁶⁴³ Ebd., 71.

⁶⁴⁴ Vgl. Hendriks, J.: Unterwegs zur Herberge (2005), 155f.

selten zu Belastungen werden, im Hinblick auf Gastfreundschaft vermieden werden können.

Wie lässt sich ferner angesichts der Option für die Armen mit der Verschiedenheit von Menschen, etwa von Mitarbeitern und Gästen, umgehen? Wie ist die Spannung zwischen der Identität und der Offenheit der Gemeinde zu lösen?

Es fragt sich auch, ob sich das partizipative Modell der Gemeinde als Herberge realistisch auf katholische Kirchen- und Amtsstrukturen übertragen lässt? Müsste nicht mit der Realisierung einer gastfreundlichen Gemeinde das gesamte kirchliche System deutlich verändert werden?

Setzt eine gastfreundliche Gemeinde nicht eine Verständigung über ihre Identität, ihre Ziele und ihr Profil voraus, d.h. müsste nicht eine Kommunikation über ihre Spiritualität, z.B. im Hinblick auf die Erfahrungen eines fremden, abwesenden Gottes, erst erlernt werden?

Interessant wäre auch zu wissen, nach welchen Kriterien sich eine gastfreundliche Gemeinde aus ihren Räumen nach draußen bewegen und dort auf andere zugehen sollte?

Wo ist das eigene Fremd- und Gastsein der Gemeinde erfahrbar und welche Bedeutung erlangt es für sie? Ist überhaupt ein Rollentausch von Gastgeber und Gast realistisch und kann er in die Erfahrung der Gratuität bzw. der Anwesenheit Gottes im Fremden münden?

Der hier geöffnete Fragehorizont im Hinblick auf die Konzeption gastfreundlicher Gemeinden soll nun in einen breiteren Kontext derjenigen Pastoralentwürfe gestellt werden, die in den letzten Jahren in Deutschland vorgestellt, diskutiert und in unterschiedlicher Weise in die Praxis umgesetzt wurden, ohne dass diese Auswahl eine repräsentative Vollständigkeit anstrebt. Vielmehr geht es darum, die Bedeutung und Relevanz der Gastfreundschaft für die Gemeindepastoral sowie ihre Realisierung und Motivierung von verschiedenen aktuellen Entwürfen her zu beleuchten. Dabei werden zunächst zwei im deutschen Raum entstandene Konzepte skizziert, ein weiteres mit niederländisch-französischen Wurzeln und ein letztes südafrikanischer Herkunft. Da sie teilweise miteinander kompatibel sind und sich zu Mischformen verknüpfen, sollten sie im Hinblick auf die pastorale Praxis nicht strikt getrennt werden.

5. GASTFREUNDSCHAFT IM KONTEXT VERSCHIEDENER ENTWÜRFE VON GEMEINDEPASTORAL

a) Das missionarische Pastorkonzept der deutschen Bischöfe

Unter dem Titel ‚Zeit zur Aussaat‘. Missionarisch Kirche sein⁶⁴⁵ legten die deutschen Bischöfe im Jahre 2000 ihren Entwurf einer missionarischen Pastoral vor, die Kardinal Lehmann im Geleitwort motiviert sieht durch eine ausgleichende Balance in der Einheit von *Communio* und *Missio*, von Gemeinschaft und Sendung⁶⁴⁶. Damit wird eine Überbetonung zugunsten des ersten Pols in diesem Spannungsfeld abgelehnt, weil diese eine starke Binnenorientierung von Gemeinden begünstigen würde, so dass sie der *Martyria* als Grundvollzug von Kirche kaum mehr gerecht werden. Darin sieht Bischof Wanke in einem dem Hirtenschreiben beigefügten Brief das Manko der deutschen Kirche schlechthin, dass ihr die Überzeugung fehle, „neue Christen gewinnen zu können“⁶⁴⁷.

In ihren Ausführungen über eine missionarische Spiritualität und Verkündigung beziehen sich die Bischöfe auf das Schreiben Pauls VI. „*Evangelii nuntiandi*“ von 1975 und sein Verständnis von Mission als Evangelisierung. Danach beginnt zwar die Kirche als „Trägerin der Evangelisierung [...] damit, sich selbst zu evangelisieren“⁶⁴⁸, aber, auch wenn ausdrücklich alle Gläubigen zum persönlichen Zeugnis berufen sind, kommen der Auftrag zur Sendung und die Verkündigung allein der Kirche zu⁶⁴⁹. Dieser betonten Verkirchlichung der Mission entspricht eine Evangelisierung der Kulturen im Sinne einer Instruierung durch Glaubensinhalte, ohne dass sich beide, Kulturen und Evangelium, gegenseitig berühren⁶⁵⁰. Insofern wird Inkulturation hier als Vermittlung einer befreienden Botschaft verstanden, die von diesem Prozess selbst unbeeinflusst und unverändert bleibt. Als vorzüglicher Ort der Verkündigung erscheint der binnenkirchliche Raum⁶⁵¹ mit dem Ziel, möglichst viele Menschen dorthin zu führen und auf diese Weise zu verkirchlichen.

Diese Grundtendenzen von „*Evangelii nuntiandi*“ spiegeln sich im Hirtenwort der deutschen Bischöfe wider, wenn sie einer Gesellschaft mit überwiegend defizitär religiösen

⁶⁴⁵ Die deutschen Bischöfe: „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein. Bonn ⁵2002.

⁶⁴⁶ Vgl. ebd. 5f.

⁶⁴⁷ Ebd. 35.

⁶⁴⁸ Paul VI.: Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandi*, 1975. In: Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Nachkonziliare Texte zu Katechese und Religionsunterricht, Bonn ⁴1998, Nr. 15, S. 14.

⁶⁴⁹ Vgl. ebd., Nr. 15, S. 13ff.

⁶⁵⁰ Vgl. Bünker, A.: Missionarisch Kirche sein? Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland. Münster 2004, 151.

⁶⁵¹ Paul VI.: Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandi* (1975), Nr. 42ff; 47f.

Vorstellungen⁶⁵² die Botschaft vom Leben vermitteln wollen. Dabei wird an eine missionarische Spiritualität appelliert, die zwar in die „unterschiedlichen Räume [...] des Lebens“⁶⁵³ gelangen soll, aber auf eine undialogische und ekklesiozentrische Art und Weise, die eine wechselseitige Begegnung mit anderen religiösen oder nicht-religiösen Positionen und damit Veränderungsprozesse aufseiten der Kirche nicht vorsieht.

In diesem Kontext einer missionarischen Verkündigung wird nun ausdrücklich die christliche Gastfreundschaft empfohlen⁶⁵⁴, indem sie als innerkirchliches Zeugnis verstanden wird, so dass die Fremden im Raum der Kirche von vornherein die Rolle von Besuchern und Gästen übernehmen⁶⁵⁵. Insofern sind Gemeinden immer die einladenden Gastgeber, die aus sich heraus ihren Glauben an andere weitergeben. Diese Rollenzuweisung wird aber weder der pastoralen Praxis noch der Theologie gerecht, weil die Kirche nicht aus sich selbst existiert, sondern erst in der Inkulturation des Evangeliums im Sinne einer reziproken Kommunikation mit anderen, d.h. von ihrem „Außen“ her Kirche wird⁶⁵⁶. So bleibt das Verständnis von christlicher Gastfreundschaft seitens der deutschen Bischöfe auf eine binnenkirchliche Perspektive begrenzt, weil Martyria hier als undialogische Verkündigung den Anderen als Anderen wenig ernst nimmt und damit die Chancen einer Ekklesiogenese verspielt. An eine Umkehr bzw. Evangelisierung der Kirche selbst, indem sie sich in die „untergeordnete“ Rolle des Gastes begibt⁶⁵⁷ und von anderen empfängt oder lernt, ist in dem Dokument der Bischöfe nicht gedacht.

Gastfreundschaft, die hier im Kontext des Glaubenszeugnisses als „indirekte Verkündigung“⁶⁵⁸ bezeichnet wird, könnte, ohne dass der Text dem genügend vorbeugt, quasi zur „pastoralen Strategie“ degenerieren. Die bisherigen biblischen und systematischen Überlegungen haben aber gezeigt, dass aus der Rolle des Gastgebers allein noch keine Gastfreundschaft entsteht, weil ohne die Erfahrung des eigenen Fremd- und Gastseins die Kompetenz fehlt, andere aufzunehmen. Ohne den Rollentausch von Gastgeber und Gast, das Annehmen der Gastrolle und der Gratuität der Gastfreundschaft muss diese als oberflächliche und leicht durchschaubare „Methode“ erscheinen, die weder an den Fremden um ihretwillen interessiert ist noch in ihnen Gott selbst erahnt.

⁶⁵² Vgl. Die deutschen Bischöfe: „Zeit zur Aussaat“ (2002), 7f.

⁶⁵³ Ebd., 13.

⁶⁵⁴ Vgl. ebd., 17.

⁶⁵⁵ Vgl. ebd.

⁶⁵⁶ Vgl. 111f.

⁶⁵⁷ Theologisch klingt damit die Kenosis (Phil 2,7f) an, die in der Nachfolge Christi Paradigma kirchlicher Praxis geworden ist.

⁶⁵⁸ Die deutschen Bischöfe: „Zeit zur Aussaat“, 17. Vgl. auch die Ausführungen Klaucks in 75f, Anm. 339.

Insgesamt hat das missionarische Pastoralkonzept der deutschen Bischöfe „Zeit zur Aussaat“ die Bedeutung der Martyria sowie der Mission für heutige Gemeindepraxis herausgestellt. So wichtig die Wiedergewinnung dieses Aspekts für die deutsche Pastoral sein mag, so wenig wird er ihr allein Orientierung bieten, weil hier die gesamte kirchliche Praxis wie Sakramente, Diakonie, kulturelles und politisches Engagement, Bildung u.v.m. in der Gefahr steht, für die Verkündigung funktionalisiert zu werden. Christliche Gastfreundschaft dagegen bleibt wie auch die Liturgie Selbstzweck, der sich kirchlicher Verplanung und Verzweckung widersetzt – um des Menschen und Gottes willen. In der absichtslosen Hospitalität einer Gemeinde mag man auf ihren Glauben stoßen, Gastlichkeit aber zur Verkündigung dieses Glaubens auszunutzen, wird die Gäste eher irritieren und abstoßen.

b) Lebensraumorientierte Pastoral

Eine missionarische Ausrichtung hat auch die lebensraumorientierte Pastoral, die Menschen dort erreichen will, wo sie leben, d.h. nicht mehr ausschließlich im sozialen Nah- und Wohnraum, zu dem die herkömmliche Kirchengemeinde gehört, sondern auch an Orten, wo sie arbeiten, einkaufen, ihre Freizeit verbringen usw., die heute jeweils individuell zu lebensweltlichen Beziehungsräumen verknüpft werden⁶⁵⁹. Diese Pastoral basiert auf einem dialogischen Missionsverständnis, das das Fremde nicht nur annimmt, sondern im Anschluss an Jer 29,7⁶⁶⁰ „um des eigenen Heiles willen“⁶⁶¹ sogar mitgestaltet. Dabei wird die Bedeutung der Pastoral als lernende Begegnung mit dem anderen durch eine Bitte, die Klaus Hemmerle einmal geäußert hat, sehr anschaulich:

„Lass mich dich lernen, dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft neu lernen kann, die ich dir zu überliefern habe.“⁶⁶²

Demnach geht es nicht darum, feststehende gleiche Wahrheiten zu vermitteln, sondern diese immer an den Adressaten auszurichten, nach Fuchs ein pastorales Prinzip:

„Die Adressatenorientierung ist also die Bedingung der Botschaftsorientierung. Letztere kann ohne Erstere gar nicht existieren, weil die Situation der Adressaten und Adressatinnen ein integraler Bestandteil der Botschaft selbst ist, insofern die

⁶⁵⁹ Vgl. Nikolay, J./Kohl, J. (Hg.): *los. Lebensraumorientierte Seelsorge: Standards und Instrumente*. Mainz 2009, 10.

⁶⁶⁰ Dort heißt es: „Bemüht euch um das Wohl der Stadt [Babel], in die ich euch weggeführt habe, und betet für sie zum Herrn; denn in ihrem Wohl liegt euer Wohl.“

⁶⁶¹ Ullrich, P.-O.: *Lernwege – Entdeckungen – Wahlverwandtschaften*. Eine Einführung in diese Publikation. In: Ebertz, M. N./Fuchs, O./Sattler, D. (Hg.): *Lernen, wo die Menschen sind. Wege lebensraumorientierter Seelsorge*. Mainz 2005, 14.

⁶⁶² Hemmerle, K.: *Was fängt die Jugend mit der Kirche an? Was fängt die Kirche mit der Jugend an?* In: *Ders.: Spielräume Gottes und der Menschen. Beiträge zu Ansatz und Feldern kirchlichen Handelns*. Freiburg 1996, 329.

Situation es ist, die ganz bestimmte Anteile der Botschaft in besonderer Weise aufruft.“⁶⁶³

Lebensraumorientierte Pastoral, die über den sozialen Nahraum von Menschen und den Organisationsraum einer Pfarrei hinausreicht und deshalb die subjektiv verschieden gestalteten lebensrelevanten Räume aufsucht, wird vor allem durch ihre Prinzipien der Ressourcen- und Adressatenorientierung, der Milieudifferenzierung und Vernetzung sowie der Ziel- und Botschaftsorientierung⁶⁶⁴ geleitet. Damit werden soziologische Kategorien benutzt, die der Entwicklung und den Lernprozessen von Organisationen dienen, und auf die Planung von Pastoral angewandt. Dieses Verfahren bietet Zielformulierungen und somit Kriterien an, anhand derer „Lernerfolge“ präzise festzustellen sind. Dass in diesem pastoralen Denkschema, dessen theologische Legitimität Fuchs nachweist⁶⁶⁵, der Begriff „Gastfreundschaft“ explizit keine Rolle spielt, wird nicht verwundern. Dennoch gibt es dafür Anknüpfungspunkte.

So hält Fuchs den Umgang Jesu mit Gästen und Gastgebern für das Paradigma von Adressatenorientierung schlechthin. Er lässt sich von Außenseitern der Gesellschaft wie von religiösen Machthabern und Reichen zu Gastmählern einladen und vermittelt entsprechend den einen seine befreiende, den anderen seine kritische Botschaft, weil „er adressatenbezogen wahrnehmen und reagieren kann“⁶⁶⁶. Weitere Anschlussfähigkeiten lebensraumorientierter Pastoral zum Leitbild der Gastfreundschaft bestehen in der Wahrnehmungskompetenz, Ressourcenorientierung und in der Haltung der Gratuität,

„der Freiheit auch von wohlmeinenden Neben-, erst recht von mehr oder minder offenen Rekrutierungsabsichten, machen sie doch den Adressaten zum Mittel ekklesialer Zwecke“⁶⁶⁷.

Insofern gewinnt diese Pastoral durch „Schenken“, indem sie zu den Menschen und ihren Lebensorten geht und Kontakte ermöglicht, ohne davon etwas zurückzuerwarten. Dadurch kann, so Ebertz und Ullrich, eine „Begegnung des Empfangens und Gebens, aber auch der Reinigung und des Wandels“⁶⁶⁸ gelingen, eine Koordinate, die sich pastoraler Planung und Verzweckung, wie die bisherigen Überlegungen zur Gastfreundschaft gezeigt haben, entzieht.

⁶⁶³ Fuchs, O.: Theologisches Profil des LOS-Projektes in sich selbst und im Kontext der Gesamtpastoral. In: Ebertz, M. N./Ders./Sattler, D. (Hg.): Lernen, wo die Menschen sind (2005), 92.

⁶⁶⁴ Vgl. Ebertz, M. N./Ullrich, P.-O.: „Lebensraumorientierte Seelsorge“ – Prinzipien eines missionarischen Projekts. In: Ebertz, M.N./Fuchs, O./Sattler, D. (Hg.): Lernen, wo die Menschen sind (2005), 43-60.

⁶⁶⁵ Vgl. Fuchs, O.: Theologisches Profil des LOS-Projektes (2005), 70-80.

⁶⁶⁶ Ebd., 92.

⁶⁶⁷ Ebertz, M. N./Ullrich, P.-O.: „Lebensraumorientierte Seelsorge“ (2005), 50.

⁶⁶⁸ Vgl. ebd., 60. Zitat aus: Die deutschen Bischöfe: Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Weltkirche. Bonn 2004, 42.

Eine Pastoral der Gastlichkeit wird auch von dem Prinzip der Wahrnehmung dafür, wo Menschen heute in Gemeinden und darüber hinaus in ihren Lebensräumen erreichbar sind, lernen können, d.h. erst auf dem Weg selbst lernen, was zu tun ist. Dabei wird eine Ressourcenorientierung weiterhelfen, weil sie auf die pastoralen und vor allem personalen Stärken baut und nicht allein auf die Analyse der Defizite, ohne diese auszublenden. Allerdings stellen sich auch kritische Fragen an die lebensraumorientierte Pastoral, etwa inwieweit ihre Differenzierung in soziale Milieus den Auftrag christlicher Gemeinde konterkariert, Fremdheit zwischen verschiedenen Menschen aufzuheben⁶⁶⁹. Ebenso wird ein Entwurf christlicher Gastfreundschaft daran zweifeln, dass eine Qualitätskontrolle bzw. -sicherung⁶⁷⁰ das angemessene Instrumentarium dafür darstellt, die pastorale Praxis zu evaluieren – aus Respekt vor der Nichtfunktionalisierbarkeit menschlicher wie göttlicher Gastfreundschaft.

Insgesamt lässt sich feststellen, dass die lange Zeit diskutierte Alternative zwischen territorialer Ortsgemeinde und einer ortsübergreifenden pastoralen Angebotsstruktur⁶⁷¹ durch das lebensraumorientierte Konzept kaum noch aufrechtzuerhalten ist, weil man erkannt hat, dass beide Räume sich in ihrer pastoralen Bedeutung nicht ausschließen, sondern gegenseitig ergänzen.

c) Das Konzept der ansprechbaren Präsenz

In Ergänzung zur adressaten- und angebotsdifferenzierten lebensraumorientierten Pastoral legt der niederländische Praktische Theologe Andries Baart einen Entwurf der „präsentischen Herangehensweise“⁶⁷² vor, der für eine unspezialisierte Ansprechbarkeit des „Präsenz-Tätigen“ plädiert, weil auf andere Weise ein „Kontakt zu Menschen am Rande unserer Gesellschaft, zu schwer zugänglichen, chaotischen und zurückgezogenen Menschen mit haufenweise Problemen“⁶⁷³ kaum gelingen dürfte. Wo die gängige Pastoral sich nicht zuständig sieht und längst abwesend ist, teilt der Präsenz-Tätige das Leben der Betroffenen, indem er auf die Diagnose und Therapie ihrer Defizite verzichtet, sondern ihnen hilft, ihr Leben auf befriedigendere Weise zu führen⁶⁷⁴. Ähnlich wie ein

⁶⁶⁹ Vgl. Gal 3,28.

⁶⁷⁰ Vgl. Ebertz, M. N./Ullrich, P.-O.: „Lebensraumorientierte Seelsorge“ (2005), 55.

⁶⁷¹ Vgl. Haslinger, H.: Lebensort für alle (2005), 101-109.

⁶⁷² Baart, A.: Über die präsentische Herangehensweise. Vortrag am 29. September 2003 in Mainz. Als deutsche Übersetzung in: www.presentie.nl/site unter dem Button „Zoeken“: „Zoekwoord“: angela berlis, Abruf vom 14.5.2010.

⁶⁷³ Ebd., 5.

⁶⁷⁴ Vgl. ebd., 4.

Streetworker geht er zu den Menschen, sucht ihren Lebensraum auf, ist dort verfügbar, ohne dass sie bestimmte Bedingungen erfüllen müssten, und zeigt sich für alles zuständig, was sie an ihn herantragen. Dieses in der Sozialarbeit bewährte Konzept richtet sich vor allem an die Zielgruppe der „gesellschaftlich Überflüssigen“ in Obdachlosen-, Drogen- und ähnlichen Milieus.

Der Begriff „ansprechbare Präsenz“ hat nun noch eine weitere, ältere Wurzel in dem, was die französische Kirche seit den 1970er Jahren als „accueil“ bezeichnet. Hadwig Müller weist darauf hin, dass das Wort „accueil“ nicht nur mit „Empfang“ zu übersetzen ist, sondern „eine Haltung der Empfänglichkeit und Ansprechbarkeit“⁶⁷⁵ meint und innerhalb wie außerhalb von Kirchenräumen auffindbare, gesprächsoffene Christen erfordert, die ihre dortige Präsenz als Zeichen der heilenden Gegenwart Gottes in der Welt verstehen⁶⁷⁶. Das setzt voraus, dass die in dieser Pastoral Tätigen gastfreundlich sind, weil sie dies selbst erfahren haben:

„Um empfänglich und ansprechbar zu sein, müssen wir uns zuerst in die Position versetzen, selber Gastfreundschaft zu suchen und ‚aus uns herauszugehen‘.“⁶⁷⁷

Die Tugend des „accueil“ als Gastfreundschaft gehört zur Spiritualität der basiskirchlichen Lebensgemeinschaften in Frankreich, die jeweils den Rückhalt für die Konfrontation mit fremder Not geben⁶⁷⁸. Nach Michael Gmelch geht der Weg kirchlicher Pastoral aus den eigenen vier Wänden in die Fremde, ein schmerzhafter Lernprozess, der die Freiheit gewährt, Fremden und in ihnen Gott selbst zu begegnen⁶⁷⁹. Somit ist derjenige, der Gastfreundschaft schenkt, auch immer der Beschenkte, weshalb „accueil“ nur im Kontext von „partage“ und „gratuité“, im Miteinanderteilen und im Bewusstsein, Leben als Geschenk zu haben, verständlich wird. Auf diese Weise bildet christliche Gastfreundschaft einen Gegenentwurf zur ökonomischen Rationalität heutiger westlich geprägter Gesellschaften, indem sie in der Zweckfreiheit des Festes kulminiert, das das Jetzt bejaht und gleichzeitig transzendiert⁶⁸⁰. Darin liegt, so Gmelch, das kritische und befreiende Potential der gastfreundlichen Praxis christlicher Gemeinschaften, die zu einer

⁶⁷⁵ Müller, H.: Christliche Präsenz in der Großstadt. Beispiele aus Frankreich. In: Lübbering, B. (Hg.): „Nehmt Neuland unter den Pflug“ (Hos 10,12). Seelsorglicher Aufbruch in der Stadt. Ein Lesebuch nicht nur für City-Kirchenarbeit. Münster 2009, 157. Sie übersetzt „accueil“ mit „ansprechbarer Präsenz“. Vgl. ebd., 156.

⁶⁷⁶ Vgl. ebd., 157.

⁶⁷⁷ Aus dem Dossier der zweiten Synode des Bistums Evry (am südlichen Stadtrand von Paris) von 1997, zitiert ebd., 158.

⁶⁷⁸ Vgl. Gmelch, M.: Gott in Frankreich. Zur Glaubenspraxis basiskirchlicher Lebensgemeinschaften. Würzburg 1988, 153f.

⁶⁷⁹ Vgl. ebd., 148-155.

⁶⁸⁰ Vgl. ebd., 162-168.

entschieden armen Kirche gehören, deren Handeln er in erster Linie mystisch-politisch motiviert sieht.

Mit diesem dritten pastoralen Entwurf sind aus den Niederlanden und Frankreich stammende unterschiedliche Ansätze von Sozialarbeit und baikirchlicher Lebensgemeinschaften unter dem Aspekt der ansprechbaren Präsenz zusammengefasst worden, weil hier Gastfreundschaft explizit in Form einer Geh-hin-Pastoral vorgestellt wird, die der herkömmlichen deutschen Gemeindepraxis eher fremd sein dürfte. Dennoch oder deswegen kann dieses Konzept komplementär ein Korrektiv hiesiger Pastoral sein, das ihrer Neuorientierung dient. Dabei könnten das bewusste Herausgehen aus den eigenen Kirchenräumen, unaufwändige Begegnungen in aller Einfachheit, Antreffbarkeit⁶⁸¹ und Gesprächsbereitschaft Fremden gegenüber sowie eine situative, nichtplanbare Achtsamkeit von Pastoral innovative Impulse geben.

d) Pastoral der Kleinen Christlichen Gemeinschaften

Die Erwähnung der kirchlichen Lebensgemeinschaften in Frankreich wie auch das Plädoyer der deutschen Bischöfe für „Biotope des Glaubens“⁶⁸² weisen bereits hin auf die Pastoral der Kleinen Christlichen Gemeinschaften, die ursprünglich aus Südafrika stammen, später aber auch in Asien eingeführt wurden. Dabei geht es um

„lebensraumorientierte und beziehungsorientierte ‚Nachbarschaften‘, die aus dem Wort Gottes heraus ihre Sendung in eben diesem Lebensraum entdecken“⁶⁸³.

Im Unterschied zu den geistlichen Gemeinschaften und Gruppen, so Christian Hennecke, wird hier das Moment der Sendung und des diakonischen Engagements ausdrücklich bejaht und auf einen konkreten Ort von Kirche bezogen, wo die beteiligten Menschen wohnen und leben. Das veranlasst Hennecke, in den Kleinen Christlichen Gemeinschaften keine Weiterführung herkömmlicher Gemeindepastoral, sondern einen Paradigmenwechsel zu sehen, der

„gewachsene Gemeindestrukturen im Blick auf Subsidiarität, Rolle des Priesters und des Gottesvolkes wie der diakonischen Verantwortung radikal in Frage [stellt]“⁶⁸⁴.

⁶⁸¹ Der deutschen Gemeindepastoral wird nicht zu Unrecht vorgeworfen, dass in der Alltagspraxis vieler Pfarrgemeinden oft niemand anzutreffen ist, sondern allenfalls ein Anrufbeantworter läuft.

⁶⁸² Die deutschen Bischöfe: Zeit zur Aussaat (2000), 25.

⁶⁸³ Hennecke, C.: Einleitung: Mehr und anders als man denkt: Kleine Christliche Gemeinschaften. In: Ders. (Hg.): Kleine Christliche Gemeinschaften verstehen. Ein Weg, Kirche mit den Menschen zu sein. Würzburg ²2009, 23.

⁶⁸⁴ Ebd., 16.

Die Kleinen Christlichen Gemeinschaften existieren in einer Fülle unterschiedlicher Varianten, die darin übereinkommen, dass man sich regelmäßig (mindestens monatlich) trifft, im Bibel- und/oder Glaubenteilen auf Gottes Wort und aufeinander hört, ohne eine besondere, etwa kirchenamtliche Führung auskommt und sich im Lebensumfeld der Nachbarschaft sozial engagiert. Viele dieser Gruppen, zu denen auch Basisgemeinden in Lateinamerika gehören, realisieren Kirche vor Ort, weil sie deren Grundfunktionen übernehmen und leben⁶⁸⁵.

Darin sieht auch Medard Kehl eine Anfrage an die deutsche Gemeindepastoral, inwieweit sie etwa ihre traditionelle Fixierung auf den Priester lösen und selbst Handlungsinitiative sowie eigene Kompetenzen und Verantwortung entwickeln kann⁶⁸⁶, wenn angesichts immer größer und unübersichtlicher werdender kirchlicher Strukturen kleinere Sozialformen für den Nahbereich vor Ort, so Kehl, vonnöten sind⁶⁸⁷, wie sie etwa in den Kleinen Christlichen Gemeinschaften innerhalb der Kirchen der südlichen Hemisphäre verwirklicht werden. Damit stellt sich auch die Frage, welche Bedeutung christliche Gastfreundschaft in solchen Gemeindeformen erlangt.

Explizit erscheint die Hospitalität allenfalls am Rand der Pastorkonzepte Kleiner Christlicher Gemeinschaften⁶⁸⁸, vielleicht deswegen, weil sie kontext- und kulturbezogen selbstverständlich dazu gehört. Denn eine derartige beziehungs- und nachbarschaftsorientierte Pastoral in diakonischer und missionarischer Verantwortung ist kaum ohne Gastfreundschaft vorstellbar, die die *Communio* dieser Gemeinden glaubwürdig über sie selbst hinaus in ihre Sendung führt.

Die entscheidende Frage lautet aber: Bieten die Kleinen Christlichen Gemeinschaften der deutschen Gemeindepastoral eine Zukunftsperspektive? Lassen jene sich, wenn auch in abgewandelter Form, in eine westliche Gesellschaft und Kultur „implantieren“? Bernd Lutz, der das gemeinschaftsbildende Potenzial der Kleinen Christlichen Gemeinschaften in den USA schätzen gelernt hat, ist sich sehr sicher, dass jene „nicht als verordnetes

⁶⁸⁵ Vgl. www.missio-aachen.de/angebote-medien/bildungsangebote/asipa/Nachbarschaft_in_Deutschland.asp (sic!), Abruf vom 10.11.2010.

⁶⁸⁶ Kehl, M.: Sind die Kleinen Christlichen Gemeinschaften eine Zukunftsperspektive für die Kirche in Deutschland? In: Hennecke, C. (Hg.): *Kleine christliche Gemeinschaften verstehen* (2009), 271f. Kehl berichtet hier auch von Erfahrungen in der französischen Diözese Poitiers, wo Laien zeitlich begrenzt die Verantwortung für eine örtliche Gemeinde übernehmen. Vgl. auch Feiter, R./Müller, H. (Hg.): *Was wird jetzt aus uns, Herr Bischof? Ermutigende Erfahrungen der Gemeindebildung in Poitiers*. Ostfildern ²2010.

⁶⁸⁷ Vgl. ebd., 268-273.

⁶⁸⁸ Eher wird auf die Gastfreundschaft in der Pastoral der geistlichen Gemeinschaften hingewiesen. Vgl. Hennecke, C.: *Kirche, die über den Jordan geht. Expeditionen ins Land der Verheißung*. Münster ³2008, 190; 200f.

Gemeinschaftsmodell zur Kompensation der wachsenden pfarrlichen Großstrukturen⁶⁸⁹ taugen. Denn im Unterschied zu anderen Ethnien in den USA lassen sich die Angloamerikaner, die in ihrem hohen Individualisierungs- und Mobilitätsgrad West- und Mitteleuropäern vergleichbar sind, für Kleine Christliche Gemeinschaften nur wenig ansprechen. Die Bedeutung von Wohnort und Nachbarschaft nimmt rapide ab wie auch die Bereitschaft, sich längerfristig in Gruppen zu binden und zu engagieren. Deshalb ist sehr daran zu zweifeln, dass die Praxis Kleiner Christlicher Gemeinschaften für die Kirche in Deutschland anschluss- und zukunftsfähig werden könnte.

Deutlich offener als dieser Entwurf kann eine Pastoral der Gastfreundschaft in westlichen Industriegesellschaften auf mehr Akzeptanz stoßen, weil sie darin kulturell wie auch theologisch und spirituell verwurzelt ist und eine größere Vielfalt von Realisierungsmöglichkeiten im Verhältnis von Nähe und Distanz bietet. Von niedrigschwelligen, zeitlich begrenzten Projekten bis hin zu Formen intensiver Lebensgemeinschaft mit fremden Gästen ist hier vieles möglich. Insofern erreicht die Praxis christlicher Gastfreundschaft auch das breite Spektrum, das Lutz für die Kleinen Christlichen Gemeinschaften reklamiert, nämlich „an Beheimatungsmöglichkeiten für diejenigen, die [...] Nähe und Verbindlichkeit/Verlässlichkeit auch unter modernen Bedingungen suchen“⁶⁹⁰. Das dürften nicht zuletzt die an den gesellschaftlichen Rand gedrängten „Modernitätsverlierer“ sein.

Der kurze Querschnitt durch die hierzulande diskutierten Konzepte der Gemeindepastoral hat gezeigt, dass christliche Gastfreundschaft in ihnen unterschiedlich akzentuiert und realisiert wird. Wenn von ihnen als orientierende Koordinaten der missionarische Auftrag der Kirche, der Bezug zum Lebensraum der Adressaten, die Erreichbarkeit von ansprechbaren Christen und die Beheimatung von Menschen, die danach suchen, herausgestellt wurden, dann sind damit keine Zwecke gemeint, die man mittels Gastfreundschaft erreichen könnte, sondern immer nur mögliche Konsequenzen, die sich aus ihr ergeben. Das Anliegen dieser Untersuchung ist es zu zeigen, dass sich die Gastfreundschaft selbst als Leitbild und Paradigma der Gemeindepastoral in Deutschland eignet und damit der hiesigen Kirche eine Zukunftsperspektive bietet. Das bedeutet, dass die Gemeindepastoral in ihrer Theorie und Praxis von dem Prinzip „Gastfreundschaft“ aus entworfen wird, weil darin, wie die biblischen und systematischen Überlegungen gezeigt haben, das

⁶⁸⁹ Lutz, B.: Small Christian Communities aus US-amerikanischer Perspektive. Ein Beispiel vergleichender Pastoraltheologie. In: Hennecke, C. (Hg.): Kleine Christliche Gemeinschaften verstehen (2009), 249.

⁶⁹⁰ Ebd., 255.

Wesen von Kirche und Gemeinde zum Ausdruck kommt, und weil jene, was sich noch erweisen muss, ausgesprochen „praxistauglich“ ist. In einem Fazit dieses Kapitels ist nun zusammenfassend darzulegen, wie Gastfreundschaft pastoraltheologisch angedacht sein muss, damit sie eine entsprechende Praxis verantwortlich begründen kann.

6. FAZIT: GASTFREUNDSCHAFT ALS LEITBILD EINER ZUKUNFTSFÄHIGEN GEMEINDEPASTORAL

Angesichts der Gemeindekrisen in Deutschland und ihrer Ursachenanalyse ist deutlich geworden, dass heutige Gemeindepastoral auf die gesellschaftlichen Veränderungsprozesse der letzten Jahrzehnte reagieren muss, wenn sie das Evangelium ernst nehmen und seine Inkulturation in unsere westliche Zivilisation unterstützen will. Dann ist es ihre Aufgabe, Konzepte zu entwickeln, die die konstatierte gesellschaftliche Individualisierung, Pluralisierung und Mobilität als positive Impulse aufnehmen, anstatt diese zu beklagen und sich auf sich selbst zurückzuziehen.

Dass hier keine simple Anpassung an heutige soziale Lebensformen zu befürchten ist, dafür sorgt die theologische Voraussetzung, die Ottmar Fuchs für jedes pastorale Handeln in der Entgrenzung zum Fremden⁶⁹¹ sieht. Damit zeigt er das Spannungsfeld zwischen der gesellschaftlichen Anschlussfähigkeit von Pastoral und der inkongruenten Radikalität der Botschaft auf, die vermittelt werden soll. In der Entgrenzung zum Fremden besteht nach Fuchs der theologische Anspruch gemeindlicher Praxis, weil dieser ihrem Wesen und ihrem Auftrag entspricht. Allerdings wird die Entgrenzung relativiert durch die Abgrenzung zum Fremden, auf die jede Identität⁶⁹² angewiesen ist, will sie ihr Proprium nicht aufgeben.

Eine Pastoral der Gastfreundschaft, so die These, kann die Spannung zwischen beiden Polen, der Anknüpfung an die gesellschaftlichen Bedingungen und der theologischen Vorgabe, durchaus als Energiequelle für die Gestaltung von Gemeinde fruchtbar machen. Auf dem Hintergrund einer Spiritualität der Gastfreundschaft, die die Erfahrung des eigenen Fremdseins und der Gratuität, den Rollentausch von Gastgeber und Gast sowie die mögliche Offenbarung Gottes im Fremden beinhaltet, skizziert Hendriks die christliche Gemeinde als Herberge, die sich Fremden, wenn auch zeitlich und räumlich begrenzt, absichtslos öffnet, ohne dass damit deren Missionierung oder Festlegung auf

⁶⁹¹ Dass damit keine bloße Idealisierung des Christlichen gemeint ist, hat der Kontext der Überlegungen (123-126) gezeigt.

⁶⁹² Im Sinne von individueller *und* sozialer Identität.

die Gastrolle intendiert wird. Weil die Gemeinde nach dem Paradigma der Emmausgeschichte eine Weg- bzw. Lerngemeinschaft darstellt, ermöglicht sie eine volle Partizipation aller Beteiligten, indem die Rollen von Gast und Gastgeber wechseln, denn der eigentlich Einladende der Gemeinde bleibt Jesus Christus selbst.

Wenn christliche Gastfreundschaft nach Hendriks Selbstzweck ist, besteht sie in einer Gastfreiheit, die durch ein deutliches Profil der Gemeinde und durch die Entschiedenheit ihrer Mitarbeiter ergänzt wird. Die gastliche Gemeinde ist sich selbst nie genug, sie öffnet sich Fremden und geht aus ihren Räumen heraus auf jene zu. Sie widersteht der Gefahr der Abschottung, indem sie Berührungängste überwindet und mit denen teilt, die an den gesellschaftlichen Rand gedrängt werden. Damit riskiert sie, sich selbst als fremd und in der untergeordneten Rolle des Gastes, aber auch als die eigentlich Beschenkte zu erfahren. Dazu gehört ein Klima gegenseitigen Respekts und eine Wertschätzung, die andere wahr- und ernst nimmt, sowie eine Verständigung über das eigene spirituelle Profil der Gemeinde. Kurz: Gastfreundschaft will als Lebensstil einer Gemeinde bejaht werden, ansonsten dürfte sie kaum gelingen.

In der Praxis erweist sich die Pastoral der Gastfreundschaft als ein Leitbild für Gemeinden, das sich flexibel an Lebensräumen und Adressaten orientiert, weil es eine Bandbreite von Sozialformen mit unterschiedlicher Nähe und Distanz ermöglicht. Dabei können sowohl Orte des sozialen Nahraums, z.B. Gemeinderäume, wie auch andere Orte, wo Menschen leben, sei es „auf der Straße“ oder in einem Einkaufszentrum, gastlich werden, solange man sie nicht für bestimmte, etwa kirchliche Zwecke funktionalisiert. Gastfreundschaft bedeutet vielmehr, antreffbar, ansprechbar und für Menschen zuständig zu sein, ohne sie gleich an Fachleute weiterzuvermitteln und ohne sie zu bekehren oder zu therapieren. Gegen die gängige gesellschaftliche Rationalität auf humane Weise präsent zu sein, darin besteht christliche Gastfreundschaft, die aufwändig gestaltete Räume wie anspruchsvolle Pastoralpläne eher als hinderlich erlebt, weil sie auf Einfachheit und unkomplizierte Begegnungen angewiesen ist.

Wenn Gott sich auf diese Weise in den Fremden offenbart und die Beziehung zwischen ihm und der Welt sich als eine gastfreundliche darstellt, die seitens der Welt nicht erwidert werden muss, dann ist auch die Kirche in ihrem Wesen gastfreundlich. Darin findet sie ihr ekklesiales Leitbild, das ihr Handeln und ihre Vollzüge orientiert. Entweder dient sie der Begegnung von Mensch und Gott, die gerade im Kontakt mit Fremden gelingen kann, oder sie macht sich überflüssig. Das gilt auch für jede Gemeinde: Ihr

Wesen und Auftrag erschließen sich von der Gastfreundschaft her: Menschen aufzunehmen und erfahren zu lassen, dass sie untereinander und bei Gott Gäste sind.

Dieses kurze Fazit der Praktischen Theologie soll im Folgenden einfließen in eine theologische Skizze der Gastfreundschaft, zu der es mit den Ergebnissen der philosophischen, biblischen, kirchengeschichtlichen und systematischen Überlegungen gebündelt wird. Auf diese Weise entstehen Leitlinien einer theologischen Theorie der Gastfreundschaft, die einerseits der Praxis zur Reflexion und Weiterentwicklung dienen, andererseits selbst von der Praxis in Frage gestellt und modifiziert werden. Wenn beide, Theorie und Praxis, sich in einer bipolaren Spannung⁶⁹³ bzw. dialektisch⁶⁹⁴ zueinander verhalten, dann sind theologische Erkenntnisse über die Gastfreundschaft auch nur in einem dialektischen, nicht abzuschließenden Prozess zu gewinnen, in dem beide sich gegenseitig korrigieren und zu ihrer eigenen Entwicklung verhelfen⁶⁹⁵. Dieses Verfahren wird im Folgenden insofern vorbereitet, als bisher schon deutlich gewordene Fragen, Divergenzen und Herausforderungen benannt werden.

⁶⁹³ Vgl. Greinacher, N.: Das Theorie-Praxis-Problem in der Praktischen Theologie. In: Klostermann, F./ Zerfuß, R. (Hg.): Praktische Theologie heute. München – Mainz 1974, 110.

⁶⁹⁴ Vgl. Boff, C.: Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung. München – Mainz 1983, 330-335.

⁶⁹⁵ Vgl. Greinacher, N.: Das Theorie-Praxis-Problem (1974), 117: Demnach hat die Praktische Theologie „unter Transzendierung des Status quo von Theorie und Praxis des kirchlichen Lebens die Zukunft der Kirche antizipierend zu bedenken und zu gestalten“.

VII. Zwischenbilanz: Fazit der Theorie christlicher Gastfreundschaft und Ausblick auf die Praxis

1. THEOLOGISCHE SKIZZE DER GASTFREUNDSCHAFT

Wenn nun die bisherigen Überlegungen zu einer theologischen Skizze der Gastfreundschaft verknüpft werden, begründet diese insofern die pastorale Praxis, als sie Leitprinzipien für deren Gestaltung und Reflexion aufstellt. Umgekehrt wird die Praxis aber auch Anfragen an eine pastorale Theorie stellen, um sie immer wieder zu modifizieren und fortzuschreiben. Damit kommt ein wechselseitiger Prozess Praktischer Theologie zustande, der nicht nur aus der Theorie eine entsprechende Praxis, sondern auch aus der Praxis eine angemessene Theorie generiert⁶⁹⁶. Zunächst aber ist ein Gesamtfazit aus dem bisherigen Diskurs zu ziehen:

a) Als durchgängiges Grundmotiv christlicher Gastfreundschaft versteht die Bibel die Erfahrung Israels, selbst fremd in Ägypten gewesen (Lev 19,34) und von Jahwe gastlich aufgenommen worden zu sein. Dass Israel wesentlich, existenziell fremd und Gast Gottes in der Welt bleibt, führt Jesus im Neuen Testament weiter, indem er sich im Kontext der Armen und Ausgestoßenen mit den Fremden identifiziert (Mt 25,35). Der Gottessohn selbst ist fremd und von den Seinen nicht aufgenommen worden (Joh 1,11), nicht anders als Jahwe seinem Volk auch als Gastgeber fremd bleibt. Fremd in der Welt erfahren sich auch die frühen christlichen Gemeinden, die sich später *paroikíai*, Aufenthalte von bzw. für Fremde, nennen. So bildet sich mit der Kategorie der Fremdheit eine unaufhebbare Spannung einerseits zwischen Kirche und Welt, andererseits zwischen Glaubenden und Gott selbst ab, so dass dieser auch für die Kirche der Fremde bleibt.

b) Aus dieser Grunderfahrung der Bibel ergibt sich die Aufnahme von Fremden, ohne sie an bestimmte Bedingungen zu knüpfen. Denn das ist die Einsicht Israels, von Jahwe unbedingt angenommen zu sein, die dem Postulat der französischen Philosophen Lévinas, Derrida und Ricoeur entspricht, dass die Gastfreundschaft den anderen nur um seinetwillen aufnimmt. Andernfalls würde sie ihn zum Objekt eigener Interessen degradieren, z.B. für kirchliche Zwecke funktionalisieren. Unbedingte Aufnahme des Fremden als Gast bedeutet somit, über die alltägliche und ökonomische Logik hinaus ihm zu geben, ohne dafür eine Gegenleistung zu erwarten. Auch wenn dieser Geschenkcharakter der

⁶⁹⁶ Greinacher billigt der kirchlichen Praxis „die Qualität eines ‚locus theologicus‘“ (Greinacher, N.: Das Theorie-Praxis-Problem [1974], 109) zu. Er führt im Weiteren aus: „Insofern kommt der kirchlichen Praxis eine theologische Relevanz zu und kann sie durchaus für die Ausgestaltung einer theologischen Theorie maßgebend sein“ (Ebd.).

Gastfreundschaft, den Derrida „Gnade“⁶⁹⁷ nennt, sich vor allem in der Frühzeit des Christentums in erster Linie den eigenen Gemeindegliedern gegenüber zeigte, belegt die Geschichte der Kirche, dass diese immer wieder Fremde, nicht nur Pilger, sondern auch Arme, Kranke und Flüchtlinge aufnahm bzw. zu denen ging, die nicht mehr kommen konnten. Dabei ist nicht zu übersehen, dass sich die Kirche gegenüber Fremden keineswegs immer einladend menschenfreundlich, sondern auch gnadenlos inhuman zeigte, so dass kein Anlass besteht, ihre Gastfreundschaft zu idealisieren. Nichtsdestoweniger sieht die Praktische Theologie auch heute ein *Proprium* christlicher Gemeinde darin, Fremde, die nicht dazu gehören, aufzunehmen.

c) Die Begegnung mit dem anderen, darauf insistieren Philosophie, Bibel und Praktische Theologie, gelingt, wenn alle an der Gastfreundschaft Beteiligten in paritätischer, wechselseitiger Beziehung zueinander stehen, wobei Derrida eine Priorität des Gastes annimmt, da er dem Gastgeber wie der Andere dem Ich und das Empfangen dem Geben vorausgeht. Deshalb besteht Gastfreundschaft in einem ständigen Rollentausch von Gast und Gastgeber, der auf jenen angewiesen ist, um er selbst zu sein bzw. zu werden. So begegnet Jesus vielen Menschen als Gast, um sie nicht von oben, sondern auf Augenhöhe zu erreichen und ihnen zu ermöglichen, das zu sein, was sie sind: von Gott bedingungslos Angenommene. Im Paradigma von Emmaus (Lk 24,13-35) wird der fremde Gast zum vertrauten Gastgeber, offenbart sich der auferstandene Jesus im Zeichen des gemeinsamen Mahls. Gastfreundliche Begegnung bedarf der Bereitschaft, beide Rollen zu übernehmen, auch die „untergeordnete“ des Gastes mit dem Risiko Jesu, nicht aufgenommen zu werden, und sie rechnet damit, im Fremden Gott zu erkennen. Das setzt auch heutige Pastoraltheologie für gastfreundliche Gemeinden voraus, dass sie eine volle Partizipation aller ermöglichen und die Festlegung auf die Position des Gastgebers überwinden.

d) Wenn Identität erst durch Alterität entsteht, wie die drei genannten Philosophen herausstellen, dann kann dies durch Gastfreundschaft im ethischen wie im sprachlichen Sinne vermittelt werden. In dem Maße, wie jemand dem anderen vor allem in seiner Verletzlichkeit begegnet und Verantwortung für ihn übernimmt, gelangt er nach Lévinas und Derrida zu sich selbst, wird er Subjekt. Etwas anders akzentuiert Ricoeurs Hermeneutik Gastfreundschaft als Prozess des Verstehens und der Anerkennung des Anderen, die erst Identität konstituiert. Daran knüpft die systematische Theologie an, wenn ihre Prinzipienlehre im Anschluss an das Zweite Vatikanum andere Konfessionen und

⁶⁹⁷ Derrida, J.: Von der Gastfreundschaft (2001), 91.

Religionen als Orte theologischer Erkenntnisse ansieht. Insofern ist der Glaube darauf angewiesen, sich zu inkulturieren, weil er in der Begegnung mit anderen Kulturen seine Identität entdeckt, zu der auch seine verkümmerten Seiten wie seine schuldhaften geschichtlichen Verstrickungen gehören. Wenn Gastfreundschaft als Paradigma der Begegnung von Glaube und Welt verstanden wird, geht es ihr nicht um simple Anpassung, sondern um die nicht abgeschlossene Genese von Theologie und Kirche. Insofern sind beide auf das angewiesen, was als mögliche Folge geschenkhaft aus dieser Gastfreundschaft entsteht: eine Umkehr zu dem je größeren Gott und zu einem Verständnis von Katholizität, das Verengungen und Erstarrungen aufsprengt.

e) Da es keinen Anspruch auf Gastfreundschaft gibt, auch wenn dieser bisweilen im Sinne von sozialer und politischer Gerechtigkeit gefordert wird, kann sie nur frei gewährt und angenommen, d.h. auch verweigert werden und misslingen. Damit verweist sie auf eine Gratuität, die das Wesentliche des Lebens als freies Geschenk versteht und sich jeder Verzweckung und Funktionalisierung widersetzt. Als Selbstzweck bildet Gastfreundschaft einen Gegenentwurf zur technisch-ökonomischen Logik westlich geprägter Gesellschaften, auch wenn sie in deren Kultur wurzelt. Im Kontext von *gratuité* und *partage* erweist sich Gastfreundschaft als eine Spiritualität bzw. ein Lebensstil, der in einer individualistischen Gesellschaft des Konsums Achtsamkeit für den Anderen, besonders für den, der darin nicht mithalten kann, entwickelt. Damit erschließt sie eine Dimension der Gnade und des Heils, die Jesus Menschen eröffnet hat, ohne dass sich dies geschichtlich erfüllen muss, wie das eschatologische Festmahl der Völker auf dem Zion (Jes 25,6) zeigt. Unter diesem Vorbehalt steht die universale, für prinzipiell alle Fremden offene Gastfreundschaft als Geschenk: Sie wird sich nicht im Jetzt realisieren müssen.

f) Mit der Gratuität der Gastfreundschaft hat sich bereits eine Transzendenz angedeutet, die über sich hinaus zum absolut Fremden führt und Gott als derart Fremden ernst nimmt, dass philosophisch eigentlich keine Aussagen über ihn möglich sind. Lévinas ergänzt die absolute Transzendenz Gottes durch seine immanente Offenbarung in menschlichen, sozialen Beziehungen. Dabei begegnet Gott seinem Volk auf dessen Weg als schützender und sorgender Gastgeber, in einem älteren Motiv aber auch als Fremder, der an den Menschen, die ihn gastlich aufnehmen, wie Abraham in Gen 18 sein Heil wirkt. So wird menschliche Gastfreundschaft zum Ort der Offenbarung Gottes und seines Heilshandelns wie in der Emmausgeschichte des Neuen Testaments, wo Jesus als fremder Gast den beiden Jüngern ihr Leben zu verstehen und neu zu gestalten hilft. Beim letzten Mahl vor seinem Tod schenkt er den Jüngern sich selbst und verwirklicht damit Gastfreundschaft

in soteriologisch-eschatologisch unüberbietbarer Weise. Somit stellt die Eucharistie eine Art Höhepunkt christlicher Gottesbegegnung dar, zu der die Jünger bzw. die spätere Kirche weiter einladen sollen.

g) Daraus ergibt sich, dass die Kirche von Jesus zur Gastfreundschaft beauftragt ist, dabei aber immer selbst eingeladen, d.h. auf die Rolle des Gastes verwiesen bleibt. Weil sie sich wie ihr Herr fremd in der Welt und ihr gegenüber kritisch-unangepasst zeigt, kann sie mit dieser in einen Dialog treten, der eine Inkulturation des Glaubens und Evangelisierung der jeweiligen Kultur anstrebt, d.h. eine Begegnung von Glauben und Welt in wechselseitiger gastfreundlicher Art und Weise. Dass Kirche und Theologie mit Hilfe dieses Paradigmas zu ihrer eigenen Identität gelangen, darauf weisen die dogmatischen Überlegungen Hünermanns und Eckholts⁶⁹⁸ hin. Ebenso versteht sich Gastfreundschaft als ekklesiales Prinzip im Hinblick auf kirchliches Handeln. So gelang es nämlich den frühen Gemeinden, Fremdheit zunächst untereinander zu überwinden (Gal 3,28) und schließlich ihre Diakonie auf alle Fremden hin zu entgrenzen, nach Fuchs eine Grundvoraussetzung kirchlicher Praxis⁶⁹⁹. Werden die ekklesialen Vollzüge Martyria, Leiturgia, Diakonia und Koinonia durch das Paradigma der Gastfreundschaft verbunden, ist damit ekklesiologisch die Rolle der Kirche als Gast und Gastgeberin im Hinblick auf den einladenden Gott und die eingeladenen Menschen präzisiert. Somit entwirft die Praktische Theologie auf diesem Hintergrund eine Gemeindepastoral, die christliche Gastfreundschaft zu ihrem Leitbild wählt, weil sie auf diese Weise über sich selbst hinaus in einer unaufdringlichen Präsenz für andere da ist und ansprechbar bleibt. Darin werden die Kirche wie ihre Gemeinden immer wieder neu ihre Identität und ihren Auftrag finden.

2. KONSEQUENZEN FÜR UND FRAGEN AN DIE PASTORALE PRAXIS

Aus dieser theologischen Skizze heraus stellen sich zunächst eine Reihe von Herausforderungen an eine gastfreundliche Gemeindepraxis wie auch einige offene Fragen und zu erwartende Probleme.

a) Eine Gemeindepastoral der Hospitalität wird zunächst wahrnehmen, welche Nöte, Bedürfnisse und Fragen Menschen in ihrer Umgebung umtreiben und, bevor sie diese einlädt oder aufsucht, wird sie sich über ihre eigene Identität bzw. Spiritualität der Gastfreundschaft vergewissern müssen, indem sie das Eigene und Fremde in ihrer Unterschiedlichkeit annimmt. Dabei stellt sich die Frage, wie eine gastfreundliche Gemeinde

⁶⁹⁸ Vgl. 104-107.

⁶⁹⁹ Vgl. 123-126.

mit möglichen Divergenzen und Spannungen, etwa zwischen langjährigen Mitgliedern und neuen Gästen, umgehen kann und inwiefern solche Probleme sich als Chance oder als Risiko offenbaren.

b) Wenn eine Gemeinde eine Weg- und Lerngemeinschaft ist, wird Wesentliches erst auf dem Weg geschehen. Da sie dort wie die Emmausjünger mit Fremden rechnet, denen sie begegnet, kann sie auf Jesus Christus treffen und von ihm lernen, wo ihr Weg langgeht, d.h. sie wird auch umkehren müssen. Sie lässt sich deshalb nicht idealisieren, sondern lernt - mitten in der Welt - durch Fehler und Umwege ständig dazu. Das schließt nicht aus, dass sie Zielvorstellungen hat, die bisweilen korrigiert werden müssen. Wie kann aber eine auf ihrem Weg lernende Gemeinde gelingen? Wie müsste diese miteinander kommunizieren?

c) Eine gastfreundliche Gemeinde kann sich nie mit sich selbst begnügen, sondern ist Kirche für andere und mit anderen. Indem sie ihre Berührungspunkte zu überwinden sucht, erkennt sie aber auch ihre Grenzen. Sie kann nicht alle Fremden gastlich aufnehmen, deshalb muss sie sich räumlich und zeitlich begrenzen, etwa auf ganz bestimmte Projekte. Wie lässt sich erreichen, dass kirchliche Gastfreundschaft sich nicht überfordert, aber dennoch herausgefordert sieht durch Menschen, die ihr fremd sind und aus anderen gesellschaftlichen Milieus und Kulturen stammen? Wieweit ist eine Öffnung ohne Verlust der eigenen Identität möglich und inwiefern ist auch eine Sorge um deren Entwicklung notwendig?

d) Wenn eine gastfreundliche Gemeinde im Rollenwechsel von Gastgeber und Gast paritätische Beziehungen⁷⁰⁰ mit voller Partizipation, d.h. unaufwändige und authentische Begegnungen voraussetzt, kann sie kirchliche Ämter nur als Dienstämter verstehen. Denn im Dienst an der Gastfreundschaft können sich weder Amt noch Charisma auf bestimmte Rollen wie die des Gastgebers festlegen, da dies der Gastfreundschaft widerspräche. So ist zu fragen, ob und inwieweit es der katholischen Kirche gelingt, die für sie ungewohnte untergeordnete Gastrolle einzunehmen und damit eine Reform ihrer hierarchischen Struktur in Gang zu setzen. Das impliziert, dass sie ihre geschehenen Ungastlichkeiten gegenüber Andersdenkenden außerhalb und in ihren eigenen Reihen zur Sprache bringt und dafür um Vergebung bittet.

e) Eine gastfreundliche Gemeinde wird zum einen Glaube und Welt vermitteln, zum anderen aber fremd gegenüber der Welt und quer zu ihr handeln, etwa im Hinblick auf eine humane und gerechte Gesellschaft, weil christliche Gastfreundschaft nicht im Wohl-

⁷⁰⁰ Das gilt auch im Hinblick auf die Rollen von Mann und Frau.

gefühl privater Zirkel aufgeht, sondern über sich selbst hinaus sich für eine gastliche Welt verantwortlich weiß. Wie kann eine Gemeinde diesen Spagat zwischen ihrer christologisch bestimmten Fremdheit in der Welt und der Inkulturation des Glaubens in ihre Umgebung bewältigen?

f) Wenn Gott sich im fremden Gast offenbart, dann müsste sich dies als spezifische Erfahrung einer gastfreundlichen Gemeinde zeigen, d.h. als Spiritualität der Gratuität und Solidarität herausbilden. So fragt sich, wie diese präziser beschrieben werden und inwieweit Gastfreundschaft sich als Lebensstil einer Gemeinde etablieren kann. Wie passt dies aber in den Rahmen einer pastoralen Planung, die oft auf ihre Methodik und Strategie setzt und wenig kompatibel mit der Nichtfunktionalisierbarkeit christlicher Hospitality erscheint wie auch mit der Erfahrung des eigenen Fremdseins und Beschenktwerdens durch fremde Gäste? Kurz: Überfordert die vorausgesetzte Spiritualität nicht die pastorale Praxis?

g) Ebenso ist zu überlegen, ob eine Gemeindepastoral der Gastfreundschaft die richtige Antwort auf die gesellschaftlichen Trends der Individualisierung, Pluralisierung und Mobilität darstellt, indem sie einerseits Beheimatung im sozialen Nahbereich anstrebt, andererseits aber Fremde gar nicht erreicht, weil sie sich in anderen Lebensräumen bewegen oder Erwartungen von Nähe und Begegnung eher abschrecken. Das stellt die Frage nach den richtigen Orten der Gastfreundschaft und dem jeweils passenden Maß von Nähe oder Distanz, das je nach Situation unterschiedlich zu gestalten ist.

h) Zuletzt ist im Dialog mit der konkreten Gemeindepraxis anhand ihrer Beispiele zu klären, inwiefern Gastfreundschaft Paradigma und Leitbild heutiger Pastoral sein kann, indem jene den Zielen, Inhalten und Strukturen einer Gemeinde Orientierung gibt. Inwieweit bestätigt die Praxis die These, dass christliche Gastfreundschaft das leisten kann?

Mit diesen Fragestellungen ist nun die Perspektive vorbereitet worden, unter der sieben sich in unterschiedlicher Nähe zur Kirche befindende deutsche Gemeinden vorgestellt werden, die christliche Gastfreundschaft auf ganz verschiedene Weise verwirklichen. In der Auswertung ihrer Erfahrungen sollen die jeweiligen Strukturen der Gastfreundschaft herausgearbeitet und miteinander verglichen werden, um so ein Verständnis davon zu gewinnen, das aus der Praxis abgeleitet ist. Dieses wird schließlich mit der vorgelegten Theorie der Gastfreundschaft in einen Diskurs treten, um darin durch einen gegenseitigen Lernprozess zu neuen Erkenntnissen und Schlussfolgerungen für eine Pastoral der Gastfreundschaft zu gelangen.

VIII. Heutige Praxiserfahrungen von Gastfreundschaft in verschiedenen deutschen Gemeinden

Um darzustellen, wie Gastfreundschaft heute in kirchlichen Gemeinden realisiert wird und welches Verständnis dieser Praxis zugrunde liegt, erscheint es unumgänglich, unterschiedliche Gemeindesituationen und -formen zu betrachten. Ausgehend von häufiger verbreiteten Konturen der Gastfreundschaft sollen über eher singuläre Realisierungen praxiserprobte innovative Formen vorgestellt werden, die nicht frei von subjektiven Kriterien ausgewählt sind und keineswegs die gesamte kirchliche Wirklichkeit in Deutschland abbilden können. Deswegen finden hier Projekte einer Pfarrgemeinde, aber auch solche, die über deren institutionellen Rahmen hinausgehen, sowie Kommunitätserfahrungen, die von Orden oder ordensähnlichen Gruppen stammen, Berücksichtigung. Dabei werden jeweils Entstehung, soziales Umfeld, Selbstverständnis sowie Aktivitäten und Strukturen der Gemeinden beschrieben, so dass mit der Erscheinungsvielfalt christlicher Gastfreundschaft deren Praxisgestaltungs- und Innovationsfähigkeit am ehesten erfasst und schließlich bewertet werden können.

1. EINE STADTTEILGEMEINDE – LEBEN UND TEILEN MIT DEN VOR ORT WOHNENDEN

Noch vor 40 Jahren waren Höhenberg und Vingst zwei benachbarte, aber sehr unterschiedliche Kölner Stadtteile. Während in Vingst neben sozial schwachen Familien vor allem Arbeiter, Angestellte und auch die ersten ausländischen Gastarbeiter in neu gebauten Hochhäusern angesiedelt wurden, wohnten im älteren, „gewachsenen“ Höhenberg hauptsächlich Mittelständler, Beamte und Angestellte. Diese verschiedenen sozialen Strukturen führten zu einer strikten Abgrenzung beider Stadtteile, d.h. auch der beiden Kirchengemeinden St. Theodor und St. Elisabeth.

Durch den Zuzug ausländischer Familien einige Jahre später auch nach Höhenberg glichen sich die gesellschaftlichen Strukturen an, was durch die Schließung von nahe gelegenen Industriebetrieben, d.h. den Anstieg der Arbeitslosigkeit zu Beginn der neunziger Jahre beschleunigt wurde. In dieser Zeit wurde Franz Meurer aufgrund kirchlicher Personalnot als Pfarrer für beide Gemeinden in Vingst und Höhenberg zuständig. Den Durchbruch für ein Zusammenwachsen der zwei Gemeinden und Stadtteile schaffte das Projekt „HöVi-Land“, eine Zeltstadt, in die Kinder aus beiden Stadtvierteln eingeladen

wurden, einen Teil ihrer Sommerferien zu verbringen. Zusammen mit der evangelischen Kirchengemeinde und anderen Vereinen gelang es, an der Lebenswelt der überwiegend sozial benachteiligten Wohnbevölkerung orientiert, viele Kinder⁷⁰¹ jährlich zu einer Ferienfreizeit einzuladen, die sonst kaum Gelegenheit dazu gehabt hätten. Dieses Projekt „HöVi-Land“ wurde schließlich zum Modell der lebenswelt- und gemeinwesenorientierten Pastoral der Kölner Gemeinde⁷⁰², die bewusst ihr soziales Umfeld als Ort ihres Lebens und Handelns wahrnimmt und sich diesem öffnet⁷⁰³.

Die Sozialstruktur von Höhenberg-Vingst kann hier nur anhand weniger Zahlen skizziert werden: Demnach gelten Ende des Jahres 2009 in Höhenberg 16,5% und in Vingst 20% der Erwerbspersonen als arbeitslos, die SGB-II-Quote⁷⁰⁴ beträgt sogar jeweils 24,6% und 31,4% der Bevölkerung (unter 65 Jahren)⁷⁰⁵, so dass rund 40% der Haushalte von nicht selbst erwirtschaftetem Einkommen lebt und nach einer repräsentativen Untersuchung von 2004 ein Drittel aller Haushalte monatlich ein Einkommen von weniger als 1250 € zur Verfügung hat⁷⁰⁶. Dennoch kann das Wohnviertel nicht als reines Armutsgebiet bezeichnet werden, da hier auch weiterhin die Mittelschicht vertreten ist, zu der die meisten Mitarbeiter der Gemeinde gehören.

Der überwiegend türkischstämmige Ausländeranteil erreicht in Vingst 29,3% und in Höhenberg 30,9%, wobei weit mehr Menschen mit Migrationshintergrund hier leben: in Vingst 52,8% und in Höhenberg 49,3%⁷⁰⁷. Diese Zahlen machen mindestens zwei Realitäten deutlich: Einerseits existiert die Gemeinde in einem multikulturellen und -religiösen Lebensraum, der nur wenige Bezüge zu kirchlichen Formen und Inhalten aufweist, andererseits leiden die hier Wohnenden unter sozialen und materiellen Einschränkungen, die vor allem zu Gesundheits- und Bildungsdefiziten von Kindern und Jugendlichen führen⁷⁰⁸. Damit beginnt ein Kreislauf, der die meisten Menschen in

⁷⁰¹ Ihre Teilnehmerzahl ist mittlerweile auf 500 angewachsen, die in 30 Gruppen mit etwa 150 ehrenamtlichen Helfern verschiedene Projekte innerhalb der Ferienfreizeit durchführen.

⁷⁰² Deren Konzept und Praxis werden detailliert dargestellt in: Meurer, F./Otten, P./Becker, S. (Hg.): Ort Macht Heil. Ein Lese- und Praxisbuch über lebensraumorientierte Pastoral in Köln-HöVi (Höhenberg-Vingst). Berlin 2006.

⁷⁰³ Vgl. Pfarrgemeinderat und Kirchenvorstand der Pfarrgemeinde St. Theodor & St. Elisabeth: Gemeinsam Gemeinde leben. St. Theodor & St. Elisabeth auf dem Weg zu einer sich selbst verantwortenden Gemeinde. Entwurf eines Pfarrprogramms. Köln 2004, 2. Mittlerweile ist dieser Entwurf von den Gemeindegremien als Pfarrprogramm verabschiedet worden.

⁷⁰⁴ Diese setzt sich zusammen aus Empfänger(innen) von Arbeitslosengeld II und Sozialgeld.

⁷⁰⁵ Vgl. www.stadt-koeln.de/mediaasset/content/pdf15/koelner-stadtteile-in-zahlen-2010.pdf, 33 und 41, Abruf vom 18.8.2010.

⁷⁰⁶ Vgl. Friederichs, J./Blasius, J.: Die Bewältigung des Alltags. In: Meurer, F./Otten, P./Becker, S. (Hg.): Ort Macht Heil (2006), 43-54.

⁷⁰⁷ Vgl. www.stadt-koeln.de/mediaasset/content/pdf15/koelner-stadtteile-in-zahlen-2010.pdf, 19, Abruf vom 18.8.2010.

⁷⁰⁸ Vgl. Friederichs, J./Blasius, J.: Die Bewältigung des Alltags (2006), 46f.

Höhenberg-Vingst an ihr Herkunftsmilieu fesselt; nur wenigen gelingt es, daraus auszuweichen.

Wie nun eine christliche Gemeinde auf diese Umgebung reagieren und sich vergewissern kann, worin ihre Rolle und ihr Auftrag bestehen, erläutert das Pfarrprogramm von St. Theodor und St. Elisabeth in seiner Präambel:

„Als Mitglieder der Pfarrgemeinde St. Theodor & St. Elisabeth richten wir unser Leben und Handeln an Jesus Christus aus. Wir sind (wir wollen sein) eine offene, missionarische (das heißt einladende) und menschenfreundliche Gemeinde, die die Lebenswelt im Viertel wahrnimmt.“⁷⁰⁹

Anders als in einer Kirchenmitgliedspastoral sind hier alle Menschen des Wohn- und Sozialraums Höhenberg-Vingst eingeladen mit dem Ziel, Begegnung zu ermöglichen. Die Gastfreundschaft der Gemeinde, so Pfarrer Meurer, will nicht vereinnahmen, sondern „einen Raum der Freiheit, in dem der vorerst Fremde in seinem Anderssein bleiben kann“⁷¹⁰, anbieten.

„Unsere Offenheit drückt sich aus: in gastfreundlicher Atmosphäre, in der Offenheit der Gottesdienste und Veranstaltungen auch für andere Konfessionen und Religionen, in unserem Bemühen, einladend für Menschen (Erlebnis-)räume zu öffnen“⁷¹¹

Somit versteht die Gemeinde den Lebensraum der Menschen vor Ort als ihren eigenen, der ihr ihre Identität verleiht, so dass sie auf die Begegnung mit dem Fremden angewiesen ist. Denn sie besteht nicht für sich, sondern in der Welt, d.h. konkret in einem Gemeinwesen, dessen Teil sie ist und dessen Probleme und Nöte auch ihre eigenen sind.

„Als Gemeinde sind wir uns selbst nicht genug, wir sind nicht exklusiv: Was wir haben, teilen wir mit den Menschen im Viertel.“⁷¹²

Das mag nach einer Selbstidealisierung klingen, meint aber ein Geben und Nehmen, das in einem fort dauernden Lernprozess die Gemeindeidentität immer wieder neu bestimmt. Insofern „braucht“ die Gemeinde die anderen, um sie selbst zu sein.

Dass eine solche Pastoral der Gastfreundschaft, die mit den Menschen vor Ort lebt und teilt, innerhalb der Grundvollzüge christlicher Gemeinde die Diakonie in die Mitte ihres Handelns rückt, kann nicht verwundern. So sind z.B. Kleiderkammer, Lebensmittelausgabe und Sozialberatung Initiativen, die zusammen mit anderen kirchlichen und staatlichen Institutionen durchgeführt werden, weil man sich im Kampf gegen die Armut der eigenen Grenzen bewusst ist. Deshalb sind alle dazu eingeladen, „die sich kreativ und

⁷⁰⁹ Gemeinsam Gemeinde leben (2004), 2.

⁷¹⁰ Meurer, F.: Ist der Fremde Feind? Gastfreundschaft. In: Ders./Otten, P./Becker, S. (Hg.): Ort Macht Heil (2006), 106.

⁷¹¹ Gemeinsam Gemeinde leben (2004), 5.

⁷¹² Ebd., 3.

innovativ für das Wohl der HöVi-Bürger einsetzen⁷¹³. Auf diese Weise gelang es etwa, die Sanierung und Verschönerung der beiden Stadtteile, z.B. durch Blumenpflanzungen, voranzubringen.

Der Dienst an den Menschen und der Gottesdienst der Gemeinde (leitourgia) gehören hier, darauf weist die Architektur von St. Theodor hin, zusammen: Unterhalb der Kirche, quasi als deren Fundament, befinden sich die Räume, die sozial-diakonischen Zwecken dienen wie eine Gemeindegewerkstatt, die Tafel, der „Keller für Kids“ usw. Darauf ruht der Gottesdienstraum, in den die Gemeinde einlädt und wo sie selbst eingeladen ist, das anbrechende Reich Gottes zu verkünden und zu feiern. Gastfreundschaft Gott und den Menschen gegenüber ist demnach nicht voneinander zu trennen, sondern *ein* Geschehen, das sich nicht nur in der Verknüpfung von Liturgie und Diakonie, sondern auch im Bezug zur Martyria und Koinonia der Gemeinde vollzieht.

So findet z.B. im Rahmen der Firmpastoral eine „Mitwohnwoche“ statt, in der sich Firmbewerber und Katecheten die Zeit nehmen, in den Räumlichkeiten von St. Theodor miteinander zu essen, zu reden und zu beten. In dieser Form der Gastfreundschaft können die Jugendlichen in ihrem Alltag und ihrer vertrauten Lebenswelt bleiben, um behutsam an neue Erfahrungen herangeführt zu werden. Indem man zusammenlebt und sich den damit verbundenen Problemen und Konflikten stellt, lernt man, was Glaube im Alltag bedeutet. Somit will die Gastfreundschaft der Gemeinde keine besonderen pastoralen „Events“ schaffen, sondern Begegnungen ermöglichen, die den Menschen vor Ort in ihrem konkreten Leben weiterhelfen.

Dies ist auch das Ziel des zentralen Gemeindeprojektes „HöVi-Land“, dass Kinder, aber auch Erwachsene lernen, ein Zusammengehörigkeitsgefühl und Selbstbewusstsein als Bewohner von Höhenberg-Vingst zu entwickeln. Durch die Gastfreundschaft vor Ort gelingt es offenbar besonders Kindern, dass aus Fremdheit Freundschaft entsteht und gegenseitige Achtung wächst⁷¹⁴. Dabei soll nicht außer Acht bleiben, dass die sozialen Verhältnisse hier strukturell bedingt sind, d.h. durch politisches Handeln gestaltet werden können. So sieht sich die Gemeinde in der Verantwortung, „Einfluss auf politische Entscheidungen zu nehmen“⁷¹⁵, um zu gerechteren Lebensbedingungen in den beiden Kölner Stadtvierteln zu gelangen. Insofern versteht sie ihre Gastfreundschaft nicht als privates, sondern als soziales, politisches Engagement, das eine humanere, gastliche

⁷¹³ Ebd., 5.

⁷¹⁴ Vgl. Meurer, F.: Ist der Fremde Feind? Gastfreundschaft (2006), 106.

⁷¹⁵ Gemeinsam Gemeinde leben (2004), 3.

Gesellschaft anstrebt. Dass sie auch dabei immer wieder an ihre Grenzen stößt, ist der Gemeinde durchaus bewusst⁷¹⁶.

Die Sorge um gerechtere⁷¹⁷ Lebensverhältnisse vor Ort bedarf akzeptierter Grundwerte, d.h. eines Umgangsstils in der Gemeinde, der von gegenseitigem Respekt und Anerkennung des anderen geprägt ist. Diese kommen vor allem in eigenverantwortlicher Mitarbeit durch Partizipation zustande und zwar so, dass der Partizipierende etwas nimmt und ebenso etwas an die Gemeinde zurückgibt. Auf diese Weise werden die Kompetenzen und Fähigkeiten jedes Einzelnen wahr- und ernstgenommen, wobei es ausdrücklich erlaubt ist, Fehler zu machen⁷¹⁸. Insofern besteht gastfreundliche Pastoral in einem Lernprozess, der das Ziel hat, das Leben der Menschen mit Sinn und Würde zu füllen und ihnen Entwicklungsperspektiven aufzuzeigen, weil das Evangelium dazu motiviert⁷¹⁹. In diesem Sinne versteht sich die Gemeinde als missionarisch und menschenfreundlich.

Entsprechend dieser Zielsetzung bedarf es „klare[r], demokratische[r] Strukturen, damit Entscheidungsprozesse transparent und nachvollziehbar werden“⁷²⁰. Dabei hat der Pfarrgemeinderat die Richtlinienkompetenz hinsichtlich der Gemeindeziele, alle Aktivitäten werden daraufhin mit ihm abgestimmt, so dass dann Einzelne wie Gruppen und Verbände eigenverantwortlich Aufgaben übernehmen. Dafür war es notwendig, dass der Pfarrer die ihm zukommende Leitung auf Gemeindegremien übertragen und so wirkliche Partizipation und Mitbestimmung ermöglicht hat. Auch wenn dieses Vorgehen kirchenrechtlich umstritten sein mag, erkennt es alle Beteiligten einer Gemeinde als vollwertige Mitglieder an, was eine Pastoral der Gastfreundschaft voraussetzt⁷²¹.

Trotz der vielen, vor allem ehrenamtlichen Mitarbeiter ist die Gemeinde kaum denkbar ohne die charismatische Persönlichkeit von Pfarrer Franz Meurer, der bisweilen „Stadtteilmanager von HöVi“ genannt wird und sich einmischt, wo Probleme auftauchen und Lösungen gesucht werden. Hier bedarf es offenbar einer Bezugsperson, die Ideen gibt, etwas bewegt, Anlaufstelle und Anwalt für die Menschen im Stadtteil ist, die integriert

⁷¹⁶ Vgl. ebd., 5f.

⁷¹⁷ Vgl. Penta, L. J.: Kirchengemeinden als aktive Mitgestalter der Bürgergemeinschaft. In: Meurer, F./ Otten, P./Becker, S. (Hg.): Ort Macht Heil (2006), 63. Für die gemeinwesenorientierte Pastoral ist Gerechtigkeit ebenso notwendig wie Barmherzigkeit, die jene keinesfalls ersetzen kann. So gilt etwa die Beachtung der Menschenwürde als Menschenrecht und nicht als ein Werk der (freiwilligen) Barmherzigkeit.

⁷¹⁸ Vgl. Gemeinsam Gemeinde leben, 4.

⁷¹⁹ Vgl. ebd.

⁷²⁰ Ebd., 11.

⁷²¹ Etwas vereinfacht ausgedrückt in: Böller, H.: Baustelle Kirche. Gemeindeleben für die Zukunft. In Liborius Magazin 6/2007, 19: „'Wer was macht, hat die Macht.' So lautet Meurers Devise. 'Wenn wir nicht Macht verteilen und Teilnahme ermöglichen, sind wir als Kirche weg.'“

und mit der sich möglichst viele identifizieren können⁷²². Insofern braucht christliche Gastfreundschaft in Höhenberg-Vingst glaubwürdige, ansprechbare Autoritäten mit allen Stärken und Schwächen dieser keineswegs eindeutigen Rolle.

Fazit: Die Pfarrgemeinde St. Theodor und St. Elisabeth in Köln-Höhenberg und -Vingst setzt eine Pastoral der Gastfreundschaft in die Praxis um, indem sie sich an der Lebenswelt der Menschen vor Ort orientiert, die vor allem durch Kulturenvielfalt und soziale wie materielle Einschränkungen geprägt ist. Dem begegnet die Gemeinde durch einladende Offenheit und diakonisches Engagement, das die Menschen in ihren Fähigkeiten herausfordert, für sich und andere tätig zu werden. Wenn die Gemeinde mit anderen teilt, was sie hat, und diese an ihrem Leben und Handeln teilhaben lässt, nimmt sie jeden Einzelnen in der Weise ernst, dass er nicht nur nehmen, sondern auch etwas geben kann. Insofern sind die Rollen von Gast und Gastgeber prinzipiell austauschbar, nimmt und lernt die Gemeinde von anderen. Nur so gewinnt sie ihre Identität.

Nicht Vereinnahmung, sondern gastfreundliche Begegnung mit dem Fremden ist das Ziel der Gemeindepraxis, weil damit ein Weg eingeschlagen ist, auf dem auch Gott zu uns kommt⁷²³. Eine solche Pastoral mag sehr idealistisch erscheinen, wenn sie kein Lernprozess wäre, der immer wieder auf Probleme und Grenzen stößt, der fragmentarisch bleibt und Teilziele bisweilen nur auf Umwegen erreicht. Christliche Gastfreundschaft, das zeigt die Kölner Gemeinde, braucht eine Vision des Miteinander, die sie befähigt, auf Unvorgesehenes zu reagieren, zu improvisieren und mit Rückschlägen sowie unvollkommenen Lösungen zu leben. Insofern bleiben hier Ambivalenzen und ungelöste Fragen zurück wie z.B. die gewünschte Partizipation möglichst vieler am Gemeindegeschehen und die kaum zu verhindernde Zentrierung auf die Person des Pfarrers oder die Erwartung, dass sich viele einladen lassen, und die Realität, dass nicht wenige die Einladung ausschlagen.

Demnach wird eine Pastoral der Gastfreundschaft sowohl Wagnis als auch Geschenk sein, weil sie nicht zielgenau zu planen ist, sondern sich erst mit den Situationen und Menschen auf dem Weg der Praxis selbst gestaltet. Gastfreundschaft als Leitbild kann darauf vertrauen, dass die einzelnen Handlungsschritte erst im Tun klar werden, ein Lernprozess, der sich auch für das folgende auf die Ferienzeit begrenzte Projekt einer Wohngemeinschaft auf Wangerooge als typisch erweist.

⁷²² Vgl. Singe, G.: Gemeinwesenorientierte Diakonie und Caritaswissenschaft. In: Meurer, F./Otten, P./Becker, S. (Hg.): Ort Macht, Heil (2006), 71.

⁷²³ Vgl. Meurer, F.: Ist der Fremde Feind? Gastfreundschaft (2006), 107.

2. EINE FERIENWOHNGEMEINSCHAFT – ZU GAST UND GASTGEBER FÜR ANDERE AUF ZEIT

Bereits 1970 erkannte der damalige Pfarrer auf der Nordseeinsel Wangerooge Felix von Merveldt in der Urlaubsseelsorge eine besondere pastorale Chance, die er aber keineswegs allein wahrnehmen konnte. Deshalb lud er eine Familie mit sechs Kindern für die gesamten Sommerferien ein, um vor allem praktische Unterstützung für Freizeitangebote zu bekommen, die auf die Bedürfnisse der Inselgäste, vor allem Familien mit Kindern, zugeschnitten waren. Da man nicht auf bestehende Konzepte von Urlaubsseelsorge zurückgreifen konnte und wollte, wurde zusätzlich zu den internen Mitarbeitern ein äußerer Kreis von „theoretischen Begleitern“ installiert, was sich aber nicht als hilfreich erwies.

Seit 1980 ist Kurt Weigel mit einer neunjährigen Unterbrechung Pfarrer auf Wangerooge, einem Ort mit etwa 1200 Einwohnern. Seitdem wohnt er in der Osterzeit und den Sommerferien mit den (Gast-)Mitarbeitern in dem gemeindeeigenen Haus St. Ansgar, die um weitere Personen wie Lehrer, Studenten usw. ergänzt wurden mit dem Ziel, möglichst die soziale Struktur der Feriengäste abzubilden, das heißt vornehmlich den gehobenen Mittelstand bzw. das Milieu der bürgerlichen Mitte⁷²⁴. Deshalb verzichtet man bewusst auf „Spezialisten“ für bestimmte Aufgaben des Arbeiterteams, deren Mitglieder weder an eine bestimmte Konfession gebunden noch überhaupt getauft sein müssen.

Es bedarf keiner Mitarbeiterwerbung: 95% der Teammitglieder waren selbst Urlauber auf Wangerooge, haben an Veranstaltungen vor Ort teilgenommen und sprechen daraufhin den Pfarrer an, selbst einmal als Mitarbeiter für zweieinhalb Wochen in einer Wohngemeinschaft auf Zeit mitzumachen. Bis zu 20 Personen leben dann in St. Ansgar zusammen. Pro Jahr bedarf es fünf verschiedener Teams, die über einen Zeitraum von insgesamt drei Monaten hier mitarbeiten. In letzter Zeit bewerben sich darum zunehmend Jugendliche und sogar Kinder (Schulkinder).

Mit der Pfarrgemeinde der Anwohner vor Ort, St. Willehad, die aus etwa 200 Mitgliedern und davon zehn regelmäßigen Kirchenbesuchern besteht, hat das Projekt der Urlauberseelsorge relativ wenig Berührungspunkte, da die Einwohner Wangeroooges sich kirchlich mit den Touristen und ihren Bedürfnissen kaum identifizieren und auch nicht über die personellen Ressourcen verfügen, eine Urlaubsseelsorge auf die Beine zu stellen. Inhaltlich hat sich im Laufe der Zeit eine Entwicklung von ganz verschiedenen Angeboten im Freizeitbereich, den zunächst einzigen auf der Insel, zum Schwerpunkt

⁷²⁴ Vgl. Wippermann, C.: Milieuhandbuch (2005), 203ff.

„Gespräch und Liturgie“ hin ergeben. Mittlerweile bietet die Kommune mit fünf Animatoren 30 verschiedene Veranstaltungen pro Tag an, denen gegenüber eine klare Zielsetzung und Profilierung im Hinblick auf die Adressaten der Angebote unbedingt notwendig wurden.

Das wöchentliche Programm der Ferienwohngemeinschaft im Haus St. Ansgar wird thematisch vom jeweils anwesenden Team festgelegt und vorbereitet, was zu eigenverantwortlicher Mitarbeit motiviert. Das gilt zunächst für die täglichen liturgischen Elemente, nämlich die Messe, den „Einklang in den Tag“ und den „Ausklang“ wie auch für den dreimal pro Woche stattfindenden Büchereidienst in der Inselbücherei, die im Haus St. Ansgar untergebracht ist. Zu dieser Zeit heißen andere Teammitglieder jeden, der kommt, zu einer Teestunde willkommen, um Kontakte herzustellen und Kennenlernen zu ermöglichen. Neben diesen festen Programmpunkten finden verschiedene Gesprächs-, Film-, Lese- und musikalische Abende wie auch meditative und kreative Angebote statt, je nach Begabung der einzelnen Mitarbeiter. Besonders geschätzt sind dabei deren musikalische Fertigkeiten, die die Gottesdienste entscheidend mitgestalten und bereichern.

Intensive Vorbereitung und Feier der Liturgie haben dazu geführt, dass eine Reihe von Menschen nach Wangerooge fahren, die zum Teil zu Hause keine Bindung zu ihrer Kirchengemeinde haben und hier für ein ganzes Jahr „auftanken“. Das gilt besonders für die Karwoche, in der die Kirche jedes Jahr von einigen hundert Gästen überfüllt ist. Von der Hektik des Alltags wie z.B. des Autoverkehrs abgeschirmt, machen Menschen hier offenbar existenziell wichtige Erfahrungen, die an ihrem Wohnort eher weniger möglich sind. Sie haben Zeit und Muße, über sich und ihr Leben nachzudenken, und befinden sich alle im „gleichen Boot“ als Gäste, ohne um Positionen kämpfen zu müssen. Sie suchen den Rollenwechsel, indem sie darauf verzichten, vieles machen und bestimmen zu müssen. Ebenso anziehend dürfte die charismatische Persönlichkeit des Pfarrers Kurt Weigel sein, der einerseits in dem ständigen Wechsel von Mitarbeitern und Gemeinde für Kontinuität und Verlässlichkeit sorgt, andererseits das gesamte Projekt durch sein persönliches Engagement prägt und daran bindet. Da er mit der Urlauberseelsorge auf Wangerooge beauftragt ist, investiert er deutlich mehr Zeit für eine ansprechende Liturgie und seelsorgliche Gespräche, als es ein normaler Gemeindepfarrer tun kann.

Bewusst gibt Pfarrer Weigel drei Monate im Jahr seine Privatsphäre auf und lebt jeweils wechselnd mit ca. 110 Menschen in dieser Zeit im Haus St. Ansgar zusammen. „Man muss Nähe zulassen und sich immer wieder auf andere Menschen einlassen können“, sagt

er selbst⁷²⁵. Seine Mitarbeiter(innen) reisen von Bayern bis aus Schleswig-Holstein an, sind von 8 Jahren bis 75 Jahre alt und gehören verschiedenen Kirchen an. Sie kochen und essen zusammen, kaufen ein und putzen, kurz teilen den Alltag miteinander, was Offenheit und Konfliktfähigkeit voraussetzt. Indem sie sich auf die jeweilige Gruppe einlassen und sich für andere Feriengäste engagieren, werden sie zu Gastgebern, die aktiv mitwirken. Es bleibt aber auch Zeit, etwas für sich selbst zu tun wie z.B. am wöchentlich stattfindenden Teamtag. Die Teammitglieder leben in beiden Rollen, der des Gastes und der des Gastgebers, d.h. in einem ständigen Rollenwechsel, vielleicht einem Schlüssel zum Verständnis ihrer Gastfreundschaft.

Eine weitere Voraussetzung für diese christliche Wohngemeinschaft auf Zeit stellt die Bereitschaft dar, an den Gebetszeiten und Gottesdiensten teilzunehmen, was an eine klösterliche Gemeinschaft mit ihrem festen Tagesrhythmus erinnert. Gerade dieser zieht weitere Feriengäste an, bleibt also keine „private“ Veranstaltung, die man für sich selbst durchführt.

Diese einfachen Vorgaben für ein Zusammenleben auf Zeit, die durchaus genügend Freiraum für den einzelnen lassen, ermöglichen offensichtlich so intensive Lebens- und Glaubenserfahrungen, dass immer wieder neue und gerade junge Menschen an dem Projekt teilnehmen wollen. Sie verlassen ihren Alltag, opfern ihre Ferien dafür, sich für eine begrenzte Zeit zu binden, neue Erfahrungen an diesem ländlich abgelegenen Ort der Gastfreundschaft zu machen und nach Hause zurückzukehren, um das Neue dort vielleicht weiterzuentwickeln.

So einfach christliche Gastfreundschaft im Hinblick auf die hier vorgegebenen Strukturen erscheint, so anstrengend dürfte sie im Zulassen und Aushalten menschlicher Nähe, die in St. Ansgar gefordert ist, sein. Dem kommt der Projektcharakter mit seiner zeitlichen Begrenzung kompensatorisch entgegen.

Um ein solches Projekt durchzuführen, bedürfe es Visionen von christlicher Gemeinde, die schließlich in ein konkretes Konzept münden müssten, erklärt Weigel und weist zunächst auf den biblischen Begriff des wandernden Gottesvolkes hin, den das Zweite Vatikanische Konzil in die Mitte seiner Ekklesiologie gerückt hat⁷²⁶. So brauche eine gastfreundliche Gemeinde auf dem Weg und auf der Suche nicht nur ein Ziel, sondern immer wieder einen Ruhe- und Haltepunkt, den sie in Jesus finde, der sagt: „Kommt zu mir, die ihr euch plagt und schwere Lasten zu tragen habt“ (Mt 11,28). Die Bewegung

⁷²⁵ Zitat von Pfarrer Weigel aus einem Gespräch, das der Verfasser mit ihm am 17.7.2008 führte.

⁷²⁶ Vgl. LG 9.

und der ständige Wechsel der Gemeinde würden als Gegenpol die Verankerung in Jesus selbst erfordern.

Eine zweite Gemeindevision sei das paulinische Bild von dem einen Leib und den vielen Gliedern⁷²⁷, das über die Beziehung der einzelnen untereinander Auskunft gibt: Auf Grund der verschiedenen Charismen kommt jedem seine Aufgabe in der Gemeinschaft zu, ohne dass daraus eine Rangfolge abzuleiten ist. Während Hierarchien Gastfreundschaft eher verhindern, weil die Rollen festgelegt sind, gestaltet und entscheidet im Haus St. Ansgar jeder als Gast und Gastgeber gleichwertig mit.

Wenn Weigel es für ein Wesensmerkmal des christlichen Glaubens hält, Phantasie für Gott zu entwickeln und sein Geheimnis täglich neu zu entfalten, beruft er sich dabei auf Dorothee Sölle, die die Phantasie für eine genuin christliche Tugend hält⁷²⁸, für eine „Form der Freiheit, die ein Mensch in seinem Leben gewinnen kann“⁷²⁹. Die Freiheit, die in Jesus verwirklicht ist, öffnet den Menschen für den anderen und Gott, was nicht ohne christliche Phantasie gelingt. „In dieser Phantasie wird nicht das Bestehende erfüllt, sondern das Unsichtbare entdeckt, erfunden und sichtbar gemacht.“⁷³⁰ Dafür bedarf es nach Weigel konkreter, Phantasie und Freiheit gewährender Orte der Gastfreundschaft wie z.B. der „Feriengemeinde“ St. Ansgar auf Wangerooge.

Fazit: Institutionell an die kleine Diaspora-Gemeinde St. Willehad auf der Insel Wangerooge angebunden, leben in den Ferien verschiedene Wohngemeinschaften für jeweils zweieinhalb Wochen im neben der Kirche gelegenen Haus St. Ansgar zusammen, wo sie selbst Gäste sind, aber auch als Gastgeber andere, die dort ihren Urlaub verbringen, gastfreundlich aufnehmen. Je nach ihren Fähigkeiten realisieren sie verschiedene Angebote mit dem Schwerpunkt „Gespräch und Liturgie“, die von vielen Gästen wahrgenommen werden, weil offenbar gerade die Ferien dafür Zeit lassen, sich Lebens- und Glaubensfragen zu stellen. Frei von der alltäglichen Betriebsamkeit gelingt es Menschen hier, zur Ruhe und zu sich selbst zu finden sowie sich auf die Suche nach Gott zu machen, weil die Gastlichkeit von St. Ansgar ihnen die Freiheit und Phantasie verleiht, die dafür notwendig ist, neue Erfahrungen zu machen. Diese intensive Form der Seelsorge wird ermöglicht durch die Gastfreundschaft von Ferienwohngemeinschaften auf Zeit, die als Gäste

⁷²⁷ Vgl. 1 Kor 11,12-31a. Eine Ausgestaltung und Hierarchie von verschiedenen Ämtern wird in diesem frühen Paulusbrief noch nicht erkennbar.

⁷²⁸ Vgl. Sölle, D.: Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik. Stuttgart² 1968, 56.

⁷²⁹ Ebd., 57.

⁷³⁰ Ebd., 71.

bewusst die Nähe des Zusammenlebens mit anderen, die ihnen fremd sind, suchen. Deswegen ist hier auch keine harmonische Idylle zu erwarten, eher dürften Probleme und Konflikte zu lösen sein. Insofern wird die Gastfreundschaft von Wangerooge immer durch die Menschen und ihre Begrenzungen geerdet, sie befindet sich wie das Volk Gottes in der Weise auf dem Weg, dass jeder wie im Bild des Leibes und seiner Glieder mit seinen Fähigkeiten als gleichwertig anerkannt und gleich wichtig ist. Das gilt auch für das folgende Praxisbeispiel einer Wohngemeinschaft mitten in Berlin.

3. EINE WOHNUNGSGEMEINSCHAFT – ZUSAMMENLEBEN MIT MENSCHEN VERSCHIEDENSTER LEBENSWEGE, KULTUREN UND RELIGIONEN

Ausgangspunkt des Projektes war im September 1978 die Entscheidung der zwei Jesuiten Michael Walzer und Christian Herwartz, die zuvor in Frankreich als Arbeiterpriester tätig waren, in Berlin eine neue Kommunität mitten unter Arbeitern zu gründen. „Es sollte keine innerkirchlich-pastoral arbeitende Gruppe sein, sondern eine offene über den Kontakt sich verändernde – theologisch gesprochen: missionarische – Gemeinschaft sein.“⁷³¹ Voraussetzung dafür war, dass beide bald wieder als Arbeiter beschäftigt waren. Schließlich entschied man sich, eine eigene Wohnung in Kreuzberg im eher türkisch geprägten „Wrangelkiez“ anzumieten, wo zu Zeiten der Hausbesetzerszene viele Menschen vertrieben wurden, ganze Wohnblocks verfielen und abgerissen werden sollten. Diese Situation wie auch die Mischung verschiedener Kulturen auf engstem Raum waren für die Jesuiten ausschlaggebend, dort eine Wohnung am Rand der Gesellschaft unter ihren Ärmsten zu nehmen und so wie sie zu leben.

Die stille, wenig bekannte Gemeinschaft wuchs besonders durch einige Menschen, die in der Nähe wohnten und regelmäßig zu den Kommunitätsabenden kamen. Für sie und alle Freunde blieb die Wohnung ständig offen, ihr Schloss wurde durch einen Drehknopf ausgetauscht. Die Arbeitskollegen aus der Fabrik, die ursprünglich hierhin eingeladen waren, kamen aber nicht nach Kreuzberg. Schließlich stießen dann doch zwei ausländische Kollegen in Notlagen dazu und nach und nach vier Jesuiten, die auch fast alle in der Industrie Arbeit fanden. Darunter als erster 1980 Franz Keller, damals 55 Jahre alt, der auch noch heute in der Gemeinschaft lebt. Als weitere Jesuiten dazukamen und die Kommunität zu groß wurde, teilte sie sich 1983 in zwei Wohngemeinschaften. In dieser

⁷³¹ Herwartz, C.: Der lange Weg nach Berlin-Kreuzberg. In: Ders. (Hg.): Gastfreundschaft. Der ständige Wechsel vom Gast zum Gastgeber und wieder zum Gast. Textsammlung aus Anlaß des 25jährigen Bestehens der Wohngemeinschaft Naunynstraße und darin der Jesuitenkommunität Kreuzberg. Berlin 2004, 114. Der Artikel wie die gesamte Dokumentation liegen diesem Abschnitt zu Grunde.

Zeit entwickelte sich allmählich ein Teilen der Lebensumstände mit Flüchtlingen, Suchtkranken, Obdachlosen, Haftentlassenen und anderen, die woanders abgeschoben oder nicht geduldet wurden.

Damit begann für die beiden Kommunitäten ein intensiver Lernprozess, in größter Nähe mit Menschen, die aus verschiedenen Kulturen stammten und/oder an den Rand der Gesellschaft gedrängt worden waren, zusammenzuleben. Bewusst lehnten die Jesuiten darin die Rolle des Helfers, z.B. des Pfarrers oder Sozialarbeiters, der *für* andere etwas tut, ab, weil das nicht damit vereinbar ist, als Freund *mit* anderen zu leben. Dies geschah in der Tradition der Arbeiterpriesterbewegung, die über den Weg der Inkulturation die Inkarnation Gottes in seiner Menschwerdung neu verstehen lernte: Jesu primäre Sendung war demnach keineswegs, Helfer für andere zu sein.

Da die Kommunitäten sich für das „Mit anderen“ entschieden hatten, bedeutete dies in der Konsequenz für sie, mit den Freund(inn)en das Leben zu teilen, wenn sie in Not gerieten und ihnen Unrecht geschah, z.B. im Arbeitsleben, bei Abschiebungen, Vertreibungen aus Wohnungen und bei anderen Ausgrenzungen. Ein solches Engagement wurde unvermeidlich ein politisches, das sich in Gebets- und Mahnwachen, Demonstrationen und verschiedensten Aktionen bis hin zu Hungerstreiks ausdrückte und sich mit anderen Gruppen und Initiativen vernetzte, z.B. auch gegen die atomare Bedrohung. Man hielt sich nicht möglichst aus allem heraus, sondern nahm am öffentlichen Leben teil.

1984 zogen alle aus der offenen Wohnung in den nahe gelegenen Pfarrbezirk der Gemeinde St. Michael, wo einer der Jesuiten damals fünf Jahre lang Pfarrer war. Die Kommunität entschied aber, nicht in das Pfarrhaus, sondern in die heutige Wohnung der Naunynstraße 60 zu ziehen. Denn auch andere Privilegien wie ein Lohn für die pastorale Arbeit wurden von der Gemeinschaft nicht angenommen, weil die (nicht nur) materielle Verwurzelung in der Lohnarbeit deutlich bleiben sollte.

Nach dem Tod Michael Walzers 1986, der die Ursprungsidee für dieses Engagement hatte, wurde die weitere Entwicklung durch die Sanierung Kreuzbergs ohne Vertreibung der Bevölkerung und durch den Wegfall der Mauer sowie die Realisierung von Straßenexerzitien⁷³² in den letzten Jahren geprägt. Jene ermöglichen bis heute noch intensivere Begegnungen mit Menschen von außen, die für eine bestimmte Zeit in die Gemeinschaft kommen⁷³³.

⁷³² Zur Entstehung und Konzeption der sog. Straßenexerzitien: Herwartz, C.: Auf nackten Sohlen. Exerzitien auf der Straße. Würzburg 2006.

⁷³³ Herwartz, C.: Aus dem Nicht-Planbaren leben. In: Ders. (Hg.): Gastfreundschaft (2004), 432: „Noch dichter wird es – nicht im räumlichen Sinn – wenn Einzelne kommen, um Tage der Aufmerksamkeit (Exerzitien auf der Straße) unter uns zu leben, in denen Fragen hinsichtlich ihres weiteren Lebens

So leben hier mittlerweile etwa 20 Personen auf zwei Wohnungen in einer Art „Herberge“, wo ständig Menschen von außen dazukommen und wieder gehen. Auch wenn sie dort nicht wohnen, fühlen sie sich zur Wohngemeinschaft dazugehörig und darin zu Hause.

Die sozialen Verhältnisse in Berlin-Kreuzberg können durch ein paar Zahlen angedeutet werden: Im Jahr 2008 betrug der Ausländeranteil hier 30,9% im Vergleich zu 14,1% in Berlin insgesamt⁷³⁴. Die Arbeitslosenquote lag mit 16,1% Ende 2009 im Bezirk Friedrichshain-Kreuzberg höher als in ganz Berlin mit 13,5%, das gilt auch für den Anteil von 25,4% Hartz-IV-Empfängern (SGB II) gegenüber 21,3%⁷³⁵. Für den Stadtteil wird ein mittleres monatliches Haushaltsnettoeinkommen von 1200 € angegeben, was darauf hindeutet, dass ein Teil der Bevölkerung unterhalb der Armutsgrenze lebt.

In diesem Umfeld finanziert die Gemeinschaft ihren Lebensunterhalt von dem, was jeder freiwillig gibt, wenn er etwas geben kann. So fließen auch die Renten der beiden früher als Arbeiter tätigen Jesuiten in den gemeinsamen Haushalt. Deswegen ist die von der Wohngemeinschaft getroffene Option für die Armen keine akademisch-theoretische Position, sondern alltägliche Lebenspraxis, schon weil sie mitten unter ihnen wohnt. Allerdings spiegelt die Gruppe nicht einfach die sozialen Verhältnisse in Kreuzberg wider, dafür kommen zu viele unterschiedliche Menschen von außen, ehemalige Mitbewohner, Leute unterschiedlicher Nationalität, Kultur und Religion, Sympathisanten aus dem kirchlichen Bereich oder Mitbegleiter der Straßenexerzitien, die eher aus der Mittelschicht stammen.

Insofern fordert die gesellschaftliche Lebenssituation der Kommunität gegen die Gefahr der Abschottung und Isolierung zu Auseinandersetzungen und Konflikten heraus und lässt dadurch ein Lernfeld für gegenseitigen Respekt sowie interkulturelles und -religiöses Zusammenleben⁷³⁶ entstehen.

Mittelpunkt der Gemeinschaft ist der wöchentlich stattfindende Kommunitätsabend, zu dem auch ein Gottesdienst gehört. Hier werden Brot und Leben miteinander geteilt, indem man sich über wichtige persönliche Erfahrungen der letzten Tage austauscht, die oft das Leben der Wohngemeinschaft berühren, Fragen an sie und ihren weiteren Weg stellen und Antworten verlangen. Als weiterer Treffpunkt dient das Frühstück samstags morgens, wo man als Fremder unkompliziert aufgenommen wird und schnell mit

aufbrechen können.“

⁷³⁴ Vgl. www.statistik-berlin-brandenburg.de/pms/2008/08-09-02.pdf, 3, Abruf vom 21.8.2010.

⁷³⁵ Vgl. statistik.arbeitsagentur.de/Navigation/Statistik/Statistische-Analysen/SGB-II-Kennzahlen/2009/Dezember/Zu-den-Daten-Nav.html, Abruf vom 26.8.2010.

⁷³⁶ Vgl. Herwartz, C.: Aus dem Nicht-Planbaren leben (2004), 432.

Menschen ins Gespräch kommt, die sich für einen interessieren, ohne dabei aufdringlich zu sein⁷³⁷. Damit das gelingt, ist ein großes Maß an Respekt dem anderen gegenüber in seinem Anderssein nötig, ohne dass man ihn darin ändern oder auf ihn Einfluss nehmen will.

Wie ist aber eine solch „vorbehaltlose Gastfreundschaft“⁷³⁸ zu realisieren? Neben dem unbedingten Respekt für *jeden* Menschen gehört nach Herwartz Ehrlichkeit gegenüber sich selbst und den anderen dazu. Sind Menschen ehrlich zu sich, werden sie die Gleichwertigkeit *aller* Menschen bejahen und erfahren, d.h. anderen auf gleicher Augenhöhe begegnen⁷³⁹. Das erfordert aber, vorhandene Konflikte auszutragen und nicht vorschnell zu harmonisieren. So musste die Kommunität bisweilen Grenzen ziehen und um der Ehrlichkeit willen Trennungen riskieren, aber nur selten vollziehen. „Lieber im Konflikt leben als in der Unwahrheit“⁷⁴⁰, wird Herwartz zitiert.

Weiterhin bestimmend für das Leben der Wohngemeinschaft ist das hohe Maß an Nähe des Zusammenseins, z.B. mit mehreren Personen (verschiedener Herkunft) in einem Raum zu schlafen: „eine Zumutung und eine Hilfe“⁷⁴¹ zugleich. D.h. man flieht nicht vor dem anderen, sondern setzt sich einander aus und wird durch das Fremde im anderen verändert und kommt so zu sich selbst. Voraussetzung dafür ist, dass es möglichst keine Rollen in der Kommunität gibt, bzw. dass sie immer wieder aufgebrochen werden. Vorbehaltlose Gastfreundschaft ist mit fest umschriebenen Rollen nicht zu verwirklichen, nur indem jemand die Rolle des Gastes, des Beschenkten, einnimmt, kann er selbst Gastgeber sein und Gäste aufnehmen. Diese Einsicht, auch im Untertitel „Der ständige Wechsel vom Gast zum Gastgeber und wieder zum Gast“ der von Herwartz herausgegebenen Textsammlung⁷⁴² formuliert, soll ein Oben und Unten in der Kommunität verhindern und ermöglichen, dass hier jeder gleichberechtigt mitwirken kann. Der Jesuit sieht darin Schritte zur Menschwerdung bzw. Befreiung, die auf dem Hintergrund einer Theologie der Inkarnation und Befreiung zu deuten sind.

Als weiteres Proprium der Wohngemeinschaft Naunynstraße muss ihr Engagement über die eigenen vier Wände hinaus angesehen werden, etwa beim öffentlichen interreligiösen Friedensgebet, bei Mahnwachen vor einem Abschiebegefängnis und unterschiedlichen Demonstrationen. Bei solchen politischen Aktionen schreckt man auch vor Konflikten

⁷³⁷ Das hat der Verfasser bei einem Besuch der Gemeinschaft selbst erfahren.

⁷³⁸ Zonker, N.: Verdächtig viele Namen am Briefkasten. In: Herwartz (Hg.): Gastfreundschaft (2004), 427.

⁷³⁹ Vgl. Herwartz, C.: Aus dem Nicht-Planbaren leben, 431.

⁷⁴⁰ Zonker, N.: Verdächtig viele Namen am Briefkasten (2004), 427.

⁷⁴¹ Herwartz, C.: Aus dem Nicht-Planbaren leben (2004), 432.

⁷⁴² Herwartz, C. (Hg.): Gastfreundschaft (2004), 1.

mit dem Staat nicht zurück, wenn er seinem Auftrag, die Menschenwürde zu achten und Gerechtigkeit zu üben, nicht nachkommt⁷⁴³. Dieser Einsatz für andere beugt u.a. auch einer Gefahr des nahen Zusammenlebens vor, zu sehr mit sich und den eigenen Problemen beschäftigt zu sein, und hilft diese zu relativieren und wieder neue Perspektiven für die eigene Gemeinschaft zu gewinnen.

Die Wohngemeinschaft war, wie sie heute existiert, keineswegs so geplant und konnte auch so nicht vorausgedacht werden. Vieles hat sich auf dem Weg entwickelt, musste gelernt werden, wurde geschenkt. Es gab weder ein pastorales Konzept noch eine entsprechende Strategie, sondern nur den Wunsch, unter den Armen zu leben und ihre Freunde zu sein. Die Jesuiten innerhalb der Wohngemeinschaft hatten sich zwar für den christlichen Glauben entschieden, erwarteten das aber keineswegs von den anderen Mitgliedern. Sie lehnten die Gastgeber- und Helferrolle ab, gaben die Führung aus der Hand und erhielten dafür eine sich selbst entwickelnde, lernoffene, für Menschen und Gott sensible Gemeinschaft, die sich weiterhin auf dem Weg und auf der Suche sieht. Ohne die personelle Kontinuität der beiden Jesuiten Franz Keller und Christian Herwartz wären all die Entwicklungen und Veränderungen der Kommunität wohl kaum möglich gewesen.

Die Wohngemeinschaft hat sich wie die Kleinen Schwestern in Halle, die noch vorzustellen sind, für den „Weg des radikalen Vorbildes“⁷⁴⁴ entschieden, hält ihn aber keineswegs für den einzig richtigen, im Gegenteil: Die Kirche braucht verschiedene Gemeinschaften, die früher in der lokalen Pfarrgemeinde, so Herwartz, durch ihre vielen Vereine mit sozialen und kulturellen Aufgaben und durch ihre geistlichen Gruppen lebendig gewesen seien. Heute jedoch seien die Pfarrgemeinden oft darin überfordert, sowohl Gemeinschaft zu ermöglichen als auch auf die sozialen Herausforderungen in ihrer Umgebung einzugehen. Das liege u.a. daran, dass man Gemeindemitglieder schnell in die Helferrolle dränge, aber dem Wachsen des persönlichen und gemeinschaftlichen Glaubens wenig Gelegenheit gebe, angesichts der gesellschaftlichen Gegenströmungen kontinuierliche Stärkung und Vergewisserung zu erfahren.

Auch die eigene Kommunität könne und müsse in Zukunft neue Wege gehen, „schon wegen der grundlegenden Veränderungen in der Arbeitswelt. [...] Entscheidend bleibe es aber, die Sichtweise ‚des je Ärmeren‘ einzunehmen.“⁷⁴⁵ Der Kirche in Deutschland, davon ist Herwartz überzeugt, falle Gastfreundschaft besonders deshalb so schwer, weil

⁷⁴³ Vgl. Herwartz, C.: Aus dem Nicht-Planbaren leben (2004), 432.

⁷⁴⁴ Hendriks, J.: Gemeinde als Herberge (2001), 124.

⁷⁴⁵ Zonker, N.: Verdächtig viele Namen am Briefkasten (2004), 427.

sie bei allem, was sie tue, Macht und Einfluss behalten wolle, d.h. ihre Rolle nicht in Frage stelle und nicht vorhabe, sie zu verändern. Schon deswegen sei eine kirchliche Erneuerung „von oben“ kaum zu erwarten.

Fazit: Die Wohngemeinschaft Naunynstraße, die aus zwei Jesuiten und anderen Mitbewohnern unterschiedlichster kultureller und religiöser Herkunft besteht, realisiert eine Nähe und Offenheit von Gastfreundschaft, die jeden, der kommt, zu jeder Zeit aufnimmt. Wer mehr Distanz wünscht, kann von da, wo er wohnt, dazustoßen und wieder gehen, wenn er möchte. Auf diese Weise erfahren sich viele Menschen zu dieser Kommunität gehörig, weil sie sich als Personen mit ihren Bedürfnissen ernst genommen fühlen. Christliche Gastfreundschaft wird möglich, wo Menschen unter sehr einfachen, aber ehrlichen Bedingungen mit den Armen der Gesellschaft zusammenleben, d.h. selbst arm bzw. Gäste und Beschenkte sind. Aus dieser untergeordneten Rolle heraus⁷⁴⁶ sehen sie sich imstande, Gastgeber für andere zu werden und sie anzunehmen, wie sie sind, etwa krank oder mit anderen Problemen belastet.

Diese radikale Form der Gastfreundschaft bedarf einerseits des zuhörenden Gesprächs, das hier vor allem das Charisma von Christian Herwartz ermöglicht, andererseits die Bereitschaft zu improvisieren und mit Unfertigem zu leben. Deshalb gilt eine solche Gastlichkeit nicht als pastorales Konzept mit bestimmten Zielsetzungen, sondern als Lebensstil oder Spiritualität einer Wohngemeinschaft, deren menschlicher Umgang untereinander in die Gesellschaft hineinwirken will, d.h. in soziales und politisches Engagement mündet. Dennoch kann Gastfreundschaft pastorales Leitbild auch für andere Gemeinden sein, nicht um die hier beschriebene Form zu imitieren, sondern um die eigene je nach Situation und den beteiligten Menschen zu suchen und zu finden. Dass und wie das gelingen kann, lehrt das Beispiel aus Berlin-Kreuzberg. Ergänzend dazu wird nun eine weitere Situation einer Ordenskommunität in Ostdeutschland vorgestellt.

4. EINE ORDENSKOMMUNITÄT – LEBEN UND BETEN UNTER DEN ÄRMSTEN DER GESELLSCHAFT

Die Ordensgemeinschaft der Kleinen Schwestern, die schon vor 1989 in der ehemaligen DDR (Ost-Berlin) lebten, war auch nach der Wende bestrebt, in Ostdeutschland kleine Kommunitäten zu gründen. So fiel 2002 die Entscheidung für die Stadt Halle, wo neben

⁷⁴⁶ Den Hintergrund dafür stellt eine Theologie der Inkarnation und Kenosis dar, wie sie in Phil 2,7 antizipiert wird.

Berlin und Gräfentonna Kleine Schwestern auch im Osten Deutschlands mit seinen Formen der Benachteiligung und Armut präsent sein wollten. Vier Schwestern zogen deshalb in eine Wohnung der „Plattenbau“-Siedlung Silberhöhe am südlichen Stadtrand von Halle, zu DDR-Zeiten ein sehr begehrtes Wohnviertel, das Anfang der 80er-Jahre für 40.000 Menschen, vor allem Arbeiter der nahe gelegenen Chemie-Industrie gebaut worden war.

Mittlerweile leben noch 13.400 Menschen dort, weil all diejenigen, die dazu in der Lage waren, seit der Wende entweder nach Westdeutschland oder in bessere Wohngegenden von Halle umgesiedelt sind. Dies machte in den letzten Jahren infolge großer Leerstände massive Abrissmaßnahmen notwendig, die auch die Schwestern zwangen nach zwei Jahren wieder umzuziehen. Insofern zeigt sich, dass das Leben der Kommunität nicht von ihrem sozialem Umfeld getrennt dargestellt werden kann. Weil sie selbst von allem, was da geschieht, berührt wird, ist die Gemeinschaft an der seit den sog. „Umsetzungen“ gegründeten Bürgerinitiative beteiligt. Denn die Belange der kleinen Leute, die in der Siedlung wohnen, sind auch ihre eigenen.

Im Stadtteil Silberhöhe wohnen Ende 2009 im Vergleich zur gesamten Stadt Halle deutlich mehr Arbeitslose (18,7% gegenüber 10,1%) und SGB-II-Empfänger (41,8% gegenüber 22,2%)⁷⁴⁷, die zu den „Mobilitätsverlierern“ gehören und quasi als „Rest“ mit wenig Perspektiven übrig geblieben sind. Der eher geringe Ausländeranteil von 2,78% ist typisch für die Bevölkerungssituation in Halle (insgesamt 3,86%). Dennoch kann eine Tendenz zur Ghettoisierung nicht übersehen werden, auch wenn sich mittlerweile eine Reihe von Menschen der Siedlung zugehörig fühlt und hier bleiben will. Trotz der großen ethnischen und kulturellen Unterschiede⁷⁴⁸ lässt sich keine besonders auffallende Gewaltbereitschaft im Viertel feststellen. Obwohl die Altersstruktur hier relativ ausgeglichen ist und nicht von der in Halle insgesamt abweicht, fällt zumindest im äußeren Bild der Siedlung ein großer Anteil von Kindern auf, die sich vor allem außerhalb ihrer Wohnungen treffen und spielen.

Das religiöse Umfeld der Kommunität ist davon geprägt, dass 4,64% der Siedlungsbewohner der evangelischen und 1,89% der katholischen Kirche angehören und damit die Christen eine verschwindend geringe Minderheit darstellen⁷⁴⁹. Ab und zu kommt es aber

⁷⁴⁷ Alle hier aufgeführten Angaben sind übernommen aus einer Antwort auf eine Anfrage an das Amt für Bürgerservice der Stadt Halle (Saale), Ressort Statistik und Wahlen vom 24.8.2010.

⁷⁴⁸ Zu den Bewohnern gehören Afrikaner (z.B. aus Simbabwe), Vietnamesen, Kurden, Kubaner, Kosovo-Albaner, Roma etc.

⁷⁴⁹ Zum Vergleich: Insgesamt beträgt die Kircheng Zugehörigkeit in Halle zur evangelischen Kirche 9,03% und zur katholischen 3,77%.

vor, dass Einzelne sich in der Pfarrkirche vor Ort taufen lassen, woran dann auch die Schwestern teilnehmen, die seit etwa drei Jahren freundschaftliche Beziehungen zu den Nachbarn, dem Pfarrer und der kleinen Gemeinde, wo jeder jeden kennt, pflegen.

Mit der Wohnsituation teilt die Kommunität auch die Arbeits- und Lebensbedingungen der Menschen in Halle-Silberhöhe: Von den vier Schwestern arbeiten zwei als ungelernete Kräfte, d.h. auf unterem Lohnniveau in einem Pflegeheim, eine Schwester ist arbeitslos und eine weitere Rentnerin, so dass fast immer jemand vor Ort anwesend und ansprechbar ist.

Auf diese Weise niedere Arbeiten zu verrichten bzw. arbeitslos zu werden, führt die Gemeinschaft in die Nähe zu den Menschen im Viertel und in die Solidarität mit ihnen. Das Einkommen der Schwestern reicht für den Lebensunterhalt, da sie sonst keinerlei Zuwendungen erhalten. Was sie übrig haben, geben sie solidarisch an andere Fraternitäten des Ordens weiter.

Ihr Leben unter den aus verschiedenen Kulturen stammenden Menschen am Rand der Stadt und der Gesellschaft hat keine pastorale oder sozialpädagogische Zielrichtung, sondern „nur“ das Motiv der Freundschaft zu den Menschen. Die Kleinen Schwestern machen keine Angebote für sie, sie sind „nur“ da und offen für die, die zu ihnen kommen und Hilfe brauchen. So empfiehlt die Ordensgründerin Magdeleine Hutin: „Sie [die Kleinen Schwestern] sollen immer gastfreundlicher werden für alle, die an ihre Tür klopfen, sie sollen niemanden in ihrem Viertel leiden lassen, ohne ihm zu Hilfe zu eilen [...]“⁷⁵⁰ So suchen bisweilen Menschen in Notsituationen die Schwestern auf, da sie in der Siedlung bekannt sind, wobei nicht-finanzielle Hilfestellungen nicht aus einer amtlich-funktionalen Verpflichtung, sondern aus menschlich-freundschaftlicher Beziehung heraus gegeben werden. Das können ein Gespräch, ein Tipp, eine Vermittlung von Kontakten etc. sein. Häufiger jedoch kommen Kinder zum Spielen, weil sie hier Aufmerksamkeit und Beachtung erfahren, oder Freunde schauen vorbei, um zu erzählen und sich auszutauschen. Darin erfahren die Schwestern, dass sie selbst auch auf die Gastfreundschaft anderer, auf Geben und Nehmen, angewiesen sind, was ihnen hilft, nicht in Selbstüberschätzung und vermeintlicher Überlegenheit stets die Helferrolle einzunehmen, sondern in der unterlegenen Rolle des Hilfsbedürftigen und Gastes jeden so wertzuschätzen, dass er den anderen etwas geben kann.

⁷⁵⁰ Petite Soeur Magdeleine de Jésus: Du Sahara au monde entier – Les Petites Soeurs de Jésus sur les traces du Frère Charles de Jésus. Paris 1981, 51 – zitiert nach und übersetzt von Daiker, A.: Kontemplativ mitten in der Welt. Die Kleinen Schwestern Jesu. Frauen im Spannungsfeld von Mystik und Politik. Freiburg – Basel – Wien ²1993, 230.

Weil die Kleinen Schwestern solidarisch mit den Benachteiligten und Armen, mit den Menschen an der gesellschaftlichen Peripherie leben, sind sie über Partei- und Konfessionsgrenzen hinweg in einer Bürgerinitiative des Viertels⁷⁵¹ präsent, der es um die Belange der Bewohner vor Ort geht. Dabei engagieren sie sich weniger aktiv politisch als vielmehr freundschaftlich und solidarisch teilnehmend am Geschehen in der Siedlung. Insofern organisieren sie nicht, aber begleiten etwa eine Essensausgabe, wo Hartz-IV-Empfänger für andere Hartz-IV-Empfänger kochen.

Die Kommunität in Halle wohnt mitten im Stadtteil Silberhöhe und führt dort ein kontemplatives Leben. In einen strukturierten Tagesablauf sind Stundengebet, eucharistische Anbetung sowie Schriftgespräch und Lebensreflexion (*révision de vie*) integriert, wobei letztere nicht täglich stattfinden. Gerade durch das Gebet wollen die Schwestern vor Gott und bei den Menschen präsent sein, dies lässt sich für sie nicht trennen von ihrer Arbeit und ihrem Leben in Gemeinschaft. Ihre Spiritualität ist dabei besonders geprägt durch das Leben Jesu als Kind, sei es in der Ohnmacht und Armut von Bethlehem, sei es in der Verborgenheit und Unscheinbarkeit Nazareths⁷⁵². Dass sich darin das Ganze des Lebens Jesu sowie das Geheimnis Christi widerspiegeln⁷⁵³, stellt einen eigenen Zugang der Kleinen Schwestern zum christlichen Gott dar. Ihre „Kultur der Mystik“ will „sich dem Ankommen Gottes nicht verschließen, sich von ihm rufen und finden zu lassen“⁷⁵⁴. So kommt Gott wie die Menschen der Umgebung als „Gast“ zu ihnen, der wahr- und aufgenommen werden will, und darin geschieht bereits Verkündigung, „die Einladung, die Lebensräume der Menschen zu teilen und mitzuwohnen“⁷⁵⁵. Demnach erscheint Gott vor allem im menschlichen Kontext der Gastfreundschaft.

Als weitere Voraussetzung für ihre Kultur der Gastlichkeit sehen die Schwestern ihr Gemeinschaftsleben in kleinen Kommunitäten von drei bis vier Frauen, die der alltäglichen Nähe ihres Zusammenlebens, das durch zwei Einkehrtage im Monat unterbrochen wird, kaum entfliehen können, und darüber hinaus bereit sein müssen, sich gegenseitig immer wieder korrigieren zu lassen. Gerade in den Problemen, die dabei entstehen, erfahren sie, dass sie nicht nur kontemplativ, sondern auch mitten in der Welt leben. Hin und wieder müssen sie darum ringen, dass ihr Zusammenleben gelingt.

⁷⁵¹ Darin arbeiten Mitglieder verschiedenster politischer Parteien wie auch der Ortspfarrer mit, um zusammen konkrete Hilfsprojekte für das Viertel durchzuführen.

⁷⁵² Vgl. ebd., 200f.

⁷⁵³ Vgl. ebd., 201.

⁷⁵⁴ Ebd., 200.

⁷⁵⁵ Ebd., 232.

Die Kleinen Schwestern in Halle gehen wie die Wohngemeinschaft in Berlin-Kreuzberg den „Weg des radikalen Vorbildes“⁷⁵⁶, der für Ordensgemeinschaften typisch ist und erhebliche Anforderungen an die Beteiligten stellt. „Dieser Weg verbindet ein hohes Maß an Deutlichkeit – eine klare, funktionierende Identitätskonzeption – mit einem großen Maß an Offenheit“⁷⁵⁷, was sich gegenseitig ergänzt. Indem die Kommunität auf jegliche pastoralen Konzepte und Strategien verzichtet und sich darauf beschränkt, *mit* den Bewohnern von Silberhöhe zu leben, zeigt sie der Gesellschaft und der Kirche alternative Wege, Menschen nicht „von oben“, sondern auf Augenhöhe zu erreichen.

Die Schwestern teilen das Milieu dieser Menschen in allen Aspekten und schaffen sich gleichzeitig Räume der Stille und des Gebetes, so dass beide Bereiche sich durchdringen und keiner bevorzugt wird⁷⁵⁸. Diese Kontemplation mitten in der Welt bedeutet für die Kleinen Schwestern ein Spannungsverhältnis, in dem sie immer wieder um die richtige „Synthese“ ringen müssen. Ihre Suche nach „Ganzheit“ könnte nach Daiker einen typisch weiblichen Weg für eine „Option zugunsten von Frauen“⁷⁵⁹ markieren gegenüber manchen Einseitigkeiten und Zergliederungen einer männlich dominierten Gesellschaft und Kirche. Die Kontemplation mitten in der Welt zielt auf die Verwirklichung des ganzen Menschen, deshalb sollen die Kleinen Schwestern sich zuerst als Menschen und Christen und in zweiter Linie als Ordensfrauen verstehen.

So begreifen sie als die theologische Mitte ihrer Spiritualität die Inkarnation als „Skandal“ und „Paradox“ des Christentums⁷⁶⁰, das das eben beschriebene Spannungsverhältnis in ihrem Leben begründet, nämlich zwei absolut verschiedene Seinsbereiche miteinander zu verbinden. Menschwerdung wird dabei nicht punktuell, sondern als Prozess des gesamten Lebens Jesu einschließlich des Ostergeschehens gedacht, mit den verschiedenen Phasen und Facetten des ganzen Menschen Jesus⁷⁶¹. Die Existenz des menschengewordenen Gottessohnes besteht in der Entäußerung (Phil 2,7), die ihn schließlich bis zum Tod am Kreuz führt. Darin sehen die Kleinen Schwestern eine „Bewegung der Solidarität“⁷⁶², dass Jesus das Menschsein bis zur äußersten Armut durchlebt. So erfahren sie die Annahme ihrer eigenen Existenz, was sie zur Weitergabe und Teilhabe am Leben anderer Menschen herausfordert.

⁷⁵⁶ Hendriks, J: Gemeinde als Herberge (2001), 124.

⁷⁵⁷ Ebd., 128.

⁷⁵⁸ Vgl. Daiker, A.: Kontemplativ mitten in der Welt (1993), 254.

⁷⁵⁹ Ebd., 262.

⁷⁶⁰ Vgl. ebd., 267f.

⁷⁶¹ Vgl. ebd., 269f.

⁷⁶² Ebd., 269.

Insofern ist Gastfreundschaft als durch die Inkarnation ermöglichte Solidarität mit den Menschen zu verstehen, die die Kleinen Schwestern durch Kontemplation *und* Aktion wie durch Gebet *und* Engagement in der Welt realisieren.

Fazit: Verständnis und Praxis der Gastfreundschaft der Kleinen Schwestern von Halle dürften kaum auf die Handlungsfelder kirchlicher Pastoral zu übertragen sein. Dafür sind die Zielsetzungen und Lebensformen zu unterschiedlich. Dennoch kann gerade die Alterität der hier beschriebenen Erfahrungen manche Aspekte christlicher Gastfreundschaft deutlicher aufzeigen. So gehen die absichtslose Präsenz der Schwestern, ihre Solidarität mit den Menschen vor Ort sowie die intensive Praxis ihrer Spiritualität besonders auf die Minderheitssituation der Kirche in Ostdeutschland ein. Gemeinden, die sich schon lange von volkskirchlicher Realität entfernt haben, könnten hier lernen, ohne diese Form der Gastfreundschaft kopieren zu wollen. Auch wenn sie nicht in die eigene Situation transponiert werden kann, hat diese Praxis in Halle, die nicht an ihrem „Erfolg“ zu messen ist, ihren Sinn darin, zu provozieren und Fragen zu stellen. Letzteres intendiert auch die Gastkirche in Recklinghausen.

5. EINE GASTKIRCHE – ANSPRECHBAR FÜR JEDEN, DER KOMMT

Der Impuls für dieses Vorhaben ging zunächst von einem kirchlichen Orden, der Brüdergemeinschaft der Canisianer in Münster, aus, die zusammen mit dem damaligen Recklinghäuser Jugendseelsorger Bernhard Lübbering plante, als kleine Gemeinschaft nach dem Vorbild Charles de Foucaulds unter den Armen und Benachteiligten der Gesellschaft zu leben und für sie offen zu sein⁷⁶³. Ende 1978 schließlich zog eine kleine Kommunität von zwei Brüdern, dem schon genannten Diözesanpriester sowie zwei hinzugebetenen Ordensschwestern (Hiltruper Missionsschwestern) in das frei gewordene Gasthaus mitten in der City von Recklinghausen ein, um ihr Christsein bewusst in der Stadt zu leben und sich davon herausfordern zu lassen⁷⁶⁴. Damit setzt sie die über 600 Jahre alte Tradition der Heilig-Geist-Hospitäler fort⁷⁶⁵, die aus der mittelalterlichen Hospizbewegung⁷⁶⁶

⁷⁶³ Die Geschichte der Gemeinde wird detailliert dargestellt in: Lübbering, B.: Auf dem Weg zur City-Pastoral (1978-2003). In: Ders./Moellers, G. (Hg.): Vom Armen-Haus zur City-Pastoral. 600 Jahre Gastkirche und Gasthaus in Recklinghausen. Recklinghausen 2003, 177-251.

⁷⁶⁴ In diesem Sinne wird das Jesus-Wort an Paulus „Steh auf und geh in die Stadt; dort wird dir gesagt werden, was du tun sollst“ (Apg 9,6) als Appell verstanden, sich auf Stadtzentren und ihre Erfordernisse einzulassen, um vor Ort die konkrete Praxis zu lernen.

⁷⁶⁵ Die Historie des Gasthauses als „hilligen Gestes huse“ wird von Möllers in seinem Artikel „Sechs Jahrhunderte Christus im Nächsten begegnen – Gastkirche und Gasthaus in Recklinghausen 1403-2003“

stammen und auf die enorme Ausbreitung von Armut in der damaligen Gesellschaft mit ihrer Gastlichkeit reagierten. Die Gemeinschaft von zunächst fünf, später sieben Schwestern und Brüdern versteht ihre Aufgabe in Fortsetzung dieser Tradition: Sie reagiert jeweils auf die soziale Not, die ihr begegnet und durch wenige Zahlen zu belegen ist.

Recklinghausen, eine Stadt von etwas über 120.000 Einwohnern, gehört zur Region des nördlichen Ruhrgebiets, das von starken strukturellen Veränderungen gekennzeichnet ist. Bedingt durch die stetige Reduzierung des Bergbaus ist die Arbeitslosigkeit hier relativ hoch: Ende 2009 betrug sie 12,1% (im Vergleich zum Bundesdurchschnitt von 7,8% und zur NRW-Quote von 8,7%). So ergibt der Anteil von 12,8% Hartz-IV-Beziehern (SGB II) und 1,4% Empfängern laufender Hilfe zum Lebensunterhalt (SGB XII) zusammen eine Quote von 14,2%. Mit einem Ausländeranteil von 9,7%⁷⁶⁷ liegt Recklinghausen eher unter dem Durchschnitt der Ruhrgebietsstädte (im Vergleich zu Duisburg mit 15,2%). Dies führt zu einem Verhältnis des „normalen“ Nebeneinanders, das aber punktuell soziale Spannungen offenbaren kann.

Auf diese Armutssituation reagiert die Gemeinde der Gastkirche, indem sie 2007 mit dem Sozialdienst katholischer Frauen die Tafel „Lebensbaum“ einrichtet, nachdem die Ausgabe von „Lebensmitteltaschen“ die steigende Nachfrage nicht mehr decken konnte. Ebenfalls öffnet das neben der Kirche gelegene Gasthaus morgens für Obdachlose, die sich hier aufwärmen, frühstücken, sanitäre Einrichtungen benutzen und zu Mittag essen können. Bis zu sechs alte und kranke „Freunde von der Straße“ können hier, wo auch die Kommunität lebt, deren Gastfreundschaft für längere Zeit in Anspruch nehmen und wohnen, was zeigt, wie wenig Berührungängste gegenüber gesellschaftlich ausgeschlossenen Menschen bestehen. Das gilt auch für den Kontakt mit Strafgefangenen und ihre Begleitung während und nach der Haft; ein Sozialarbeiter unterstützt dabei Menschen in ihren konkreten Problemen und Anliegen, wobei die Lage des Gasthauses in einer Seitenstraße der City gute Erreichbarkeit und Diskretion gewährt.

Neben dem sozialen stellt das pastorale Engagement einen Schwerpunkt der Gastkirchen-Gemeindearbeit dar, der vor allem in Gesprächsangeboten, Trauerarbeit, in Kleinkindergottesdiensten und Sakramentenkatechese sowie in spirituellen Angeboten wie Frühlischen und Fastenwochen besteht. In der tagsüber geöffneten Kirche ist jeder zu

nachgezeichnet. In: Lübbering, B./ Ders.: Vom Armenhaus zur City-Pastoral, 13-115.

⁷⁶⁶ Vgl. 86f.

⁷⁶⁷ Alle Angaben sind dem Statistischen Vierteljahresbericht der Stadt Recklinghausen (Oktober bis Dezember 2009) entnommen: www.recklinghausen.de/PolitikVerwaltung/Statistik/Vierteljahresbericht_IV_2009.pdf, Abruf vom 24.8.2010.

gemeinsamen Gebetszeiten und zur Eucharistiefeier eingeladen, weshalb Lübbering die Gastkirche eine „Oase des Gebetes mitten in der Stadt“⁷⁶⁸ nennt. Ebenso steht das Gasthaus jedem, der kommt, in der Weise offen, dass hier immer jemand erreichbar und ansprechbar ist. Dabei legt man Wert darauf, dass die etwa 200 ehrenamtlichen Mitarbeiter aus- und fortgebildet werden sowie Begleitung in ihrer Arbeit erfahren, indem sie, was sie dabei erlebt haben, reflektieren und verarbeiten können.

Ein drittes Tätigkeitsfeld ergibt sich aus dem solidarisch-politischen Engagement der Gemeinde. Weil der wachsenden strukturellen Armut in Deutschland nicht allein durch kirchliche Diakonie und Gastfreundschaft begegnet werden kann, sondern Veränderungen im politischen Handeln erforderlich sind, vernetzt man sich mit anderen, nicht-kirchlichen Organisationen und Initiativen. So hat sich die Gemeinde etwa Protestaktionen gegen den Irak-Krieg oder die Zwischenlagerung von Atommüll im nicht weit gelegenen Ahaus angeschlossen und sich in die regionale und globale Politik eingemischt. Der Kampf gegen die weltweite Armut und die vor Ort manifestiert sich auch in einem Eine-Welt-Laden und einem Second-hand-Shop, für die sich eine Reihe ehrenamtlicher Mitarbeiter engagieren, die auf diese Weise das Thema „Armut und Ungerechtigkeit“ in der Gemeinde und in der Stadt wachhalten und ins Bewusstsein rufen. So scheuen sie sich nicht, im Wissen um gesellschaftliche Ursachen und Hintergründe der Not, gegen die sie kämpfen, auch „öffentlich Partei zu ergreifen, wenn es die Situation erfordert“⁷⁶⁹.

Auch wenn sich die Aufgaben der Gemeinde in pastorale, soziale und solidarisch-politische differenzieren, sind diese „jedoch im Alltag ganz und gar vermischt“⁷⁷⁰. Seel- und Leibsorge, Spiritualität und soziales Engagement sollen hier so zusammenkommen, dass sie den konkreten Menschen gerecht werden und jeder bekommt, was er braucht. Die klar begrenzten Aufgaben und Projekte, die jeweils über die eigene Gemeinde hinaus Andere und Fremde erreichen, ziehen offenbar zahlreiche ehrenamtliche Mitarbeiter an, weil sie hier sinnvolle Möglichkeiten der Hilfe sehen sowie Anregungen für ihren persönlichen Glauben erhalten. Wenn so viele Menschen hier mitarbeiten, stellt sich die Frage nach den Strukturen der Gemeinde, die die genannten Aktivitäten ermöglichen.

Seit Pfarrer Ludger Ernsting 2009 die Nachfolge von Pfarrer Lübbering antrat, wurde als Leitungsgremium ein Gasthausrat eingerichtet, der sich aus Vertretern der Gesamt-

⁷⁶⁸ Lübbering, B.: Gemeinde Jesu mitten in der Stadt. Gastkirche – Gasthaus Recklinghausen 1978-1998. Privat hrsg., 119.

⁷⁶⁹ Ders.: City-Gemeinde in Recklinghausen. Geistliches Zentrum in der Stadtmitte. In: Purk, E. (Hg.): Ortswechsel. Auf neue Art Kirche sein. Stuttgart 2003, 93.

⁷⁷⁰ Ders.: Auf dem Weg zur City-Pastoral (2003), 203.

gemeinde, der Gruppen der Ehrenamtlichen und zwei Mitgliedern der Kommunität zusammensetzt. Dabei treffen in den einzelnen Arbeitsfeldern jeweils die Aktiven in ihren Gruppen die notwendigen Entscheidungen. Der Gasthausrat gibt die Zielrichtung der gesamten Arbeit vor und koordiniert die einzelnen Vorhaben.

Das Selbstverständnis der Gastkirchen-Gemeinde basiert einerseits auf den spirituellen Traditionen der beiden beteiligten Ordensgemeinschaften, andererseits auf Gedanken von Charles de Foucauld und der Gemeinschaft von Taizé. Als Begründer einer Kontemplation mitten in der Welt will Charles de Foucauld eine „Zauia“ des Gebetes und der Gastfreundschaft⁷⁷¹ einrichten, die „sind kleine Zentren der Gastfreundschaft, von frommen Bruderschaften gegründet; man gewährt den Reisenden dort Unterkunft und Schutz, den Pilgern wie den Bettlern, allen vorüberziehenden, kurz jedermann“⁷⁷². Suche nach Gott und Begegnung mit Menschen in Not kommen für ihn zusammen in der Erfahrung der Wüste, die Carlo Carretto später in der (Groß-)Stadt „ortet“: „In deiner Stadt ist deine Wüste“⁷⁷³. Das heißt: Die Stadt ist ambivalent zu verstehen als Ort des Heils wie auch der Zerstörung⁷⁷⁴; beides erfahren Christen, die in der Stadt leben, und sie haben sich dem zu stellen.

Auch die Spiritualität von Taizé verbindet die *Vita contemplativa* und *Vita activa* miteinander, von denen die letztere als „Kampf“ bezeichnet wird, der sich in der beruflichen Tätigkeit der Einzelnen, in der Gastfreundschaft anderen gegenüber wie im Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und Menschenwürde ereignet⁷⁷⁵. Darin findet sich eine insgesamt „französische“ Spiritualität wieder, die Mette im Anschluss an die dortigen basiskirchlichen Gemeinschaften mit den Begriffen „accueil“, „partage“ und „gratuité“ kennzeichnet⁷⁷⁶.

„Das bedeutet die Bereitschaft zur Präsenz, zum Hören, zur Solidarität mit dem und den Fremden, und zwar ohne den Hintergedanken der Vereinnahmung. Im Gegenteil, indem Fremdes als solches gelten gelassen wird, wird es möglich, das eigene Fremdsein zuzulassen und zu erfahren.“⁷⁷⁷

⁷⁷¹ Vgl. Six, J.F.: Charles de Foucauld. Bruder aller Menschen. Freiburg - Basel - Wien 1979, 67.

⁷⁷² Ebd.

⁷⁷³ Buchtitel: Carretto, C.: In deiner Stadt ist deine Wüste. Geistliche Erfahrungen. Freiburg/Br. 1978.

⁷⁷⁴ 2007, fast 30 Jahre später, plädierten die lateinamerikanischen Bischöfe auf ihrer fünften Generalversammlung in Aparecida für eine neue Stadtpastoral. Nicht mehr ein kirchlicher Bezirk wie etwa eine Pfarrei, sondern die Stadt selbst ist Ort der Pastoral: „Der Glaube lehrt uns, dass Gott in der Stadt wohnt, inmitten ihrer Freuden, Sehnsüchte und Hoffnungen wie auch in ihrem Schmerz und ihrem Leid.“ (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Stimmen der Weltkirche Nr. 41. Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik. 13.-31. Mai 2007. Bonn 2007, 278).

⁷⁷⁵ Lübbering, B. (Hg.): Gemeinde Jesu – mitten in der Stadt (1998), 11.

⁷⁷⁶ Vgl. Mette, N.: Gastkirche – mitten in der Stadt. In: Lübbering, B. (Hg.): Gemeinde Jesu – mitten in der Stadt. Gastkirche - Gasthaus Recklinghausen 1978 - 1998. privat hrsg., 61f.

⁷⁷⁷ Ebd.

Damit ist zunächst der Lebensstil der Kommunität charakterisiert und es fragt sich, inwieweit dessen Merkmale Einfachheit, Geschwisterlichkeit, Gastfreundschaft, Solidarität mit den Armen und Bedrängten etc.⁷⁷⁸ allen Gemeindemitgliedern zugemutet werden können. Realistisch und legitim dürfte eine individuell unterschiedliche Nähe zu den genannten Zielvorstellungen sein, die den Einzelnen nicht überfordern, sondern auf je eigene Art verwirklicht werden wollen.

So erscheint als erstes Wesensmerkmal der Gemeinde ihre Spiritualität, die sich an der Tradition der Orden orientiert, „in der Nachfolge Jesu nach den evangelischen Räten zu leben“⁷⁷⁹. Den Mittelpunkt bildet die kleine Kommunität von zölibatär lebenden Frauen und Männern als eine Art „harter Kern“ mit einem ordensüblichen Leben, um die sich eine Vielzahl von Mitarbeiter(inne)n in unterschiedlicher Nähe und Distanz gruppieren und die zusammen dafür sorgen, dass hier Menschen für andere mit welchem Anliegen auch immer präsent sind. Dafür steht das Bild von der Oase in der Stadt⁷⁸⁰, das die Gemeinde aber nicht nur als Teil der Stadt sieht, sondern auch im Kontrast zu dieser, weil hier gegen Kommerz, Konsum und Profit die Erfahrung der *gratuité*, der „Dankbarkeit als Antwort auf das Geschenk des Lebens“⁷⁸¹, gemacht wird. Der spirituelle Anspruch der Gastkirchen-Gemeinde stellt sich damit auch quer zur Realität der deutschen Kirche; so fragt Lübbering: „Wo gibt es aber in dieser reichen und so armen Kirche die Möglichkeit, unkompliziert einen Menschen von der Straße aufzunehmen?“⁷⁸²

Anders als in den pragmatischen Überlegungen heutiger Pastoralpläne und -strategien⁷⁸³ vorgesehen, fanden sich in Recklinghausen einige (Ordens-)Christen zusammen, die in dieser Stadt nichts anderes als in Gemeinschaft christlich leben wollten. Als Ort dafür wählte man bewusst nicht die Räumlichkeiten einer Pfarrgemeinde, um sich leichter anderen sozialen Schichten gastfreundlich öffnen zu können, die dort sonst de facto ausgeschlossen sind. Das Leben dieser christlichen Kommunität wurde offensichtlich als so glaubwürdig und attraktiv erfahren, dass die anderen, Obdachlose, Asylbewerber,

⁷⁷⁸ Vgl. Lübbering, B. (Hg.): *Gemeinde Jesu – mitten in der Stadt* (1998), 32f.

⁷⁷⁹ Ebd., 11.

⁷⁸⁰ Vgl. Mette, N.: *Gastkirche – mitten in der Stadt* (1998), 58f.

⁷⁸¹ Vgl. ebd., 62.

⁷⁸² Lübbering, B. (Hg.): *Gemeinde Jesu mitten in der Stadt* (1998), 10.

⁷⁸³ Mittlerweile haben alle deutschen und österreichischen Bistümer eigene Pastoralpläne vorgelegt, wo es vor allem darum geht, die geringer werdenden personellen und finanziellen Ressourcen möglichst effizient einzusetzen. Eine Übersicht und kritische Bewertung findet sich bei Pock, J.: *Gemeinden zwischen Idealisierung und Planungszwang. Biblische Gemeindeftheologien in ihrer Bedeutung für gegenwärtige Gemeindeentwicklungen. Eine kritische Analyse von Pastoralplänen und Leitlinien der Diözesen Deutschlands und Österreichs*. Wien 2006, 271-454.

Menschen in Not usw. kamen sowie auch Menschen, die ihre Hilfe anboten, was ebenfalls pastoral nicht geplant werden konnte.

Damit ist eine zweite Leitidee der Gemeinde gegeben: ein Engagement über die Mitgliedspastoral hinaus für die anderen, die sonst in der Kirche kaum vorkommen. Diese „Für-Struktur“⁷⁸⁴ spricht vor allem Mitarbeiter(innen) der bürgerlichen Mittelschicht an, die bereit sind, sich sinnvoll für konkrete Not einzusetzen. Das korreliert auch mit der überwiegenden „Komm-Struktur“ der Gemeinde, das heißt, dass hauptsächlich Hilfesuchende erreicht werden, die in der Lage sind, das Gasthaus aufzusuchen. Dass es aber auch andere Menschen gibt, die das aus verschiedenen Gründen nicht kommen können, haben Anfragen von Straffälligen gezeigt, die zur Gründung einer „Knast“-Gruppe geführt haben. Diese geht seit einigen Jahren in das Recklinghäuser Gefängnis, an einen Ort, wo Kirche nicht zu Hause, sondern selbst Gast ist. Eine solche „Geh-hin-Struktur“ ermöglicht es, Menschen und das, was sie brauchen, besser kennen zu lernen, nämlich da, wo sie leben. Allerdings setzt das eine hohe Flexibilität seitens der Mitarbeiter(innen) voraus, auch andere Rollen als die des „überlegenen“ Helfers oder Gastgebers zu übernehmen⁷⁸⁵. Beide Strukturen ergänzen sich offenbar und erfordern den Rollenwechsel von Gastgeber und Gast.

Neben Spiritualität und sozialem Engagement besteht das dritte Charakteristikum der Gemeinde in der solidarisch-politischen Praxis, die bedeutet, dass die Gemeinde ihr Handeln weder als privates noch als rein kirchliches versteht, sondern im größeren Kontext der politischen Strukturen, in die sie einerseits eingebunden ist, die sie andererseits in ihren Grenzen gerechter und humaner gestalten will. Da weder die Kirche noch eine Gemeinde für sich existieren, ist ihr Einsatz für Menschen immer schon ein politischer, der nur bewusst gemacht werden soll. Dass dazu auch Kritik an bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen vor Ort und weltweit wie die eigene Veränderungsbereitschaft gehören, sieht die Gastkirchen-Gemeinde in ihrem Auftrag begründet.

Fazit: Gastkirche und Gasthaus in Recklinghausen sind als eine Form der City-Pastoral institutionell nicht an eine Pfarrgemeinde gebunden, gehören aber seit über 30 Jahren zur Praxis der Kirche in Recklinghausen. Um eine gemischte Ordenskommunität herum

⁷⁸⁴ Demgegenüber versucht eine „Mit-Struktur“ die Fixierung auf die Rollen von Gastgeber und Gast aufzubrechen und Hilfesuchende auch in ihren Helfer- und Gastgeberkompetenzen, d.h. als Mitarbeiter ernst zu nehmen. Die Gemeindemitarbeiter würden in ihrer Helferrolle entlastet, weil sie sich selbst auch als Hilfesuchende bzw. Gäste erfahren.

⁷⁸⁵ Verfestigt sich ein solches Verhalten, ist zu Recht von einem „Helfer-Syndrom“ die Rede: Die Fixierung auf die Helferrolle kann zu einer Art Sucht führen.

haben sich zahlreiche Gruppen von ehrenamtlichen Mitarbeitern gebildet, die für jeden, wenn er Hilfe braucht, präsent und ansprechbar sein wollen. Sie fühlen sich für Menschen in Not zuständig und vermitteln sie nicht sofort weiter, etwa um den Problemen nicht länger ausgeliefert zu sein. Sich diesen zu stellen, gehört zur Gastfreundschaft der Gemeinde mit ihren sozialen, pastoralen und politischen Aktivitäten, die im konkreten Alltag kaum voneinander zu trennen sind. Auf der Grundlage einer Spiritualität der Erfahrung der Wüste und der Oase in der Stadt, eines Lebensstils von *accueil*, *partage* und *gratuité* wird eine Gastfreundschaft gegenüber den Armen und Außenseitern der Gesellschaft sowie eine aktive politische Parteinahme für diese möglich. Etwa 17 Jahre später greifen die Gründer des Dortmunder Gasthauses auf das Vorbild der Gastkirche zurück.

6. EIN GASTHAUS – FÜR WOHNUNGSLOSE EIN ZUHAUSE

Nachdem Reinhart Ellbracht, ehemals Gemeindepfarrer, Wohnungslosenseelsorger in Dortmund geworden war, gründete er 1995 mit engagierten Frauen und Männern den Gast-Haus e.V. Dieses Projekt wurde dann durch den Arbeitskreis „Politische Diakonie“ des Synodalen Forums unterstützt, das von 1992 – 1994 mit ehrenamtlichen Mitarbeitern der damaligen Seelsorgeregion Ruhrgebiet-West Perspektiven für die Zukunft der Kirche vor Ort entwickelte. Dabei konstatierte man, dass die katholische Kirche sich zu wenig um die Armen in der Stadt, d.h. die Obdach- und Wohnungslosen sowie die Hartz-IV-Empfänger, kümmerte.

So lag es nahe, an die Tradition der mittelalterlichen Hospizbewegung anzuknüpfen, immerhin gab es in Dortmund bereits von 1358 bis 1762 ein „Gasthuse“, auf das die „Grundlagen“⁷⁸⁶ des heutigen Gasthauses Bezug nehmen:

„Dieser Name ist auf dem Hintergrund biblischer Erfahrungen im Alten und Neuen Testament entstanden. Wo Gastfreundschaft gelebt wird, ist etwas von Gottes Nähe und Liebe erfahrbar. Besonders Jesus übte Gastfreundschaft am liebsten mit den Armen und Ausgegrenzten.“

Insofern hat das Gasthaus seine Wurzeln im christlichen Glauben, auch wenn es nicht institutionell an eine Kirche angebunden ist.

So mietete man in Ergänzung zur Kana-Suppenküche in der Dortmunder Nordstadt ein Ladenlokal in der Rheinischen Straße, das in der Nähe des Bahnhofs und der City gut erreichbar ist, um dort ein Frühstück mit der Gelegenheit, sich zu waschen und Wäsche

⁷⁸⁶ www.gast-haus.org/index.php/Grundlagen/, Abruf vom 18.9.2009.

zu wechseln, anzubieten. Durch die Leitfrage „Was fehlt unseren Gästen?“ stieß man immer wieder auf deren dringende Bedürfnisse, die jeweils neue Angebote im wörtlichen Sinn notwendig machten, wie z.B. medizinische Versorgung, Rechtsberatung, kulturelle Veranstaltungen und vieles mehr. Hier ergeben sich ständig neue Notwendigkeiten, die die Hilfe ehrenamtlich arbeitender Fachleute wie Ärzte, Rechtsanwälte, Pfarrer usw. erfordern. Weil nach Werner Lauterborn, dem Vorsitzenden des Gast-Haus e.V., die Frage, was die Gäste benötigen, die wichtigste ist, orientieren sich daran die Angebote, die sich immer wieder verändern und flexibel erweitert werden.

Mittlerweile besuchen morgens im Durchschnitt 200 Menschen, vorwiegend Männer, das Gasthaus, am Monatsende bis zu 300. Nachmittags kommen etwa 50 Gäste, die hier Kommunikation untereinander suchen. Das bedeutet, dass pro Jahr fast 70.000 Besucher von 100 ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern bewirtet und mit Lebensnotwendigem versorgt werden. Dabei besteht das größte Bedürfnis vieler Gäste darin, ihre Einsamkeit zu überwinden und Kontakte zu knüpfen. Die Wohnungslosen-Initiative trifft hier offensichtlich den Nerv bedürftiger Menschen in Dortmund, für die sich weder staatliche noch kirchliche Institutionen wie Pfarrgemeinden besonders engagieren.

Die zentrale Lage des Gasthauses, d.h. die Nähe zur City und zur Übernachtungsstelle für wohnungslose Männer, wird geprägt von einer Mischbesiedlung im Übergang von der Geschäftswelt der Innenstadt zur stark sanierungsbedürftigen Wohngegend entlang der Rheinischen Straße, wo sich vor allem Mitbürger türkischer Abstammung angesiedelt haben. Auch wenn diese das Gasthaus nicht frequentieren, da sie selten von ihrem familiären Umfeld im Stich gelassen werden, ist der Standort ideal, weil sich hier Wohnungslose relativ konfliktfrei im Bezug zu den anderen Bewohnern treffen können.

Nach dem regionalen Armutsatlas des Paritätischen Wohlfahrtsverbandes⁷⁸⁷ gelten in Dortmund 18 % der Bevölkerung als arm⁷⁸⁸, was u.a. an der konstant hohen Arbeitslosigkeit liegt, die im Jahr 2009 durchschnittlich 12,8 %⁷⁸⁹ betrug. Dass davon knapp die Hälfte Langzeitarbeitslose sind, korreliert mit dem ebenfalls hohen Anteil von Leistungsempfängern nach SGB II (14,0%) und SGB XII (1,4%)⁷⁹⁰. Aus beiden Gruppen stammen die Gäste des Dortmunder Gasthauses, von denen 20 bis 30 % obdachlos, 30 % woh-

⁷⁸⁷ Vgl. www.forschung.paritaet.org/index.php?id=1455, Abruf vom 26.8.2010.

⁷⁸⁸ Das bedeutet, dass sie weniger als 60 % des Durchschnittseinkommens zur Verfügung haben.

⁷⁸⁹ Die Angaben sind der Jahresbilanz 2009 des Arbeitsmarktes in der Stadt Dortmund entnommen. Vgl. www.bundesagentur-fuer-arbeit.de/nn_16820/nn_174262/Dienststellen/RD-NRW/Dortmund/AA/A01-Allgemein-Info/Presse/2010/PI-002-2010-Jahresbilanz-2009-zum-Arbeitsmarkt.html, Abruf vom 10.11.2010.

⁷⁹⁰ Vgl. dev.statistik.dortmund.de/upload/binarydata_do4ud4cms/97/75/20/00/00/00/207597/2010-09-Internet_16.pdf, Abruf vom 26.8.2010.

nungslos und 30 % Hartz-IV-Empfänger sind. Die Besucher bestehen aus überwiegend deutschen Männern, da Frauen eher selten in eine Einsamkeit abrutschen, in der sie kaum noch für sich sorgen können. Auch Ausländer und Migranten mit Ausnahme der aus Osteuropa stammenden sind weniger betroffen. Welche Bedürfnisse hat nun diese Zielgruppe und was bietet ihr das „Gast-Haus statt Bank“⁷⁹¹ an?

Das Gasthaus ist täglich außer donnerstags von 8 – 11 Uhr, an drei Tagen auch abends von 17 – 20 Uhr geöffnet. Angebotsschwerpunkte bilden das Frühstück, Duschkmöglichkeiten und Wäschekammer, ein Friseur, eine umfassende medizinische Versorgung bis hin zur Fußpflege und Zahnbehandlung, verschiedene Beratungsangebote, vor allem in Rechtsfragen, Kommunikationszentrum, kulturelle Veranstaltungen und nicht zuletzt Seelsorgersprechstunden, für die zwei katholische Pfarrer regelmäßig zur Verfügung stehen. Einmal im Monat findet ein Gottesdienst statt, an dem etwa 30 Gäste und Mitarbeiter(innen) teilnehmen.

Letztere arbeiten hier wie auch die jeweiligen Fachleute, Ärzte, Apotheker, Rechtsanwälte usw. ehrenamtlich, weil die Angebote für die Gäste kostenlos sind, denn teilweise haben sie nicht einmal eine Krankenversicherung. Ungefähr 100 Mitarbeiter(innen) kümmern sich darum, dass das Gasthaus regelmäßig öffnet und die Gäste gastfreundlich aufgenommen werden. Dabei arbeiten auch manche im „Hintergrund“, z.B. in der Wäschekammer, in der Verwaltung von drei dazu gehörigen Wohnungen, im Transport von Lebensmittelpenden usw., um den großen organisatorischen Aufwand zu bewältigen. Somit stellt sich die Frage, wie so viele Mitarbeiter(innen) gewonnen und in welchen Strukturen sie tätig werden.

Es sei kein Problem, so Lauterborn, Mitarbeiter(innen) für diese Aufgaben zu finden, da immer wieder Menschen mit unterschiedlichen Motiven an ihn heranträten, um sich hier zu engagieren. Zunächst waren es Mitglieder von kirchlichen Gemeinden, heute sind es eher Menschen, die unabhängig von ihrer Herkunft und Weltanschauung Zeit haben, z.B. durch Arbeitslosigkeit bedingt, sich für Bedürftige einzusetzen. Sie bilden jeweils Teams aus acht bis zehn Mitarbeiter(inne)n, die sie jeweils für sich auswählen, um sich darin möglichst wohl zu fühlen. Monatliche Info- und Fortbildungsveranstaltungen sollen dazu beitragen, dass jeder auch für sich einen persönlichen Gewinn aus der Mitarbeit erzielt.

Jedes Team wählt einen Leiter, der es in der Leitungsrunde vertritt, die die inhaltliche Ausrichtung des Gasthauses bestimmt. Die zwölf Mitglieder des eingetragenen Vereins dagegen sind für die Vertretung nach außen und die Verwaltung der Finanzen zuständig,

⁷⁹¹ So lautet das Motto des gesamten Projekts.

denn die Einrichtung trägt sich allein durch Lebensmittel- und Geldspenden. Dies verschafft dem Gasthaus nicht nur eine große inhaltliche Gestaltungsfreiheit und Unabhängigkeit von staatlichen und kirchlichen Institutionen, sondern auch Akzeptanz durch Mitarbeiter(innen) unterschiedlicher Konfessionen und Religionen.

Eine konkrete Auswirkung auf die kirchlichen Gemeinden der Dortmunder Innenstadt besteht darin, dass jeweils eine im Wechsel für die Gäste sonntags ein Frühstück anbietet, da das Gasthaus zu dieser Zeit den großen Andrang der Besucher nicht mehr bewältigen kann. Somit wirkt es auf die Kirche und ihre Institutionen, wo es seinen Ursprung hat, wieder zurück. Das stellt die Frage nach den eigenen Zielen und dem Selbstverständnis des Gasthauses.

Auch wenn sich die „Ökumenische Wohnungslosen-Initiative“ als Kirche und Gemeinde versteht, was sich besonders in ihrer Diakonie zeigt, haben sich die Gründungsmitglieder bewusst für einen eingetragenen Verein entschieden, weil nach Lauterborn herkömmliche Mittelschichtsgemeinden diese Arbeit zwar finanziell unterstützen, die Armen der Gesellschaft selbst aber nicht an sich heranlassen und Gastfreundschaft mit ihnen ablehnen. Es fehle der Kirche das gesamtgesellschaftliche Spektrum, viele würden außen vor bleiben, da sie nicht willkommen seien. Die „Grundlagen“ fordern deshalb:

„Menschen ohne Wohnung, die längere Zeit in Dortmund leben, sind zu achten wie Dortmunder Bürger. Ihnen steht mehr zu als eine Bank im Park oder auf der Straße! Erst recht dürfen sie nicht einfach vertrieben werden, weil Armut unansehnlich und unbequem ist.“⁷⁹²

Dafür braucht das Gasthaus einen Freiraum, der *allen* Menschen, die kommen, unkomplizierte und flexible Hilfe anbietet. Über religiös-konfessionelle Grenzen hinweg begegnen sich hier Menschen aus unterschiedlichen sozialen Schichten, Mitarbeiter und Gäste, die z.B. zusammen Gottesdienst feiern, was die Vermutung widerlegt, Obdachlose seien im Gasthaus auch nur unter sich.

Ein solches Miteinander gelingt, so Lauterborn, wenn man auf gleicher Augenhöhe kommuniziert, das heißt, dass man sich über jeden Gast, seine Stärken und Fähigkeiten freuen kann und dafür sensibel ist. Keiner wird belehrt oder therapiert, der Gast bestimmt selbst, was er hier möchte. Die Mitarbeiter verstehen sich dabei als „Bedienung“ mit dem Ziel, dass es den Gästen gut geht und dass alle darauf achten. Indem diese die Akzeptanz und Würde erfahren können, die ihnen die Gesellschaft verweigert, wird das Gasthaus für sie zu einer Heimat, wo sie sich zu Hause fühlen.

⁷⁹² www.gast-haus.org/index.php/Grundlagen/, Abruf vom 18.9.2009.

Wohl auch deshalb hat es hier bislang noch keine gewaltsame Auseinandersetzung gegeben, weil in der Einrichtung alles erlaubt ist außer Gewalt, Drogen und Alkohol. Mittlerweile engagieren sich auch Jugendliche als Mitarbeiter oder machen hier Praktika – ein Einsatz, der für sie unmittelbar plausibel und sinnvoll ist.

Fazit: Das Dortmunder Gasthaus spricht die Zielgruppe der Wohnungslosen der Stadt an, nimmt sie gastfreundlich auf und gewährt ihnen unterschiedliche Hilfen, die von staatlichen und kirchlichen Institutionen nicht geleistet werden, aber dennoch dringend notwendig sind. Auch wenn die Idee für dieses Projekt aus dem kirchlichen Bereich stammt, ermöglicht erst die Unabhängigkeit das Engagement der Initiative, das etwa in den Räumlichkeiten und im Umfeld von Pfarrgemeinden kaum zu realisieren wäre. Auf diese Weise gewinnt man offenbar auch leichter Mitarbeiter(innen), die sich nicht alle als Christen verstehen, sich aber als Gastgeber für Wohnungslose einsetzen und ihnen mit Achtung und Würde begegnen. Das erscheint vor Ort nicht als durchgehend schwieriges oder anstrengendes Unternehmen, sondern besticht eher in seiner Einfachheit und Erfahrungen des Lernens und Beschenktwerdens auf allen Seiten. So ist Gastfreundschaft auch hier kein einseitiges, rollenfixiertes Handeln, sondern ein Geben *und* Nehmen für alle Beteiligten.

Dabei werden folgende Grundkoordinaten der Gastfreundschaft deutlich: ein gastliches Haus mit niedrigschwelligen Angeboten, gemeinsames Essen und Miteinanderreden, hohe Achtung und Sensibilität allen Gästen gegenüber, Zusammenarbeit mit allen, die „guten Willens“ sind über Gemeinde- und Kirchengrenzen hinaus, ein unmittelbar sinnvolles Projekt, das Mitarbeiter(innen) motivieren und auch in Freiheit wieder loslassen kann, demokratische Leitungsstrukturen, der Versuch, das Evangelium in konkretes Handeln umzusetzen und die entschiedene Option für die Armen und Bedürftigen der Gesellschaft.

So kann dem Gasthaus in Dortmund kaum abgesprochen werden, christliche Gastfreundschaft in einer deutschen Großstadt durch eine Gemeinde, die es im kirchenrechtlichen Sinne nicht ist, zu verwirklichen. Eine weitere, alte Form christlicher Gastlichkeit, nämlich das Kirchenasyl⁷⁹³, wird nun im Folgenden als letztes Praxisbeispiel vorgestellt.

⁷⁹³ Vgl. auch 94-96.

7. EIN KIRCHENASYL – BEISTANDSPFLICHT FÜR MENSCHEN, DEREN LEBEN BEDROHT IST

Auch in den letzten Jahren gibt das Asylverfahren in Deutschland immer wieder Anlass, dass Kirchengemeinden einzelne Menschen aufnehmen, deren Abschiebung beschlossen ist. Dabei geht es nicht darum, Widerstand gegen die staatliche Rechtsordnung zu leisten, sondern

„eine Überprüfung der staatlichen Anordnung zu erwirken. Eine solche Überprüfung ist geboten, wenn befürchtet werden muss, dass die Asyl suchende Person im Falle der Abschiebung an Leib und Leben bedroht ist.“⁷⁹⁴

Dass in 70 bis 75 % der Fälle die Asylablehnungen revidiert werden mussten⁷⁹⁵, zeigt, wie häufig entscheidende Kriterien in den Asylverfahren übersehen bzw. nicht genügend berücksichtigt werden.

Aus diesem Grund, um abgewiesenen Flüchtlingen, die um ihr Leben bangen müssen, zu ihrem Recht zu verhelfen, nahm die Evangelische Kirchengemeinde Waldbröl, einer Kleinstadt im Bergischen Land mit etwa 19.000 Einwohnern, am 3.9.2010, dem Tag vor ihrer geplanten Abschiebung, eine aserbaidische Frau mit ihrer 16-jährigen Tochter und ihrem 19-jährigen Sohn in Räumen der Gemeinde auf. Das Presbyterium entschied sich einstimmig dafür, weil es die Bedrohung der Familie am Abschiebeziel Russland als Ausführungshindernis ansah, denn der Vater war dort vor ihrer Flucht unter nicht geklärten Umständen ermordet und Mutter und Kinder mit Todesdrohungen schikaniert worden. Deshalb gab die Frau bei der Einreise nach Deutschland vor elf Jahren aus Angst nicht ihre wahre Identität preis, was ihr bis heute zur Last gelegt wird und wofür auch ihre Kinder mithaftend sollen, obwohl sie sich längst in die deutsche Gesellschaft integriert haben und nicht in der Lage sind, in Russland zu leben. Hinzukommt eine schwere Erkrankung der Mutter, für die zwar ein eindeutiges psychologisches Gutachten erstellt wird, das die zuständige Ausländerbehörde aber nicht als Abschiebehindernis anerkennt. Das erreicht erst ein weiteres Gutachten, das die Traumatisierung der Familie diagnostiziert und schließlich am 7.10.2010 zu einer vorläufigen Aufenthaltserlaubnis führt.

Was hat die Gemeinde nun dazu bewogen, der Familie Kirchenasyl zu gewähren? Zunächst gelang es Pfarrer Matthias Schippel, von städtischen Sozialarbeitern informiert, das zuständige Presbyterium von der dringlichen Notlage der drei Schutz Suchenden, die übrigens armenische Christen sind, zu überzeugen. Da er selbst in der Theologie der

⁷⁹⁴ Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD): Beistand ist nötig, nicht Widerstand. Thesen zum „Kirchenasyl“, 1994. In: Jost, W.-D./Sträter, B. (Hg.): Kirchenasyl (2003), 186.

⁷⁹⁵ Vgl. Sträter, B.: Über Erfolg und Misserfolg von Kirchenasyl (2003), 164.

Befreiung beheimatet ist, gehört für ihn das gesellschaftspolitische Engagement von Kirche und Theologie zur Glaubenspraxis dazu. Vor allem wenn Gefahr in Verzug ist, so Schippel, will er „in Jesu Art bei den Menschen sein“, um Unrecht abzuwenden.

Eine zweite Ursache dafür, dass diese Entscheidung nicht zufällig getroffen wurde, liegt in dem hohen Maß des sozialen Engagements der Gemeinde. Tafel, Second-hand-shop, Ein-Euro-Job-Vermittlung, Diakoniestation und Ganztagsbetreuung an Grundschulen gehören zu den Projekten, die in Absprache mit der Kommune und teilweise in deren Auftrag durchgeführt werden. So begegnet die Gemeinde seit längerem den sozialen Nöten in dem strukturschwachen südlichen Teil des Oberbergischen Kreises, wo die Arbeitslosenquote zwar innerhalb des Jahres 2010 von 9,0 auf 7,6 %⁷⁹⁶ gesunken ist, aber im Vergleich zur Umgebung deutlich höher liegt. Auch wenn es amtlich nur 6,7 % Ausländer⁷⁹⁷ in Waldbröl gibt, leben hier erheblich mehr Menschen mit Migrationshintergrund⁷⁹⁸, wobei die Herkunftsländer Russland und Türkei die größte Rolle spielen.

Die Sensibilität der etwa 8.000 Menschen zählenden Gemeinde für soziale Probleme zeigt sich auch darin, dass schon seit längerem ein „Freundeskreis Asyl“ besteht. Diese Tatsache sowie die Vernetzung mit anderen Institutionen wie der Kommune haben im konkreten Fall dazu beigetragen, dass die Familie spontan aufgenommen wurde. Weil diese in ihrer Situation Abstand und Ruhe braucht, gehört es zur Gastfreundschaft, dass sich nur eine begrenzte Anzahl von Mitgliedern des Presbyteriums und des genannten Freundeskreises mit Pfarrer Schippel um die Gäste kümmert, allerdings wirkt im Hintergrund ein größerer „Unterstützerkreis Asyl“ mit, zu dem auch Nicht-Gemeindemitglieder aus der Kommune zählen. Insofern ist die gesamte Gemeinde, weil es die Situation nicht anders zulässt, nur durch einige Mitarbeiter an dem Kirchenasyl beteiligt, so dass eine Meinungsbildung bzw. ein Bewusstseinsprozess auf Gemeindeebene nur schwer fassbar ist, auch wenn einzelne Stimmen der Unterstützung wie der Kritik laut werden.

Das wundert kaum, denn das Leitbild der Gemeinde „Ein Leib und viele Glieder“ fördert nicht nur vielfältiges Engagement von Ehrenamtlichen wie in der offenen Jugendarbeit, im Besuchsdienst für ältere Menschen oder Taizé-Gebet etc., sondern unterstützt auch verschiedene theologische Sichtweisen wie Praxis- und Lebensformen des Glaubens.

⁷⁹⁶ Nach der offiziellen Statistik der Agentur für Arbeit Bergisch Gladbach, Geschäftsstelle Waldbröl (Februar und August 2010) unter www.arbeitsagentur.de/nm_170350/Dienststellen/RD-NRW/Bergisch-Gladbach/AA/Zahlen-Daten-Fakten/Arbeitsmarktberichte/Arbeitsmarktberichte.html, Abruf vom 16.9.2010.

⁷⁹⁷ Nach telefonischer Auskunft des Einwohnermeldeamtes vom 16.9.2010.

⁷⁹⁸ Das lässt sich aus der Quote von 16% Einwohnern mit doppelter Staatsbürgerschaft laut der genannten Information erschließen.

Diese hohe Akzeptanz von Verschiedenheit weicht Konflikten nicht aus, sondern versteht diese als Chance zur eigenen Weiterentwicklung und bereitet so den Boden für christliche Gastfreundschaft.

Fazit: Die Darstellung des Kirchenasyls von Waldbröl zeigt weniger einen längeren Prozess christlicher Gastfreundschaft auf, der jeweils für die anderen Praxisbeispiele typisch ist, als viel mehr die Voraussetzungen und das Umfeld, das ein Kirchenasyl ermöglicht. Unterstützung durch die Kommune quer durch alle politischen Parteien, eine Gemeinde, die es gewohnt ist, sich für sozial Schwache einzusetzen, sowie auch einzelne tatkräftig Engagierte haben dafür gesorgt, dass rechtlose, abgeschobene Menschen, die nirgendwo willkommen sind, gastlich aufgenommen wurden, um ihnen zu ihrem Recht zu verhelfen. Denn daran bestehen, wie sich zeigt, begründete Zweifel. Insofern gewährt kirchliche Gastlichkeit Fremden nicht nur eine menschenfreundliche Fürsorge, sondern auch Einsatz für ihr Recht und Schutz vor Unrecht. Denn beide, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, gehören nicht erst seit Entstehung des Christentums, sondern seit Menschengedenken zum Verständnis humaner Gastfreundschaft⁷⁹⁹. Auf diese Weise wird die Kirche auch ihrer gegenüber der Welt unangepassten und gesellschaftskritischen Funktion gerecht. Im Folgenden soll nun aus der Darstellung der sieben Praxisbeispiele Bilanz im Hinblick auf ihre Realisierung der Gastfreundschaft gezogen werden, aber auch offen gebliebene Fragen sind an dieser Stelle zu formulieren.

⁷⁹⁹ Vgl. 39f: Dem Gastgeber oblagen seit ältester Zeit Versorgung *und* Schutz des Gastes.

IX. Zweite Zwischenbilanz: Die Bedeutung christlicher Gastfreundschaft aus der Sicht ihrer Praxis

1. ZUSAMMENFASSUNG DER ERGEBNISSE AUS DEN PRAXISERFAHRUNGEN

a) Zunächst fällt auf, dass die meisten der hier vorgestellten Praxisbeispiele christlicher Gastfreundschaft in deutschen Großstädten entstanden und über längere Zeit erprobt worden sind. Dort begegnet man einerseits einem hohen Anteil von durch Armut geprägten Bewohnern, andererseits Menschen verschiedener ethnischer Herkunft und d.h. Milieus, die der kirchlichen Pastoral im Allgemeinen verschlossen bleiben. Dagegen gelingt es den hier genannten unterschiedliche Gemeinschaften, das soziale Umfeld, in dem sie existieren, wahr- und ernstzunehmen und Mission als solidarische Diakonie im Dialog mit den Menschen zu verstehen. Während eine Mitgliederpastoral in den einzelnen Situationen kaum noch möglich oder sinnvoll erscheint, erreicht eine Pastoral der Gastfreundschaft die Menschen vor Ort, wenn auch nicht alle, und „missioniert“ insofern die Gemeinden selbst, als diese sich ihrer Identität und ihres Auftrags vergewissern. Dass diese Praxis aber nicht nur auf die Begegnung mit kirchenfernen Milieus begrenzt sein muss, zeigt das Beispiel der Ferienwohngemeinschaft auf Wangerooe⁸⁰⁰, das sich an die Zielgruppe der bürgerlichen Mittelschicht richtet und sich durch die Gastfreundschaft dieser gegenüber versteht. Jedenfalls reagiert die dargestellte Praxis der Gastfreundschaft auf eine absehbar zunehmende Urbanisierung und Verarmung der (deutschen) Gesellschaft.

b) Die einzelnen Projekte gehen fast immer von bestimmten „Kerngruppen“, z.B. Ordenskommunitäten, aus und werden von diesen mitgetragen, weil Einzelpersonen damit überfordert wären. Das bedeutet aber nicht, dass nicht charismatische Persönlichkeiten mit ihrem Engagement und ihren Ideen die Entwicklung der jeweiligen Vorhaben entscheidend beeinflussen, weil sie eine Identifikationsfigur für viele darstellen und dem Ganzen ein menschliches Gesicht verleihen. Vor allem sind sie für jeden, nicht nur Gemeindemitglieder, erreichbar, sprechen die Sprache der Menschen vor Ort, ergreifen Partei für sie und setzen sich für sie ein. Wo „Kerngruppen“ Projekte der Gastfreundschaft initiieren, lassen sich auch andere, das zeigen die Erfahrungen, motivieren mitzumachen, so dass man sich um einen Mangel an ehrenamtlichen Mitarbeitern kaum sorgen muss.

⁸⁰⁰ Das gilt auch viele Projekte der City-Pastoral.

- c) Das mag auch mit dem Projektcharakter der einzelnen Unternehmungen zusammenhängen, die zumeist auf Zeit angelegt sind, so dass Mitarbeiter dort ein- und wieder aussteigen können, ohne sich langfristig festzulegen, was immer schwieriger werden dürfte. Etwas anders sieht das für die „Kerngruppen“ aus, deren Engagement oft längere Perspektiven braucht. Auf diese Weise entsteht ein fruchtbares Nebeneinander von Mitarbeitern mit verschiedener Nähe und Distanz zu den Gemeindeaktivitäten. Die vorgestellten Projekte sind zumeist auf Lernprozesse, d.h. Umwege und neue Wege, angewiesen, die sich erst im Gehen als richtig erweisen.
- d) Die Praxisbeispiele zeigen hinsichtlich ihrer Beziehung zur Amtskirche je eigene Strukturen, die von der herkömmlichen Pfarrgemeinde über andere kirchliche Institutionsformen wie z.B. die Gastkirche bis zu freien Trägern etwa des Dortmunder Gasthauses reicht. So unterschiedlich diese Strukturen auf Grund ihrer jeweils anderen Zielsetzungen sind, so einheitlich zeigt sich aber eine verbindliche demokratisch-paritätische Mitwirkung und Mitbestimmung aller Beteiligten in den einzelnen Projekten. Dies entspricht auch dem Wesen christlicher Gastfreundschaft, die, mit einem hierarchischen Gefüge festgelegter Rollen kaum vereinbar, von jedem erwartet, dass er sowohl Gastgeber als auch Gast ist.
- e) So wundert es nicht, dass die dargestellten Praxiserfahrungen weder an der Aufrechterhaltung herkömmlicher ekklesialer Strukturen noch an der Entwicklung exemplarisch neuer kirchlicher Organisationsformen interessiert sind. Denn diese erwachsen aus den Erfahrungen der Gastfreundschaft, die etwas von der Wirklichkeit des Reiches Gottes erahnen lassen, dass Arme und Trauernde sowie Menschen, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, und andere selig gepriesen werden (Mt 5,3ff). Werden diese Verheißungen Realität, sind sie nicht mehr innerkirchlich zu begrenzen, sondern bilden darüber hinaus neue Lebensformen, deren Gestalt sich aus den Erfahrungen der Gastlichkeit selbst ergeben. Wo dieser Weg über kirchliche Strukturen hinaus wie in der Wohngemeinschaft Naunynstraße beschritten wird, erhält die Gastfreundschaft eine Freiheit, die Fragen nach der ekklesialen Gestalt als nachrangig versteht.
- f) Denn die vielfältigen Konturen christlicher Hospitalität ergeben sich erst aus den verschiedenen Lebensstilen bzw. Spiritualitäten der Gemeinden, die für eine Ordensgemeinschaft anderer Formen bedürfen als für eine Wohngemeinschaft während der Ferienzeit. Bei all dieser Unterschiedlichkeit lässt sich aber feststellen, dass an den meisten der vorgestellten Orte Wert auf die Praxis der eigenen Spiritualität gelegt wird, ob diese sich nun eher im Beten, Miteinander-Sprechen oder Für-andere-präsent-Sein und -Kämpfen

ausdrückt. So gehören Gebet und Einsatz für die Welt, wenn auch mit verschiedener Akzentuierung, zusammen und können wie im Beispiel des Kirchenasyls in ein politisches Engagement für Menschen in Not münden. Auf diese Weise entsteht ein Lebensstil christlicher Gastfreundschaft, der weit über eine pastorale Methode oder Strategie hinausgeht. Deshalb kann eine Gemeinde, das zeigen die Beispiele, wohl nur als ganze, d.h. mit ihren Zielen, Inhalten und Strukturen eine gastfreundliche werden, wenn sie sich dazu verändern lässt und umkehrt. Das dürfte ebenso für die gesamte deutsche Kirche gelten, falls sie für die Menschen eine Bedeutung beanspruchen will, die ihr vom Evangelium aufgetragen ist.

g) Daraus ergibt sich ein gastfreundlicher Umgangsstil, der anderen und Fremden ein hohes Maß an Achtung und Würde verleiht, ohne dies von ihrer Lebensgeschichte und Herkunft abhängig zu machen. Die Vielfalt und Buntheit dieser Begegnungen wirken nach den beschriebenen Erfahrungen auf das eigene Gemeindeleben heilsam zurück und machen es anziehend. Allerdings stellen sich auch einige Fragen, die die Praxis der Gastfreundschaft noch nicht beantwortet hat.

2. OFFENE FRAGEN

a) Geht man vom gesellschaftlichen Status der katholischen Kirche in Deutschland aus, die überwiegend von den Milieus der bürgerlichen Mitte, der Konservativen und Traditionsverwurzelten⁸⁰¹ geprägt wird, muss man fragen, ob von diesen ein Impuls zu einer Pastoral der Gastfreundschaft zu erwarten ist und mitgetragen wird, weil hier eine gewisse saturierte Selbstzufriedenheit und Abgrenzung gegenüber Fremdem kaum geleugnet werden kann. Deshalb dürfte die Motivation zu Veränderungen im Hinblick auf eine gastlich einladende Kirche in großen Teilen ihrer aktuellen Konstellation eher gering zu veranschlagen sein, weil ein solches Vorhaben Ängste vor Überfremdung und Identitätsverlust wachrufen, so dass sich eine Reihe von Gemeinden damit schlicht überfordert sehen. Ist die reale katholische Kirche in Deutschland, durch die Krise ihrer Ideale und Glaubwürdigkeit verunsichert, in der Lage, anderen und Fremden Gastfreundschaft zu gewähren bzw. deren Gastlichkeit in Anspruch zu nehmen? Muss sie sich nicht mit anderen, vor allem ihren eigenen Problemen auseinandersetzen, so dass ihr für eine Pastoral der Gastfreundschaft kaum freie Kapazitäten bleiben?

⁸⁰¹ Vgl. 118, Anm. 543.

- b) Damit ist eine weitere Frage gestellt: Kann christliche Gastfreundschaft, zwar als biblisches Ideal gut begründet, nicht zu einer Belastung und Überforderung konkreter Gemeinden werden, die dadurch möglicherweise ihr Innenleben, ihre Heimat und Identität einbüßen, weil hier etwas erwartet wird, was eher desintegriert und bestehende Strukturen auseinanderreißt? In der Tat kann eine gesellschaftliche Gruppe nicht unbegrenzt Fremde aufnehmen, will sie nicht ihre Existenz gefährden⁸⁰², eine Einsicht, die auf die Grenzen der Aufnahme hinweist, die nicht überschritten werden sollten. Wo aber befinden diese sich?
- c) Ebenfalls noch nicht beantwortet ist die Frage, inwieweit eine Pastoral der Gastfreundschaft ein Engagement und eine Spiritualität von vielen Mitarbeitern verlangt, denen sie nur teilweise gerecht werden können. Sowohl die Rolle des Gastgebers, der den anderen in Freiheit respektiert und wertschätzt, als auch die untergeordnete Rolle des Gastes, der die eigene Fremdheit und Gratuität des Lebens akzeptiert, setzen ein hohes Maß an persönlicher Reife voraus, das den einen oder anderen überfordern könnte. Wie kann aber das Leitbild der Gastfreundschaft statt für eine „Mitarbeiterelite“ eine Pastoral für alle entwickeln, so dass jeder, der möchte, daran mitwirken kann?
- d) Ungeklärt ist auch die Rolle des Amtes in einer Pastoral der Gastfreundschaft, deren Praxis auf paritätischen Strukturen beruht bzw. auf hierarchische verzichtet. Insofern stellt sich die Frage in neuer Weise, ob allein dem Priester die Leitung einer Gemeinde zukommen muss⁸⁰³ oder ob auch getaufte Christen, nicht nur angesichts des eklatanten Priestermangels, wie im Bistum Poitiers⁸⁰⁴ diese Aufgabe übernehmen können, ohne die Rolle von „Lückenbüßern“ zu spielen. Kann sich ein Leitbild der Gastfreundschaft, die auf einem Wechsel der Rollen gründet, in kirchliche Strukturen einpassen und in ihnen eine „heilsame“ Spannung erzeugen oder bleibt sie darin völlig fremd?
- e) Dass die meisten vorgestellten Gemeindebeispiele die Diakonie zum Schwerpunkt ihrer Praxis gewählt haben, verwundert nicht, dennoch ist die Frage zu klären, wie sich die Gastfreundschaft als Prinzip ekklesialen Handelns zu den kirchlichen Vollzügen der Martyria und Leitourgia verhält und welche Rolle diese im Kontext mit der Diakonia spielen. Da die Unterschiede in der Realisierung dieser Bezüge nicht allein durch das soziale Umfeld begründet werden können, ist zu fragen, welche theologische Kriterien

⁸⁰² Vgl. 126-128.

⁸⁰³ Vgl. Werbick, J.: Grundfragen der Ekklesiologie. Freiburg – Basel – Wien 2009, 226-232. Nach Werbick stellt sich diese Frage nicht im Hinblick auf den Eucharistievorsitz, aber auf den „Bereich der Letztzuständigkeit und der Aufsichtsverantwortung“ (ebd., 226) für eine Gemeinde.

⁸⁰⁴ Vgl. 217.

für die Verhältnisbestimmung der ekklesialen Vollzüge in einer Pastoral der Gastfreundschaft gelten?

f) Ferner stellt die unterschiedliche Praxis des politischen Engagements in den Gemeinden die Frage nach dessen Stellenwert in einem Konzept christlicher Gastfreundschaft. Wieweit soll diese über die einzelne Gemeinde hinausreichen und Verantwortung für eine Welt übernehmen, die sich oft als ungastlich und inhuman zeigt? Und wie lässt sich die Beziehung zwischen ekklesialer Gastfreundschaft und Formen der Gastlichkeit, die über kirchliche Strukturen hinausgehen, bestimmen? Welcher gegenseitige Einfluss wirkt dabei und welche Rolle kann hier eine Pfarrgemeinde spielen, was kann sie realistisch leisten?

g) Damit ist auch die bereits in der Bibel thematisierte Spannung innerhalb ihres Verständnisses von Gastfreundschaft⁸⁰⁵ angesprochen, nämlich zwischen ihrer Vision des noch Kommenden und ihrer schon entstandenen Realität. Wie soll eine Gemeinde zwischen beiden Polen bestehen, ohne der Einseitigkeit etwa eines rein diesseitigen Aktionismus zu erliegen? Wie gelingt im Hinblick auf die Gastfreundschaft der Bezug zwischen Alltagswirklichkeit und Zukunftshoffnung, so dass sich beide gegenseitig befruchten können?

Diese Fragestellungen, die aus der dargestellten Praxis stammen, sind nun wie diejenigen, die die theologische Theorie der Gastfreundschaft herausgearbeitet hat⁸⁰⁶, in einen wechselseitigen Diskurs zu bringen, der beide Erkenntniswege ernst nimmt, ohne dass der eine den anderen dominiert. Wenn beiden, Theologie und kirchlicher Praxis, „die Qualität eines ‚locus theologicus‘“⁸⁰⁷ zukommt, dann sind sie in ihrer theologischen Erkenntnisrelevanz aufeinander angewiesen, indem, wie Greinacher ausführt, die Theorie der Verifizierung bzw. Falsifizierung durch die Praxis bedarf und diese von der Theorie transzendiert werden muss⁸⁰⁸. Deshalb zeigt sich der folgende Diskurs als unerlässlich, um die bisherigen Ergebnisse nicht nur zusammenzuführen, sondern gegenseitig zu hinterfragen und dadurch neue Erkenntnisse auf beiden Seiten, der Theologie und der pastoralen Praxis, zu gewinnen.

⁸⁰⁵ Vgl. 81f.

⁸⁰⁶ Vgl. 148-151.

⁸⁰⁷ Vgl. Greinacher, N.: Das Theorie-Praxis-Problem in der Praktischen Theologie (1974), 109.

⁸⁰⁸ Vgl. ebd., 110.

X. Gastfreundschaft in Theorie und Praxis: Eine neue Perspektive für die Ekklesiologie und Gemeindepastoral

Bevor nun auf die offenen Fragen der Theorie an die Praxis⁸⁰⁹ und umgekehrt⁸¹⁰ rekurriert wird, soll zunächst das Vorgehen der Untersuchung selbst reflektiert werden, inwiefern sich das Thema „Gastfreundschaft“ auch in der Methodik widerspiegelt, um es schließlich auf der Ebene eines humanen Ethos, der Ekklesiologie und kirchlicher Pastoral so zu reflektieren, dass deren Ergebnisse sowie gegenseitige Fragen und Korrekturen einer Synthese näher gebracht werden, die neue Perspektiven eröffnet. Auf diese Weise kann das Leitbild Gastfreundschaft dem Dialog zwischen Theologie und Gemeindepastoral innovative Impulse vermitteln, die ihnen Wege der Weiterentwicklung aufzeigen.

1. REFLEXION DES BISHERIGEN VORGEHENS: GASTFREUNDSCHAFT UND THEOLOGISCHER DENKSTIL

Nicht zufällig beginnen die Überlegungen zur Gastfreundschaft mit der Vorstellung der „fremden“ Gedanken der jüdischen Philosophen Lévinas und Derrida, die sich zunächst als sperrig und wenig zugänglich erweisen. So bleibt keine andere Wahl als sie als gleichberechtigt andere anzuerkennen, um sie nicht christlich zu vereinnahmen. Was Derrida über die Gastfreundschaft aussagt⁸¹¹, vollzieht sich auch im Erkenntnisprozess der Untersuchung selbst: Der Verfasser, sich zunächst in der Rolle des Gastgebers wählend, wird lernender Gast der beiden Juden und ist insofern auf sie angewiesen, als ihre ethischen Erkenntnisse wie etwa die unbedingte Aufnahme des Fremden, der notwendige Rollentausch von Gast und Gastgeber sowie die Gratuität dieses Geschehens innerhalb der Gastfreundschaft, auf analoge theologische Einsichten stoßen und diesen zu einer vertieften Identität verhelfen. Dabei geht das Fremde und Nichtkompatible⁸¹² keineswegs verloren, sondern bleibt in einer Spannung, die zur weiteren Auseinandersetzung herausfordert, bestehen.

Die Ausführungen des evangelischen Philosophen Paul Ricoeur wirken auf die Theologie weniger fremd und geben ihren Überlegungen eine Hermeneutik der Anerkennung des Anderen⁸¹³ als methodisches Leitprinzip vor. In „sprachlicher Gastfreundschaft“⁸¹⁴

⁸⁰⁹ Vgl. 151-153.

⁸¹⁰ Vgl. 190-192.

⁸¹¹ Vgl. Vor allem: Derrida, J.: Von der Gastfreundschaft (2001), 88ff.

⁸¹² Wie etwa die Auslieferung des Selbst an den Anderen.

⁸¹³ Vgl. 31-33.

werden verschiedene philosophische und theologische Einsichten sowie Praxiserfahrungen vorgestellt, die um ihre Begrenztheiten wissen und darum, dass sie „niemals im endgültigen und erworbenen Besitz der Wahrheit“⁸¹⁵ sind. Weil christliche Theologie ihre Identität nicht ein für allemal hat, sondern diese immer wieder neu suchen und ausgestalten muss, bedarf sie nach innen wie nach außen der Begegnung mit anderen, um auf ihre eigene Pluralität und die ihrer gesellschaftlichen Umgebung eingehen zu können.

Nach innen sind hier verschiedene Überlieferungen der Bibel mit unterschiedlichen Lebensformen des Glaubens, wie sie sich in der Geschichte und heute zeigen, sowie dessen dogmatischer Reflexion miteinander ins Gespräch gebracht worden. Dabei wurden die einzelnen theologischen Disziplinen gastfreundlich als gleichwertige Partner behandelt, die auf Grund ihrer eigenen Material- und Formalobjekte zu äquivalenten, teils ähnlichen, teils voneinander abweichenden, ergänzenden Erkenntnissen gelangen. Dieses Vorgehen war für die neuscholastische Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts unvorstellbar, weil der Vorrang der Dogmatik die anderen theologischen Disziplinen zu reinen Hilfswissenschaften degradierte. Ein solcher Denkstil

„ging aus von der Voraussetzung einer überzeitlichen Philosophie, der *philosophia perennis*, die vielleicht an dieses oder jenes akzidentelle Detail angepaßt werden mußte, die in ihrer Substanz jedoch Hort der menschlichen Weisheit, [...] ein Besitz für alle Zeiten war“⁸¹⁶.

Demnach ging es der Theologie vor allem darum, Dogmen als ewig gültige Aussagen durch Bibel, Patristik, Äußerungen des Lehramtes etc. in einem rein immanenten Begründungsverfahren zu belegen und zu verteidigen. Seit dem Zweiten Vatikanum ist dieses Denken, so Lonergan, zusammengebrochen⁸¹⁷, weil seine Methodik sowohl aus der Sicht anderer Wissenschaften wie auch der Theologie selbst als unzulänglich und unwissenschaftlich abgelehnt wurde. Insofern ist letztere „verpflichtet, ihre Auffassung der theologischen Methode äußerst gründlich und tiefgreifend neu zu überdenken“⁸¹⁸.

Dieser Aufgabe stellt sich die Untersuchung, indem sie die Bibel als „erste[n] Referenzpunkt“⁸¹⁹ für ihre theologischen Aussagen wählt. Auf diese Weise kann sich, mit Ricoeur formuliert, „erzählerische Gastfreundschaft“⁸²⁰ ereignen, weil die Glaubensgeschichten der Schrift auf Begegnung mit denen, die sie aufnehmen, und deren Umkehr angelegt

⁸¹⁴ Vgl. 32.

⁸¹⁵ Eckholt, M.: Dogmatik interkulturell (2007), 107.

⁸¹⁶ Lonergan, B. J. F.: Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen. Herausgegeben von G. B. Sala. Freiburg – Basel – Wien 1975, 61.

⁸¹⁷ Vgl. ebd.

⁸¹⁸ Ebd., 62.

⁸¹⁹ Eckholt, M.: Dogmatik interkulturell (2007), 121.

⁸²⁰ Vgl. 32.

sind. Erst in zweiter Linie kommt hier die Dogmatik (Kapitel V) in den Blick, um eine Methodik oder „Anleitung für den Inkulturationsprozeß“⁸²¹ vorzustellen, d.h. die Art und Weise, wie das Evangelium dem Pluralismus der Kulturen begegnen kann, ohne sich mit der eigenen Kultur, in die es hineingewachsen ist, aufzudrängen. Dass dies nur in Anerkennung der anderen Kulturen, dialogisch und gastfreundlich gelingt, zeigen die Beispiele aus der Kirchengeschichte (Kapitel IV), die zum einen auf die Entgrenzung des Christentums über den hellenisch-römischen Kulturkreis hinaus, zum anderen auf die Öffnung christlicher Diakonie für die Umstände und Erfordernisse der jeweiligen Epoche hinweisen.

Aus den biblischen und dogmatischen Vorgaben ergeben sich auf einer dritten Ebene verschiedene Praxis- und Lebensformen des Glaubens, wie sie von der Praktischen Theologie (Kapitel VI) für die heutige Zeit dargestellt wurden, ohne auch nur annähernd eine gewisse Vollständigkeit zu erreichen. So wurden unterschiedliche, für die deutsche Kirche relevante Entwürfe von Gemeindepastoral mit dem Ziel präsentiert, im Dialog untereinander zu Formen zukunftsfähiger Gemeindepraxis zu gelangen. Methodisch wie inhaltlich stellte sich dabei das Leitbild der Gastfreundschaft als ein wesentliches Strukturmoment heraus, das christlicher Gemeindebildung Orientierung geben kann.

Auch für die Vorstellung der sehr verschiedenen Praxissituationen (Kapitel VIII) gilt, dass diese die Vielfalt von Glaubenstraditionen und Spiritualitäten zeigen, indem sie jeweils ihren eigenen Weg suchen. Sie sind hier quasi „eingeladen“, im Gespräch untereinander ihre Visionen und Erfahrungen mitzuteilen, um davon zu lernen und zu erkennen, was sie trägt und verbindet. Das geschieht, wie einige Beispiele zeigen, keineswegs nur innerhalb der Kirche, sondern nimmt über sie hinausgehend Bezug auf ein Ethos der Gastfreundschaft, wie es etwa die europäische Kultur hervorgebracht hat. Insofern hat die Kirche auch kein Monopol auf das Leitbild der Gastfreundschaft, das sich als christliches auch außerhalb von ihr verwirklicht und in die jeweilige Gesellschaft hineinwirkt. Religiöse und profane Formen der Gastlichkeit können wiederum im Dialog entdecken, dass sie letztlich nicht zu trennen sind, weil sie sich immer schon gegenseitig beeinflusst und zur jeweiligen Identität verholfen haben.

Auf diese Weise wird hier ein neuer Stil von Theologie praktiziert, den Lonergan bereits gefordert hat, wenn er deren Begrifflichkeit nicht mehr aus der Metaphysik, sondern aus der Erkenntnistheorie und der religiösen Erfahrung bzw. Bekehrung abgeleitet sieht⁸²². Die Theologie ist demnach nicht nur auf ihre eigenen Erkenntnisquellen wie Schrift,

⁸²¹ Eckholt, M.: Dogmatik interkulturell (2007), 122.

⁸²² Vgl. Lonergan, B.: Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen (1975), 190.

Kirchenväter, Lehramt etc. angewiesen, sondern auch auf die *loci theologici alieni*⁸²³ wie Philosophie, Kultur, menschliche Geschichte usw., um so Erkenntnisfortschritte bzw. neue Erkenntnisse zu erzielen. Will die Theologie nicht in reiner Selbstbezogenheit erstarren, braucht sie den Dialog mit dem ihr fremden Wissen sowie zeitbedingten menschlichen Erfahrungen, um sich im Kontext verschiedener Entwürfe von Weltverstehen selbst zu begreifen. Indem sie Fremdem begegnet, trifft sie auf eigene Defizite bzw. „blinde Flecken“⁸²⁴ und kann von anderen lernen, d.h. den Weg beschreiten, auf dem umgekehrt eine Evangelisierung anderer möglich wird. Nicht der Besitz besonderer, eigener Kenntnisse, sondern die in der Gastfreundschaft gegenüber anderen und im Rollentausch von Gastgeber und Gast oder Lehrer und Schüler gewonnenen Einsichten zeichnet eine Theologie aus, wie sie hier angedacht ist.

Aus diesem Grund bezieht sie sich im Folgenden über sich selbst hinaus auf das humane Ethos bzw. eine Kultur der Gastlichkeit⁸²⁵, die Gastfreundschaft als menschliches Existenzial vorstellt, eine Erkenntnis, die ihr aus der Anthropologie und Ethik zuwächst.

2. HUMANES ETHOS UND KULTUR DER GASTLICHKEIT

Bevor die Theologie und Praxis der Gastfreundschaft miteinander verknüpft und zu einem pastoralen Entwurf zusammengeführt werden, soll zunächst das Ethos der Gastlichkeit als Grundzug von Humanität bzw. als Existenzial vorgestellt werden. Insofern kam dies bereits in der Untersuchung zur Sprache und müsste noch weitergedacht werden.

Dass der Mensch wesentlich als Fremder bzw. Gast in der Welt existiert, darauf haben schon zentrale biblische Texte⁸²⁶ aufmerksam gemacht. Diese wendet Hannah Arendt auf die Heimatlosen und Entrechteten des 20. Jahrhunderts an, indem sie ihnen Weltlosigkeit zuschreibt⁸²⁷. Heutzutage sorgen Globalisierung, Migration und andere Formen bislang nicht gekannter Mobilität dafür, dass Menschen sich selbst fremd werden⁸²⁸, weil ihnen Verwurzelung oder Bindung an einen Ort kaum noch möglich sind⁸²⁹. Auf diese Weise erhält die religiös motivierte Fremdheit des Menschen in der Bibel eine neue Aktualität, nicht mehr durch Erfahrungen des Glaubens, sondern von Unmenschlichkeit

⁸²³ Vgl. 100-102.

⁸²⁴ Vgl. 101.

⁸²⁵ Vgl. den Titel des gleichnamigen Werkes von B. Liebsch: Für eine Kultur der Gastlichkeit (2008).

⁸²⁶ Vgl. 42-44 und 58-60.

⁸²⁷ Vgl. 16.

⁸²⁸ Gemeint im sozialen und innerpsychischen Sinne.

⁸²⁹ Vgl. Liebsch, B.: Für eine Kultur der Gastlichkeit (2008), 112ff.

und Zwängen modernen Lebensstils ausgelöst. Auf diesem Hintergrund stellt sich heute die Frage nach der Gastfreundschaft als „Herausforderung einer ‚menschlichen‘ Kultur“⁸³⁰, einer Gastlichkeit,

„die weder unsere Fremdheit leugnet noch auch den Befund, wie sehr wir einander gefährden und aufeinander angewiesen sind“⁸³¹.

Wie muss man sich nun eine solche Gastfreundschaft vorstellen, die heutiges Leben humanisiert?

Eine entscheidende Bedingung dafür sieht Burkhard Liebsch in der Gebundenheit menschlichen Lebens an bestimmte Orte und widerspricht damit der Ortsunabhängigkeit des Judentums, das sich selbst als fremd verstehen konnte, weil es sich von bestimmten irdischen Orten frei gemacht habe⁸³². Als Vertreter dieser Auffassung folgerte Lévinas, dass das Judentum

„allein jenem radikalen Anderswo, jener Exteriorität verpflichtet geblieben [sei], die von der Nacktheit des Gesichts des Anderen her zur Sprache kommt“⁸³³.

Deswegen gründe jegliche Gastlichkeit nicht in Orten oder Räumen, sondern in der Unendlichkeit des Anderen, der empfangen wird und dadurch den Gastgeber sich geben und über sich hinausschreiten lässt⁸³⁴. Einmal abgesehen von den historischen Bedenken gegenüber einer solchen Sicht des Judentums kritisiert Liebsch vor allem die ort- bzw. grenzenlose Gastlichkeit, für die Lévinas plädiert, weil sie Menschen überfordere und auf die Rolle von weltfremden Nomaden festlege⁸³⁵. Dagegen gehörten zur Menschlichkeit der Gastfreundschaft über eine Ethik des Subjekts hinaus verlässliche Orte, die Verantwortung für Fremde ermöglichen, weil sie die vorhandenen Grenzen akzeptieren. Insofern sei Gastlichkeit als humanes Ethos an Orte gebunden, die Menschen in der Weise Heimat böten, dass sie zu sich selbst und den anderen, auf die sie angewiesen sind, finden könnten.

Wenn Gastfreundschaft begrenzter Orte bedarf und nicht als Utopie⁸³⁶ bestimmt werden kann, drückt der deutsche wie der griechische Begriff *philoxenia* ebenfalls eine Beziehung aus, die Hans-Dieter Bahr als „verknüpfendes Band“⁸³⁷ der Freundschaft bezeichnet, „einer *philia*, die weder auf einen ‚Eros‘, auf Liebe und Haß, noch auf eine ‚agape‘,

⁸³⁰ Ebd., 27.

⁸³¹ Ebd., 28.

⁸³² Vgl. ebd., 119

⁸³³ Ebd., vgl. auch 21.

⁸³⁴ Vgl. ebd., 135.

⁸³⁵ Vgl. ebd., 136f.

⁸³⁶ Wörtlich übersetzt bedeutet Utopie, nicht an einen Ort gebunden zu sein.

⁸³⁷ Bahr, H.-D.: Die Sprache des Gastes (1994), 210.

auf Nächsten-, Feindes- oder Fernstenliebe, reduzierbar ist⁸³⁸, weil sie ein absichtsloses und spontanes Verhalten darstellt. Dabei widersetzt sich die Gastfreundschaft jedem Tauschverhältnis, da nach Aristoteles ein Freund immer einzig und unersetzbar ist⁸³⁹. Dieser kann auch nicht ersetzt werden, allenfalls ist ein Ort für ihn freizuhalten, wo er Gast sein kann.

„Nur dort, wo man nicht den Freund ersetzt, sondern ‚bei‘ ihm ist, wird man ihn zugleich vertreten können. [... Freunde, d. Verf.] werden sich einander nur dann vertreten können, wenn sie sich nicht ersetzen, sondern den Ort ihrer Unersetzlichkeit offenhalten.“⁸⁴⁰

Somit meint die Beziehung der Gastfreundschaft, die bislang als Rollentausch bezeichnet wurde, nicht die Ersetzbarkeit von Gast und Gastgeber, sondern genauer einen Orts- oder Perspektivenwechsel, der das Wesen der jeweiligen Person achtet. Insofern ermöglicht das Ethos der Gastlichkeit menschliche Beziehungen im Sinne von Freundschaften, die den Ort der anderen suchen und sich auf ihre Seite stellen. Das bedeutet, dass zwischen Freunden eine unaufhebbare Einzigkeit und Fremdheit bleibt, denen allein in der Offenheit gegeneinander zu begegnen ist, „durch welche die Freunde einander Gast sein können“⁸⁴¹. Auch wenn die (Gast-)Freundschaft Personen niemals in ihrem Sosein erreicht, kann sie dennoch Orte für sie freihalten, wo sie ihnen als Gäste in Freiheit begegnet. Dies lernen nach Bahr Freundschaft und Gastfreundschaft voneinander: (Gast-)Freunde können anders kaum einander gerecht werden

Wenn die Gastfreundschaft ursprünglich nicht auf einem Tauschverhältnis wie im modernen Gastgewerbe beruht, sondern auf dem Prinzip der Freigebigkeit, durchbricht sie das „Gesetz des Tausches von Veräußerung und Aneignung, von Gabe und Gegengabe“⁸⁴² und erreicht nach Ricoeur die Dimension der „Ökonomie der Gabe“ und ihre „Logik der Überfülle“⁸⁴³, die über jede Reziprozität hinausgeht. Dem stimmt auch Derrida zu, wenn er den Gast, der niemals zu *haben* ist, als Geschenk bzw. als Gnade⁸⁴⁴ für den Gastgeber versteht. So wird der Gast selbst ganz wörtlich zum Gast-geber, er ist das eigentliche Gastgeschenk. Darin weist die Gastfreundschaft auf die Gratuität menschlichen Lebens hin und darüber hinaus auf eine Dimension jenseits aller Ethik, nämlich auf „Gott als die Quelle der *unbekannten* Möglichkeiten“⁸⁴⁵. Insofern geht die Gastfreundschaft in ihrem

⁸³⁸ Ebd., 208.

⁸³⁹ Vgl. ebd., 213.

⁸⁴⁰ Ebd., 222.

⁸⁴¹ Ebd., 221.

⁸⁴² Ebd., 54.

⁸⁴³ Vgl. 33.

⁸⁴⁴ Vgl. Derrida, J.: Von der Gastfreundschaft (2001), 91.

⁸⁴⁵ Ricoeur, P.: Liebe und Gerechtigkeit (1990), 47.

Geschenkcharakter über sich hinaus und lenkt Menschen, die erfahren, dass sie ihr Leben anderen verdanken, auf ein „Mehr“ hin.

Dass die Gastfreundschaft über sich selbst hinausweist, zeigt sich auch in ihrer Einladung zum Fest⁸⁴⁶. Nach Bahr ist es für jede Feier typisch, dass sie Grenzen überschreitet und einen Prozess durchläuft, der bis zur Ekstase fortschreiten kann. Dazu gehört neben der Erfrischung des Gastes, die alles Belastende von ihm zu nehmen versucht, auch ein Mahl, das er genießt. Welchen Anlass und Inhalt das Fest auch immer hat, es will den Alltag und seine Konventionen überwinden und ist deshalb quasi auf einen Exzess⁸⁴⁷ angelegt. Wie die Gastfreundschaft im Feiern nach Harvey Cox Lebensbejahung und -freude ausdrückt⁸⁴⁸, so weist sie über sich selbst hinaus auf eine andere, ersehnte Wirklichkeit hin, die noch nicht realisiert ist. Auf diese Weise zeigt sich auch hier die Spannung zwischen „schon“ und „noch nicht“.

Gastfreundschaft lässt sich in ihrem Wesen nicht auf sich selbst begrenzen, z.B. privatisieren, weil menschliche Beziehungen nach Lévinas nicht ohne den unausweichlichen Dritten, den Fremden, möglich sind⁸⁴⁹. Damit schließt die Hospitalität auch die entfernteren Anderen ein und motiviert die Beteiligten zu einem Engagement für eine gerechtere Welt, weil sie dafür Verantwortung tragen und nicht selbstgenügsam unbeteiligt bleiben können. Auch wenn das auf der politischen Ebene nicht ohne Kompromisse und Einschränkungen der Gastfreundschaft selbst gelingt, wird deutlich, dass diese über sich selbst hinaussieht und Weite schafft.

So wird hier ein Stil beschreibender Ethik praktiziert, die nicht zu moralischen Urteilen führt, sondern menschliche Grunderfahrungen benennt und reflektiert. In diesem Sinne wird Gastlichkeit als humanes Existenzial verstanden und ihre Gestalt anthropologisch nachgezeichnet sowie ein Ethos abgebildet, das jeder auf sich beziehen und auf seine Weise praktizieren kann.

Insofern wird keine normative Vorgabe, sondern ein deskriptiver Zugang zum Ethos der Gastfreundschaft den folgenden pastoraltheologischen Überlegungen zu Grunde gelegt, um sie vor ekklesiologischen und gemeindepraktischen Verengungen zu schützen. Denn Gastfreundschaft als ursprünglich ethisch-anthropologische Kategorie ist zunächst als solche zu beschreiben und in zweiter Linie für die Theologie und ihre Praxis als kompatibel und fruchtbringend zu erweisen. Auf dieser Grundlage und unter Einbe-

⁸⁴⁶ Vgl. Bahr, H.-D.: Die Sprache des Gastes (1994), 174ff.

⁸⁴⁷ Das lateinische Wort *excedere* meint: hinausgehen, (Maß und Zeit) überschreiten.

⁸⁴⁸ Vgl. Cox, H.: Das Fest der Narren. Das Gelächter ist der Hoffnung letzte Waffe. Stuttgart – Berlin 1972, 35f.

⁸⁴⁹ Vgl. 24f.

ziehung der bisherigen Ergebnisse der Untersuchung können nun Anschlüsse an die Ekklesiologie hergestellt und Anfragen an sie gerichtet werden.

3. GASTFREUNDSCHAFT IM KONTEXT DER COMMUNIO-EKKLESIOLOGIE

Das Zweite Vatikanische Konzil hat das bis dahin vorherrschende Verständnis der Kirche als Leib Christi vor allem dadurch erneuert, dass es dieses mit dem Volk-Gottes- und dem Communio-Begriff⁸⁵⁰ entscheidend ergänzt hat. Eine Neuorientierung der Ekklesiologie war zwingend notwendig geworden, weil mit Hilfe der Leib-Christi-Metaphorik lange Zeit eine binnenzentrierte Sicht und monarchische Ordnung⁸⁵¹ der Kirche favorisiert wurden, was eine Kommunikation nach außen verhinderte. Wenn überhaupt, gab es diese nur in apologetischer Absicht und ohne Bedeutung für die Kirche selbst. Demgegenüber weist die Volk-Gottes-Vorstellung hin auf „Selbstüberschreitungen in neue kulturelle Räume und Sprachwelten, Inkulturationen in neue Lebenswelten und Denkhorizonte“⁸⁵². Um aber einer wechselseitigen Kommunikation als ekklesiologischem Paradigma näherzukommen, das „kirchliche Identität nicht mehr nur als Identität aus dem Dazugehören, sondern auch als Identität kommunikativer Bezogenheit“⁸⁵³ versteht, bedarf es nach Jürgen Werbick eines weiteren Leitmotivs, der Communio. Aber bereits das Zweite Vatikanum hat diese auf Intervention Pauls VI. als *communio hierarchica* dem kirchlichen Leitungsamt untergeordnet und somit ihrer ursprünglich trinitarischen Bedeutung als Gemeinschaft der Gleichen entfremdet.

Als Abbild des dreieinigen Gottes besteht die Kirche wesentlich, wie Gisbert Greshake herausstellt, „im Zusammenspiel (Perichorese) der Personen“⁸⁵⁴, die sich trotz der Verschiedenheit der Charismen und Ämter seinsmäßig auf gleicher Stufe begegnen. Diese Communio, die die trinitarische auf analoge Weise abbildet, konkretisiert sich in einer Kommunikation, die auf gegenseitigem Austausch nach innen und außen beruht.

„In der Communicatio als personaler Selbstmitteilung gründet auch die Notwendigkeit des Dialogs innerhalb der Kirche sowie zwischen Kirche und Welt [...]“⁸⁵⁵

So würde die Communio-Ekklesiologie mit ihrer langen Tradition, darauf weist Greshake vorsichtig hin, „etwa für die kirchliche Lehrverkündigung und Autorität [...] unabsehbare Folgen“⁸⁵⁶ haben.

⁸⁵⁰ Vgl. Dekret über den Ökumenismus (UR) 2 und dogmatische Konstitution über die Kirche (LG) 4.

⁸⁵¹ Vgl. Werbick, J.: Grundfragen der Ekklesiologie. Freiburg – Basel – Wien 2009, 115.

⁸⁵² Ebd., 118.

⁸⁵³ Ebd., 119.

⁸⁵⁴ Greshake, G.: Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie. Freiburg – Basel – Wien 1997, 383.

⁸⁵⁵ Ebd., 385, Anm. 446.

Anders als Greshake versteht Medard Kehl die ekklesiale *Communio* von der Theorie kommunikativen Handelns her, wie sie von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel entwickelt wurde⁸⁵⁷. Kirche sei demnach als „kommunikative Einheit der Glaubenden“⁸⁵⁸ zu begreifen, die erst den Glauben als gemeinsames Verstehen und Handeln ermöglicht. Als sozialer Lebensraum des Glaubens⁸⁵⁹ ist die Kirche darauf angewiesen, eine Kommunikation unter Gleichen auch über ihren Binnenraum hinaus zu realisieren⁸⁶⁰. Darin kommen nach Kehl der handlungstheoretische und *communio*-ekklesiologische Ansatz überein und ergänzen sich gegenseitig.

An dieser Stelle begegnen die offen gebliebenen Fragen der theologischen Skizze⁸⁶¹ sowie der dargestellten Praxiserfahrungen⁸⁶² wieder, die nun im Dialog zwischen beiden diskutiert werden sollen. Dabei erweist sich die *Communio*-Ekklesiologie als hilfreiche Reflexionsebene, die die Theorie und Praxis der Gastfreundschaft noch einmal in ekklesiologischer Perspektive durchdenkt. So ist zunächst der Frage nachzugehen, in welcher Beziehung intra- und extraekklesiale Vollzüge zueinander stehen.

a) Kommunikation nach innen und außen

Um sich der oben gestellten Frage anzunähern, bietet sich vor allem der neuere ekklesiologische Entwurf von Jürgen Werbick⁸⁶³ an, der in christologischer Zentrierung die sakramentale und diakonale Identität der Kirche herausarbeitet⁸⁶⁴. Indem beide zusammengehören, lassen sie die ekklesiale *Communio* nach innen und außen entstehen, die hier als theologische Kategorie kirchliche Gastfreundschaft begründet und nach Werbick zur Praxis einer einladenden und zugänglichen Kirche führt⁸⁶⁵.

Dass die *Communio*-Ekklesiologie eine aktive Partizipation an den kommunikativen Grundvollzügen der Kirche impliziert⁸⁶⁶, leitet Werbick aus dem Offenbarungsverständnis des Zweiten Vatikanums ab, das Gottes Heilshandeln sowie die Antwort der Adres-

⁸⁵⁶ Ebd.

⁸⁵⁷ Vgl. Kehl, M.: Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie. Würzburg 1992, 140-147.

⁸⁵⁸ Ebd., 147.

⁸⁵⁹ Vgl. ebd., 155.

⁸⁶⁰ Vgl. ebd., 155f.

⁸⁶¹ Vgl. 148-151.

⁸⁶² Vgl. 188-190.

⁸⁶³ Vgl. Werbick, J.: Grundfragen der Ekklesiologie (2009) gegenüber dem älteren Standardwerk: Ders.: Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis. Freiburg – Basel – Wien 1994.

⁸⁶⁴ Vgl. ebd., 194.

⁸⁶⁵ Vgl. ebd., 244.

⁸⁶⁶ Vgl. ebd., 124.

saten, die es bezeugen und überliefern, als Kommunikation versteht⁸⁶⁷. Insofern sind die Kirche und ihre Praxis in ihrem Wesen kommunikativ, so dass „die Identität der Kirche als Gemeinschaft der Christuskommunikation“⁸⁶⁸ beschrieben werden kann. Diese begreift vor allem Paulus in der Leib-Christ-Metapher (1 Kor 12,12-27) als Teilhabe an Christus *und* als Miteinander-Teilen. So meint *Koinonía* bzw. *Communio* beides: vertikale und horizontale Gemeinschaft. Diese findet aber nicht abgegrenzt, etwa in verborgener Innerlichkeit, sondern „in der Welt von heute“⁸⁶⁹ und nicht ohne sie statt, in der die Kirche präsent ist und sich auf ihr Ziel, das Reich Gottes, hin entwickelt.

Nach Werbicks christologischer Ekklesiologie ergibt sich die „*diakonale Identität und Weltpräsenz*“⁸⁷⁰ der Kirche aus der Christus-Nachfolge und der Inkarnation des göttlichen Logos⁸⁷¹, die das „*welt-kommunikative* Eingehen der Kirche in die Welt“⁸⁷² antizipiert. Das bedeutet wechselseitig Evangelisierung der Welt und Inkulturation der Kirche, die „der Geschichte und Entwicklung der Menschheit [viel] verdankt“⁸⁷³. Insofern weist kirchliche *Communio* über sich selbst hinaus auf die Kommunikation mit allen Menschen guten Willens⁸⁷⁴ mit ihren Stärken und Schwächen, Erfolgen und Niederlagen.

Wenn die Gastfreundschaft ekklesiologisch in der Christuskommunikation wurzelt, dann gehören für sie die gegenseitige Kommunikation nach innen *und* nach außen zusammen, d.h. die *Koinonia* mit Christus wie den Gliedern der Kirche *und* deren „*diakonisch-kommuniale Identität*“⁸⁷⁵. Gastfreundschaft als ekklesialer Lebensstil erstreckt sich in der Weise nach innen wie nach außen, dass beide nicht zu trennen und aufeinander angewiesen sind. Dabei erscheint heute die Gefahr kirchlicher Selbstbezogenheit und Introversion deutlich höher als ein Sich-Verausgaben an außerkirchliche Wirklichkeiten. Kurzum: In der Gastfreundschaft könnten die genannten Facetten ekklesialer Identität zusammenwachsen und Ekklesiogenese ermöglichen. Wie dies allerdings in einer monarchisch gestalteten Hierarchie, die wechselseitig partizipative Kommunikation strukturell einschränkt oder nicht zulässt, erzielt werden soll, stellt sich als Frage und ungelöstes Problem. Bevor darauf näher eingegangen wird, ist das Verhältnis der kirchlichen Grundvollzüge im Hinblick auf die Gastfreundschaft zu klären.

⁸⁶⁷ Vgl. ebd., 121ff.

⁸⁶⁸ Ebd., 124.

⁸⁶⁹ Vgl. den deutschen Titel der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“: Die Kirche in der Welt von heute.

⁸⁷⁰ Werbick, J.: Grundfragen der Ekklesiologie (2009), 190.

⁸⁷¹ Vgl. Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute (GS) 38.

⁸⁷² Werbick, J.: Grundfragen der Ekklesiologie (2009), 191.

⁸⁷³ GS 44.

⁸⁷⁴ Vgl. ebd., 22.

⁸⁷⁵ Werbick, J.: Grundfragen der Ekklesiologie (2009), 194.

b) Diakonia, Martyria und Leitourgia im Verhältnis zueinander

Dass kirchliche Identität, wie oben gezeigt, durch die Diakonie bestimmt wird, liegt christologisch in der Kenosis des Gottessohnes (Phil 2,6-8) begründet. Insofern bleibt die Kirche so durch ihre Entäußerung geprägt, dass sie sich nicht allein durch ihre Binnenstruktur, wie sie im Bild des Leibes Christ oder im Begriff des Sakramentes dargestellt wird, definiert werden kann. Deshalb ist Ekklesialität daran erkennbar, dass sie über sich selbst hinaus nicht nur auf ihren Grund Jesus Christus hinweist, sondern auch auf die Menschen außerhalb von Kirche, „besonders [die] Armen und Bedrängten aller Art“⁸⁷⁶ zugeht. Dazu ist die Kirche als *ek-klesía*, wenn auch nicht im ursprünglichen Wortsinn⁸⁷⁷, herausgerufen.

Demnach lässt sich Gastfreundschaft unschwer als diakonaler Vollzug von Kirche beschreiben, der sich per se an Fremde wendet und sich nicht innerkirchlich begrenzt. Wie sich ein solches Engagement konkret realisieren kann, haben die einzelnen Praxisbeispiele anschaulich gezeigt. Dabei blieb die Frage offen, in welcher Beziehung der diakonische Einsatz für die Gäste zur Martyria und Leitourgia der jeweiligen Gemeinden steht bzw. wie diese zu einer ekklesialen Identität zusammenwachsen.

Im Kontext der kirchlichen Grundfunktionen versteht Werbick die Diakonie als Zeugnis für Gottes Heilshandeln an allen Menschen und umgekehrt das kirchliche Zeugnis als „befreiende Diakonie in der Spur des Diakons Jesus Christus“⁸⁷⁸. Insofern fordert Diakonie zur Prophetie heraus, indem sie den Unheilmächten und -logiken der Welt widerspricht⁸⁷⁹ und den die Menschen befreienden und heilenden Gott bezeugt. Die Martyria steht nach Werbick zwischen dem Außen und Innen der Kirche und ist auf beide angewiesen:

„Diakonie ist das Zeugnis dafür, was es bedeutet, in dieser Innenwirklichkeit zu leben und in ihr gar nicht leben zu können, ohne ‚draußen‘ zu leben: bei den Menschen, die Kirche auf je ihre Weise in Anspruch nehmen.“⁸⁸⁰

Mit dem ekklesialen Innenleben bezeichnet Werbick die Leitourgia als Ermöglichung außerkirchlicher Vollzüge, weil die Kirche hier selbst als Gast eingeladen ist, eine Erfahrung, ohne die sie keine Gastgeberin für andere sein kann. Denn sie gibt im Zeugnis nur weiter, was sie in der Christus-Kommunikation sakramental⁸⁸¹ empfangen hat. So

⁸⁷⁶ GS 1.

⁸⁷⁷ Wörtlich übersetzt: die (*aus der Welt*) Herausgerufene.

⁸⁷⁸ Werbick, J.: Grundfragen der Ekklesiologie (2009), 241.

⁸⁷⁹ Vgl. ebd., 242.

⁸⁸⁰ Ebd., 240.

⁸⁸¹ Vgl. ebd., 194.

bedingen sich die drei Vollzüge gegenseitig und kommen zusammen in der *Communio*, die oben bereits als Identität der Kirche bezeichnet wurde.

Diese ekklesiologischen Einsichten lassen sich auf die Gastfreundschaft anwenden, indem nun die Rolle der *Martyria* und *Leitourgia* innerhalb christlicher *Hospitalität* deutlicher geworden ist. Wenn diese bereits Zeugnis der Menschenfreundlichkeit Gottes ist, dann bedarf sie selbst der Erfahrung, das eigene Leben quasi als Geschenk Gottes zu erhalten, und des Dankes, der vor allem in der Eucharistie seinen Ausdruck findet. So ist die Kirche nach innen wie nach außen darauf angewiesen, bescheiden in die Rolle des Gastes zu finden und in der Kommunikation mit fremden Gastgebern neue Einsichten über sich selbst zu gewinnen. Auf diese Weise kann sie ihrem Auftrag der *Communio* gerecht und deswegen ernst genommen werden. Das hängt nach Werbick auch daran, inwieweit es der Kirche gelingt,

„Menschen Partizipationsmöglichkeiten zu eröffnen und sie einzuladen, sich mit ihren Begabungen und Charismen in die je neue *Ekklesio-Genesis* der Kirche aus der Christus-Kommunikation einzubringen“⁸⁸².

Dabei wird deutlich, dass es hier nicht um periphere Strukturfragen, sondern um das Wesen der Kirche geht, inwiefern ihre Kommunikation und Partizipation der *Communio*-Identität entsprechen oder einer Anpassung und Reform bedürfen.

c) Partizipationsoffene und kommuniale Kirche

Wenn die Kirche als *Communio* ein Abbild des dreieinigen Gottes darstellt, wie Greshake im Anschluss an die Konzilsaussagen über die Kirche näher ausführt⁸⁸³, dann müsste sich sowohl die gleiche Teilhabe der drei Personen am göttlichen Wesen als auch die Gegenseitigkeit ihrer Beziehungen in Analogie auf die Kirche rückübertragen lassen. Daraus geht ein Modell von Kirche hervor, das durch Partizipation und Reziprozität auf gleicher Ebene gekennzeichnet ist, was Bernd Jochen Hilberath mit Berufung auf das Zweite Vatikanum bestätigt: „Partizipation ist die Struktur der *Koinonia/Communio*“⁸⁸⁴. Damit stellt das Konzil der Leib-Christi-Ekklesiologie, die sich für die Legitimierung einer hierarchischen bzw. „absolut-imperiale[n] Kommunikation“⁸⁸⁵ als anfällig erwies,

⁸⁸² Ebd., 185.

⁸⁸³ Vgl. 198f.

⁸⁸⁴ Hilberath, B. J.: Vorgaben für die Ausarbeitung der *Communio*-Ekklesiologie. In : Ders. (Hg.): *Communio - Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?* Freiburg – Basel – Wien 1999, 295. Er weist hier auf den Begriff der *participatio actuosa* hin.

⁸⁸⁵ Werbick, J.: *Grundfragen der Ekklesiologie* (2009), 116.

eine Alternative an die Seite, die nach Hilberath noch auf eine genauere Ausarbeitung wartet⁸⁸⁶.

Die Communio-Ekklesiologie wird in ihrer weiteren Entfaltung durch die Theorie und Praxis der Gastfreundschaft bestätigt: Ihre Kommunikation entsteht in der freien, wechselseitigen Teilhabe aller Beteiligten, indem Gäste und Gastgeber gleichberechtigt an der Gastlichkeit so teilhaben, dass ein Tausch dieser beiden Rollen möglich wird. In der Gastfreundschaft wird der Gast zum Gebenden bzw. Gastgeber und der Gastgeber zum Beschenkten bzw. Gast, wie die Ethik Derridas⁸⁸⁷ und das Neue Testament im Emmaus-Paradigma⁸⁸⁸ gezeigt haben. Dieser Rollentausch, der wesentlich zur Gastfreundschaft gehört, setzt aber für ihren Vollzug paritätische und wechselseitige Beziehungen voraus, so unterschiedlich sie außerhalb davon sein mögen. Somit begegnet Gott als Mensch in der untergeordneten Rolle des Gastes, die der auferstandene Jesus in Emmaus umkehrt in die des Gastgebers.

Auch wenn es Ansätze für die gleichberechtigte Partizipation aller Glaubenden in der kirchlichen Tradition gab, hat sich historisch die Teilhabe durch amtlich-hierarchische Vermittlung der Kirche durchgesetzt, d.h. eine Teilhabe an Gottes Heilswirken „von oben“, durch die von den Laien wesensmäßig in einen eigenen Stand „abgehobenen“ Priester. Das hat bis heute ungleiche Qualitäten der Beteiligung an der Kirche zur Folge auf Grund eines Verständnisses von Partizipation, das mit dem modernen Gedanken einer selbstbestimmten Partizipation sowie einer für alle gleichen Teilhabe und Mitbestimmung absolut inkompatibel ist. Muss somit das kirchliche Partizipationsverständnis heute nicht als hoffnungslos überholt und als nicht anschlussfähig erscheinen?⁸⁸⁹

Dem ist kaum zu widersprechen, auch wenn berücksichtigt wird, dass die Kirche sich nicht einfach ein modernes Verständnis von Demokratie zu eigen machen kann, weil sie nicht aus sich heraus, sondern aus Gottes Heilswillen konstituiert ist. Dennoch bleibt die Frage, ob diesem nicht gerade eine partizipationsoffene und kommuniale Kirche entspricht, wie sie ihre Traditionen der Koinonia bzw. Communio⁸⁹⁰ und Gastfreundschaft angedacht haben. Die Praxis letzterer zeigt, dass da, wo eine gelungene Partizipation vieler in der Kirche möglich wird, die Communio über sich selbst hinaus nach außen in

⁸⁸⁶ Vgl. Hilberath, B.J. Vorgaben für die Ausarbeitung der Communio-Ekklesiologie (1999), 297.

⁸⁸⁷ Vgl. Derrida, J.: Von der Gastfreundschaft (2001), 88-91.

⁸⁸⁸ Vgl. 70-73.

⁸⁸⁹ Der Absatz greift auf Gedanken von Werbick zurück, die er äußert in: Grundfragen der Ekklesiologie (2009), 134-141.

⁸⁹⁰ Nach Ilona Riedel-Spangenberg haben beide Begriffe eine sozial-institutionelle Bedeutung hinsichtlich der Solidarität der Beteiligten. Vgl. Riedel-Spangenberg, I.: Die Communio als Strukturprinzip der Kirche und ihre Rezeption im CIC/1983. In: Trierer Theologische Zeitschrift 97(1988), 220-223.

die Diakonie drängt und wieder auf ihre Identität zurückwirkt. Insofern hängen die ekklesiale Kommunikation nach innen und die nach außen zusammen und bedingen einander: Partizipation ermöglicht Diakonie und diese erfordert die Teilhabe vieler. Das ist aus der Theologie und pastoralen Praxis der Gastfreundschaft zu lernen und auch ekklesiologisch spricht nichts dagegen, was schon der sehr machtbewusste Papst Bonifaz VIII. geäußert haben soll: „Was alle angeht, muss von allen gebilligt werden.“⁸⁹¹

d) Vision einer einladenden Kirche unterwegs zum Fremden

Die Äußerung von Bonifaz VIII. führt zu einer weiteren Fragestellung, nämlich inwieweit die Kirche eschatologisch, d.h. von der Zukunft Gottes bestimmt sein muss, von der sie selbst überholt wird. Die Bibel beschreibt diese Zukunft im Bild der Gastfreundschaft, sei es im alttestamentlichen Mahl der Völker auf dem Zion (Jes 25,6-8) oder neutestamentlich als Festmahl der Armen und Ausgegrenzten (Lk 14,15-24 par)⁸⁹². Ebenso steht die Praxis der Gastfreundschaft wie jedes ekklesiale Handeln unter dem eschatologischen Vorbehalt⁸⁹³, der der Kirche hilft, sich selbstkritisch zu relativieren, weil ihr Tun vorläufig bleibt und immer nur auf die endgültige gastliche Aufnahme aller Menschen im Reich Gottes verweisen kann.

Aus dieser Hoffnung lebt jede kirchliche Praxis, vor allem im Mahl der Eucharistie blickt sie in die Zukunft Gottes und antizipiert sie gewissermaßen. So entwickelt die Kirche Visionen von dem allen Menschen verheißenen Heil, etwa in einer Gastfreundschaft, die Andere und Fremde einlädt und ihnen Wertschätzung, Rast zum Aufatmen sowie Gerechtigkeit gewährt. Solche Visionen können nach Zirker nicht ohne Konsequenzen für die institutionelle Gestalt der Kirche bleiben, worauf z.B. schon Matthäus in 23,8-11 hinweist, wenn er seiner Gemeinde angesichts des bevorstehenden Reiches Gottes empfiehlt, auf Titel der Überordnung wie Rabbi, Meister und Lehrer zu verzichten⁸⁹⁴. Auch wenn dies nicht realisiert wurde, lässt sich nicht abstreiten, dass sich in Visionen, wie sie die Praxisbeispiele der Gastfreundschaft dokumentieren, ein ekklesiales Gestaltungs- und Veränderungspotenzial zeigt, das neue Formen und Orte der Pastoral kreiert - auch über

⁸⁹¹ Zitiert nach Werbick, J.: Grundfragen der Ekklesiologie (2009), 185, Anm. 75. Werbick bestreitet hier, dass es ekklesiologische Einwände gegen eine größere Beteiligung von Laien an der Sendung der Kirche gebe.

⁸⁹² Vgl. 70f.

⁸⁹³ Vgl. Zirker, H.: Ekklesiologie. Düsseldorf 1984, 96.

⁸⁹⁴ Vgl. ebd., 97.

die institutionelle Kirche hinaus. Aber all das bleibt vorläufig, d.h. Zeichen einer anderen Wirklichkeit, der Zukunft Gottes.

Eine gastfreundliche Kirche, das ist deutlich geworden, lebt aus dieser Spannung zwischen ihrer Realität und dem, was auf sie zukommt, weil es ihr verheißen ist. Sie kann weder auf das eine noch auf das andere verzichten, so dass sie immer auf dem Weg nicht nur zu ihrem Ziel, dem Reich Gottes, bleibt, sondern auch zu den Menschen, für die sie da ist. Diese lassen sich keineswegs auf den innerkirchlichen Raum begrenzen, erst durch die Anderen und Fremden wird eine Ekklesiogenese möglich, die Werbick mit Hinweis auf Hendriks' pastoralen Entwurf⁸⁹⁵ in der Praxis der Gastfreundschaft verwirklicht sieht:

„Das wunderbare Bild der Gemeinde *als Herberge* imaginiert Kirche vor Ort als Zeugin der Zugänglichkeit Gottes und Jesu Christi und entlarvt das Anti-Zeugnis eines unzugänglichen Kirchenbetriebs [...].“⁸⁹⁶

Auf Grund ihrer eschatologischen Spannung ist die Kirche auf dem Weg, in der Praxis der Gastfreundschaft lädt sie nicht nur ein, sondern geht auf Fremde zu, sucht sie dort auf, wo sie leben. So verstanden engt die *Communio*-Ekklesiologie die Glaubenskommunikation keineswegs auf die institutionelle Kirche ein, wie Alfred Dubach jener vorwirft⁸⁹⁷, sondern die *Communio* transzendiert sich in Analogie zur Trinität in ihre Sendung nach außen. Hier erreicht sie eine größere Kommunikation mit allen Menschen „guten Willens“⁸⁹⁸, die der Geist Gottes schon begonnen hat. Damit stellt sich die Frage, inwiefern die kirchliche Praxis der *Communio* im Hier und Jetzt als Gastfreundschaft, wie Werbick vorschlägt, realisiert werden und wie dies geschehen kann.

e) Gastfreundschaft als Praxis kirchlicher *Communio* in der Welt

Die *Koinonia* bzw. *Communio* als Grundvollzug der Kirche betrifft deren Praxis, von der die Gastfreundschaft eine mögliche Form darstellt. Damit steht sie in einer weiteren Spannung zwischen einem Handeln in der Welt, das sich auf diese einlässt, und einer Unangepasstheit und Widerständigkeit, die sich quer zu ihr stellen. Gegen ein naiv privates Verständnis von christlicher Gastlichkeit wurde oben bereits darauf hinge-

⁸⁹⁵ Vgl. Hendriks, J.: *Gemeinde als Herberge* (2001).

⁸⁹⁶ Werbick, J.: *Grundfragen der Ekklesiologie* (2009), 244.

⁸⁹⁷ Vgl. Dubach, A.: *Die Communio-Ekklesiologie – eine zeitadäquate Konzeption von Kirche?* In: Hilberath, B. J. (Hg.): *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?* Freiburg – Basel – Wien 1999, 62.

⁸⁹⁸ GS 22.

wiesen⁸⁹⁹, dass sie auf die Welt im Sinne der sozialen und gesellschaftlichen Wirklichkeit bezogen ist, für die sie Verantwortung übernimmt, wie die Praxisbeispiele zeigen.

Wenn die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen heute“⁹⁰⁰ auch die Kirche selbst bewegen, sind dann, so fragt Werbick, „Umfeld und ‚Binnenraum‘ ekklesiologisch vielleicht gar nicht mehr recht gegeneinander abgrenzbar?“⁹⁰¹ In der Praxis der Gastfreundschaft identifizieren und solidarisieren sich Gemeinden mit den Menschen im Gemeinwesen vor Ort, mit gesellschaftlichen Gruppen wie Wohnungslosen oder einzelnen in Not, etwa vor einer unmenschlichen Abschiebung. Auf diese Weise wird kirchliche *Communio* ihrer Sendung, der *Martyria* und *Diakonia* in ihrem Handeln gerecht, weil sie darin die *Communio* Gottes bezeichnet, der Sohn und Geist gesandt hat, um sich selbst zu offenbaren. Wenn ekklesiale *Communio* sich als Gemeinschaft der Christuskommunikation⁹⁰² realisiert, ist sie wesentlich durch den Ursprung dieser Kommunikation, der Entäußerung des Gottessohnes (Phil 2,6-8), charakterisiert. Das bedeutet für kirchliche Gemeinden, dass sie erst in ihrem Handeln nach außen christliche *Communio* verwirklichen oder sich sonst zu Vereinen degradieren, die sich selbst genügen.

Deshalb engagiert sich kirchliche Gastlichkeit in ihrer sozialen Umgebung und nicht getrennt von ihr, indem sie etwa diakonisch bewirbt, wo es an Lebensnotwendigem fehlt oder sich darüber hinaus politisch einmischt, wenn den Gästen Unrecht geschieht und Menschenrechte verletzt werden. Diese Praxis der Gastfreundschaft ist immer, das haben ihre Beispiele gezeigt, auf die „Welt“ im Sinne des jeweiligen sozialen und gesellschaftlichen Kontextes bezogen mit dem Ziel, diesen zu stabilisieren oder, wo das möglich ist, zu verbessern. Führt aber eine solche Einbindung in die Welt, so fragt sich, nicht zu einer derartigen Anpassung, dass ekklesiale Gastlichkeit quasi ergänzend das zu reparieren hätte, was ihrem sozialen Umfeld nicht gelingt. Wo bliebe dann die Vision der anderen Zukunft Gottes bzw. der prophetischen Dimension von Kirche?

Theorie und Praxis christlicher Gastfreundschaft sehen in deren Geschenkcharakter eine Gratuität realisiert, die menschliches Leben als verdankt versteht, ohne dass darauf ein Anspruch bestünde. Stellt die Gastfreundschaft wesentlich ein Geschenk, eine Gabe ohne Gegengabe⁹⁰³, dar, widerspricht sie damit den trotz postmoderner Kritik weiterhin gültigen Nützlichkeits- und Machbarkeitslogiken westlicher Herkunft. Nach Ricoeur geht die „Ökonomie der Gabe“ in der Gestalt der Liebe über die Gesetze menschlicher Ökonomie

⁸⁹⁹ Vgl. 202.

⁹⁰⁰ GS 1.

⁹⁰¹ Werbick, J.: Grundfragen der Ekklesiologie (2009), 233.

⁹⁰² Vgl. ebd., 124.

⁹⁰³ Vgl. Derrida, J.: Von der Gastfreundschaft (2001), 29.

und Gerechtigkeit hinaus, weil sie aus dem Horizont des ganz Anderen, Gottes selbst, stammt⁹⁰⁴. Insofern die Gastfreundschaft in diese Dimension der Gratuität bzw. der Gnade führt, widersetzt sie sich „weltlicher“ Logik und bleibt ihr unvermittelbar fremd, weil sie nicht in der Welt und deren Idealen von Macht, Gewinn, Konsum usw. aufgehen kann.

Wie sich die kirchliche *Communio* nicht von der sie umgebenden Welt trennen lässt, so wenig ist sie auch mit dieser zu vermischen, wenn sie in der Nachfolge Jesu das Prophetenamt wahrnimmt, indem sie „die kritisch-gefährliche Erinnerung an Gottes Zukunft und ihre größere Gerechtigkeit je neu wachruft“⁹⁰⁵. So stellt die Praxis der Gastfreundschaft die Maßstäbe der Welt in Frage und dreht sie um, wenn sie etwa Wohnungslose und Menschen vor ihrer drohenden Abschiebung als Gäste aufnimmt, weil ihnen Gottes Reich verheißen ist (Mt 5,3). Dass das mitten in der Welt geschieht, mag diese provozieren, wie einige Beispiele zeigen, vor allem aber lässt es die Gastfreundschaft in einer Spannung, die zwischen Nähe und Abstand zur Welt immer wieder neu bestimmt werden muss.

Eine kurze Zwischenbilanz an dieser Stelle kann festhalten, dass das Thema „Gastfreundschaft“ über die vorliegende theologische Skizze (Kap. VII) hinaus auf einer Metaebene reflektiert wurde, indem die methodischen, ethischen und ekklesiologischen Implikationen der Untersuchung verdeutlicht wurden. Dabei zeigte sich eine hohe Kompatibilität von *Communio*-Ekklesiologie und einer Pastoral der Gastfreundschaft, die im Gespräch miteinander bislang offene Fragen der skizzierten Theorie und Praxis wenn auch nicht lösen, aber dennoch bearbeiten konnten. So wurde das Verhältnis von extraekklialem Handeln und innerkirchlicher Partizipation als für christliche Gastlichkeit zusammengehörendes Bedingungsgefüge aufgezeigt, das sich in den Grundvollzügen der Kirche widerspiegelt. Ebenso erwies sich die Spannung zwischen dem visionären Charakter und dem Weltbezug der Gastfreundschaft als für diese wesentlich. Inwiefern sich diese Strukturen in der pastoralen Praxis der Gastfreundschaft abbilden und welche Impulse für die theologische Reflexion im Rückgriff auf die dargestellten Beispiele zu gewinnen sind, bleibt nun zu diskutieren.

⁹⁰⁴ Vgl. 33.

⁹⁰⁵ Werbick, J.: Grundfragen der Ekklesiologie (2009), 148.

4. GASTFREUNDSCHAFTLICHE PRAXIS ALS LEITBILD HEUTIGER GEMEINDEPASTORAL

Eine Pastoral der Gastlichkeit kann und will kein bestimmtes Gemeindemodell oder -konzept vorstellen, sondern einen Orientierungsrahmen für unterschiedliche Gemeinden mit ihrem je eigenen sozialen Umfeld anbieten. Sollen nun kurz und prägnant Mission, Vision, Werte und Organisationskultur eines Unternehmens bzw. einer Corporate Identity nach innen und außen deutlich gemacht werden⁹⁰⁶, benutzt man Leitbilder, die werbend und motivierend wirken, weil sie nicht einfach von oben verordnet werden können, sondern die Zustimmung aller Beteiligten erfordern⁹⁰⁷. Insofern stellen sie immer eine Konsensbasis dar, die unterschiedliche Standpunkte zulässt sowie kontextgebunden und wandelbar bleibt⁹⁰⁸. Diese prinzipielle Offenheit und Fokussierung auf das Wesentliche sprechen trotz der Bedenken, dass hier ein Ideal mit unklaren Konturen beschrieben und verabsolutiert⁹⁰⁹ wird, dafür, den Begriff des Leitbildes auf die Pastoral zu übertragen. So kann christliche Gastfreundschaft als Bild bzw. Metapher in der Weise Orientierung geben, dass daraus Ziele und Konzepte von Gemeinden abgeleitet werden. Dies soll nun als Leitbild entworfen werden, indem zunächst von der Praxisrealität der Kirche in Deutschland hinsichtlich ihres Umgangs mit dem Fremden ausgegangen wird.

a) Kirche in einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft

Die theologische Skizze der Gastfreundschaft berief sich bereits auf Eckholts Entwurf einer interkulturellen Dogmatik und Methodenlehre⁹¹⁰, die davon ausgeht, dass nicht nur die Theologie, sondern auch die Kirche auf den Dialog mit fremden Kulturen und Religionen als locus theologicus des eigenen Glaubens angewiesen ist⁹¹¹. Denn dadurch erfährt die Kirche ihre eigene „Begrenztheit und Perspektivität“⁹¹², aber auch ihre Weiterentwicklung auf den je größeren Gott hin, der sich im Fremden offenbart und dennoch fremd bleibt.

⁹⁰⁶ Vgl. www.olev.de/l/leitbild.htm, Abruf vom 4.10.2010.

⁹⁰⁷ Vgl. Zerfaß, R.: Volk Gottes unterwegs: in der Fremde, unter den Völkern. In: Haslinger; H. u.a. (Hg.): Handbuch Praktische Theologie. Bd. 1. Grundlegungen. Mainz 1999, 175.

⁹⁰⁸ Vgl. ebd., 167.

⁹⁰⁹ Vgl. Haslinger, H.: Lebensort für alle (2005), 19: Haslinger sieht hier die Gefahr der Ideologisierung von Gemeindeleitbildern.

⁹¹⁰ Vgl. Eckholt, M.: Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre. Freiburg – Basel – Wien 2002.

⁹¹¹ Vgl. 100-102.

⁹¹² Eckholt, M.: Poetik der Kultur (2002), 169.

Auf diesem theologischen Hintergrund stellt sich die Praxis der Kirche in Deutschland im Umgang mit Ausländern und Menschen mit einer Migrationsgeschichte als ernüchternd dar. Ein Anteil von 8,8% Ausländern (im Jahr 2009) sowie von insgesamt 19% Zuwanderern bzw. Nachkommen von Zuwanderern seit 1950⁹¹³ haben unter anderem zu einer Pluralisierung der Gesellschaft geführt, die kirchlich geprägte Milieus wie das katholische wegbrechen ließ, so dass die Kirche aus dem Status einer Volkskirche in die Situation einer Minderheit geriet. Darin behauptete sich zunächst die Sozialform der Gemeinde mit einer starken Binnenorientierung, die aber nach außen der gesellschaftlichen Umwelt gegenüber häufig distanziert und indifferent blieb⁹¹⁴. So führte das soziale, politische und kulturelle Desinteresse vieler Gemeinden zu einer Abschottung vor Auseinandersetzungen mit unterschiedlichsten Problemlagen in anderen Lebensfeldern⁹¹⁵. Im Rückzug auf sich selbst grenzte man sich vielerorts gegen alles Fremde in der Gesellschaft, übrigens auch gegen christliche Ausländer, ab⁹¹⁶. Insofern sind die meisten kirchlichen Gemeinden heute von einer interkulturellen oder integrativen Praxis weit entfernt, weil sie offenbar in ihrer Milieuverengung⁹¹⁷ eher mit sich selbst und ihrer Bestandssicherung beschäftigt sind.

Dies macht deutlich, dass die Kluft zwischen der interkulturellen Theologie und der kirchlichen Praxis unübersehbar ist, d.h. dass eine Rezeption des hier vorgestellten systematischen Entwurfs durch die Ekklesiologie und Pastoral kaum stattgefunden hat. Die Erkenntnis, dass Theologie und Kirche auf die Begegnung mit dem ihr Fremden angewiesen ist, weil sie darin Orte der Gottes- und Christusoffenbarung (Mt 25,35) findet, spielt in der pastoralen Praxis eine sehr geringe Rolle. So zeigt sich hier deutlich der Nachholbedarf einer „interkulturellen und diakonischen Kirchenbildung“⁹¹⁸, die Rainer Krockauer zwar auf den christlichen Horizont begrenzt, die aber darüber hinausgeht, weil sich die extraeklesiale Praxis der Kirche prinzipiell an alle Fremden richtet und niemanden von vornherein ausschließt. Dabei nimmt christliche Gastfreundschaft den Fremden jeweils um seinetwillen, nicht zu irgendwelchen Zwecken auf. Ein solches Handeln kann eine kirchliche Gemeinde verändern, aus der Beschäftigung mit sich selbst befreien und

⁹¹³ Die Angaben sind der Pressemitteilung Nr. 033 des Statistischen Bundesamtes vom 26.1.2010 entnommen. Vgl. www.destatis.de/jetspeed/portal/cms/Sites/destatis/Internet/DE/Presse/pm/2010/01/PD10_033_122,templateID=renderPrint.psml, Abruf vom 5.10.2010.

⁹¹⁴ Vgl. Haslinger, H.: Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen. Düsseldorf 2005, 62.

⁹¹⁵ Vgl. ebd.

⁹¹⁶ Vgl. Krockauer, R.: Ausländer und Ausländerinnen. In: Haslinger, H. u.a.(Hg.): Handbuch Praktische Theologie. Bd. 2. Durchführungen. Mainz 2000, 148.

⁹¹⁷ Vgl. 118.

⁹¹⁸ Krockauer, R.: Ausländer und Ausländerinnen (2000), 149.

zur Umkehr herausfordern, auch wenn das nicht ihre erklärte Absicht war. Was bedeutet das nun im Weiteren für die reale Praxis der Gemeindepastoral?

b) Gastfreundschaft als ekklesialer Lebensstil

Die Praxis der Gastfreundschaft (Kap. VIII) hat gezeigt, dass die Fremden in Deutschland keineswegs nur Ausländer oder Menschen mit einer Migrationsgeschichte sind, sondern auch diejenigen, von denen sich die Gesellschaft und die Kirche entfremdet haben: Wohnungslose, Langzeitarbeitslose, hier aufgewachsene junge Menschen vor ihrer Abschiebung und andere, die in den Beispielm Gemeinden vorkommen. Darüber hinaus ist hier auch *das Fremde* mitgemeint, das in den verschiedenen Lebensstilen, Wertvorstellungen und Weltanschauungen einer pluralistischen Gesellschaft zum Ausdruck kommt.

Die Begegnung mit all dem sie umgebenden Fremden könnte eine Gemeinde in ihrer realen Praxis auf erdrückende Weise überfordern, schon weil ihr raumzeitliche und menschliche Grenzen gesetzt sind, die sie nicht überschreiten kann und darf. Der pastorale Umgang mit dem Fremden lässt sich denn auch weder auf der Ebene der Moral noch des Rechts verpflichtend machen und einfordern. Dies wäre ein völliges Missverständnis von Gastfreundschaft, denn als Anordnung „von oben“ würde sie Gemeinden eher zusätzlich belasten und, wenn möglich, umgangen. Gegen ein solches Vorhaben sprechen sowohl ihre prinzipielle (Zweck-)Freiheit wie ihr Geschenkcharakter: Gastfreundschaft kann nur „von unten“ mit Zustimmung der Beteiligten entstehen und deshalb nicht von einer kirchlichen Hierarchie oder sonst jemandem durchgesetzt werden. Das würde kaum gelingen.

Denn Gastfreundschaft lässt sich nicht zu einem pastoralen Konzept oder einer ekklesialen Strategie verzwecken, weil sie einen Lebensstil von Christen darstellt quasi als ein neues Milieu, wo das Fremde in einer Gesellschaft Platz findet⁹¹⁹. Das war zur Zeit der frühen Kirche wie heute nicht selbstverständlich und beginnt nach Rolf Zerfaß damit, dass die ältesten Christengemeinden sich selbst „als Fremde fühlen, als Beisassen, die außerhalb des Schutzes stehen, den Bürgerrechte zu gewähren vermögen; denn ihr Bürgerrecht ist ‚in den Himmeln‘“⁹²⁰. Die Gemeinde als Parochie, als Ort von Fremden⁹²¹, zu verstehen, ist demnach Ausdruck einer Frömmigkeit, die die Kirche weniger

⁹¹⁹ Vgl. Zerfaß, R.: Menschliche Seelsorge (1985), 17f.

⁹²⁰ Ebd., 18

⁹²¹ Darin liegt eine mögliche Ursprungsbedeutung des deutschen Wortes „Pfarrei“.

als Heimat lieb gewonnener Traditionen, sondern als in der Fremde unterwegs versteht. Dabei kann eine Gemeinde wie das Volk Israel vertrauen auf das, was ihr von Gott verheißen ist, und frei werden von vielem, was sie an sich selbst bindet..

Ein gastlicher Lebensstil kann eine Gemeinde entlasten, weil er die Kirche unter eschatologischem Vorbehalt als vorläufig versteht und ihre Pastoral nicht so ernst nehmen muss, als ginge es dabei um alles oder nichts. Ekklesiale Gastfreundschaft kann sowohl pastorale Angestrengtheit und Perfektion wie auch kirchliche Resignation und Überforderungsprobleme überwinden helfen, indem eine unverkrampfte Einfachheit, die nicht mit der Sterilität vieler kirchlicher Räume zu verwechseln ist, zu authentischen Begegnungen führt. Denn Gastlichkeit bedarf keines großen Aufwandes, sondern des Interesses für andere Menschen, einer Achtsamkeit und Achtung, die um die eigenen Grenzen und die Angewiesenheit auf andere wissen.

In diesem Bewusstsein kann eine kirchliche Gemeinde nicht festhalten an der Rolle des Gastgebers, die ihr zwar Sicherheit verleiht, aber auf Dauer anstrengend, weil unehrlich wird. Vielmehr kommt der Kirche in der Nachfolge Jesu die „Ohnmachtsposition des Gastes“⁹²² zu, so fragt Zerfaß,

„ob nicht auch das Wort der Kirche mehr Glaubwürdigkeit und Kraft gewinnen könnte, wenn sie mutiger auf der Spur Jesu bliebe und sich selber denen anvertraute, zu denen Jesus sie schickt [...]“⁹²³.

Wenn das stimmt, dass eine Gemeinde sich immer auch in der Rolle des Gastes und Fremden befindet, dann kann der Wechsel der Rollen von Gast und Gastgeber sie von der Angst, oft überfordert zu sein und zu versagen, entscheidend entlasten, weil sie so auf ihre Realität und Begrenztheit verwiesen ist, dass für Gott als ihren Gastgeber noch Platz bleibt. Diese Spiritualität der Gastfreundschaft ermöglicht der Kirche einen ehrlichen Umgang mit sich selbst und mit den Menschen, für die sie da ist: Wenn sie sich als Gastgeberin *und* Gast der Menschen zeigt, muss sie ihre Schwächen und Fehler nicht verbergen, sondern kann bescheiden erleben, dass auch sie auf andere, ihr fremde Menschen angewiesen ist, die ihr vergeben und sie als Gast aufnehmen.

Die Relevanz der Gastlichkeit bestätigt übrigens auch ein Blick in die heutige Religionspädagogik, wo konfessioneller Religionsunterricht als für andere gastfreundlich konzipiert wird⁹²⁴. Ähnlich wie Margit Eckholt im Hinblick auf die Eucharistie⁹²⁵ versteht

⁹²² Zerfaß, R.: Menschliche Seelsorge (1985), 31.

⁹²³ Ebd., 31f.

⁹²⁴ Vgl. Schmid, H.: Plädoyer für eine konfessionelle Gastfreundschaft im Religionsunterricht - 10 Thesen. In: Ders./ Verburg, W. (Hg.): Gastfreundschaft. Ein Modell für den konfessionellen Religionsunterricht der Zukunft. München 2010, 34-46.

⁹²⁵ Vgl. 110f.

Rudolf Englert Gastfreundschaft als „vorübergehende[n] Modus pilgerschaftlichen Bestands, der [...] über kurz oder lang in die volle Gemeinschaft ungeteilten Miteinanders übergehen wird“⁹²⁶.

Auch aus dieser Sicht stellt sich eine Pastoral der Gastfreundschaft als eine Frage des ekklesialen Lebensstils dar, wie man miteinander und mit den anderen außerhalb, den Fremden wie den, aus welchen Gründen auch immer, Fremdgewordenen umgeht. Das schließt nicht aus, dass die Kirche selbst dazu beigetragen hat, für Menschen fremd geworden zu sein. Möglicherweise wird ein gast- und menschenfreundlicher Lebensstil von Gemeinden heute wesentlich mehr überzeugen als ihre Verkündigung und pastoralen Konzepte. Dennoch bleibt zu fragen, ob und wie realistisch es ist, dass sich eine Pastoral der Gastfreundschaft in der deutschen Kirche ausbreitet.

c) Gemeindeentwicklung durch extraekklisiales Handeln: Offenheit für das Fremde

Dass die Praxis einer kirchlichen Gemeinde idealtypisch über sich nach außen drängt, ist bereits theologisch ausführlich begründet und von den dargestellten Beispielen gastfreundlichen Handelns bestätigt worden. Diese gehen allerdings fast alle über die Praxis und Institution herkömmlicher Gemeinden hinaus, um Menschen zu erreichen, mit deren Aufnahme man dort offenbar überfordert ist. Das stellt an die überwiegend konservativ und bürgerlich geprägten deutschen Kirchengemeinden⁹²⁷ die Frage, ob ihnen ein Leitbild der Gastfreundschaft nicht fremd bleiben muss, weil es ihren Motivationen, Fähigkeiten und Gewohnheiten wenig entspricht, mit anderen gesellschaftlichen Milieus in Kontakt zu kommen. Ist es da nicht realistischer und pragmatischer, auf die Gemeindeglieder ausgerichtete, passende kirchliche Angebote zu machen, die, weil „kundenorientiert“, gute Chancen haben anzukommen?

Diese Mitgliederpastoral erscheint weitgehend akzeptiert und plausibel gemäß der Logik, dass man für eigene Beiträge in Form der Kirchensteuer auch Gegenleistungen erwarten kann. Ein solches „Geschäftsdenken“, das heutiger ökonomischer Rationalität folgt, ist allerdings an zweckfreier Gastfreundschaft wenig interessiert, weil sie für die eigenen Ziele kaum etwas einbringt. Gemeinden, die sich dieses Denkschema zu eigen gemacht haben, begrenzen mit durchaus plausiblen Gründen ihre Zielgruppe in der Weise, dass sie

⁹²⁶ Englert, R.: „Gastfreundschaft“ – eine Metapher mit großem Potential. Schmid, H./Verburg, W. (Hg.): Gastfreundschaft. Ein Modell für den konfessionellen Religionsunterricht der Zukunft. München 2010, 18.

⁹²⁷ Vgl. 116, Anm. 543.

mit ihrer binnenkirchlichen Mitgliederpastoral ausgelastet sind und für eine extra-ekklesiale Praxis wenig Raum bleibt. Mittlerweile gerät aber diese Konzeption von Gemeinden an ihre Grenzen, weil auf Grund fehlender personeller und finanzieller Ressourcen auch eine intraekklesiale Angebotspastoral flächendeckend nicht mehr möglich ist. Eine übergemeindliche, wie auch immer regional strukturierte Seelsorge wird das in Zukunft immer weniger leisten können.

Damit verschärft sich noch einmal die gestellte Frage, wie denn unter diesen Umständen eine Gastfreundschaft über die Gemeinden hinaus nach außen gelingen soll, wenn diese sich nach innen bereits in gewissen Auflösungsprozessen befinden? Ist das nicht viel zu ideal gedacht?

Die Darstellung der Praxisbeispiele zeigt, dass Gastfreundschaft da gelingt, wo Menschen gern mit anderen, ihnen Fremden zusammenkommen, um sie kennen zu lernen, weniger aus dem Motiv, diesen großzügig zu helfen, sondern eher, weil sie sich selbst als Gäste erlebt haben und erleben. Offenbar haben viele von ihnen die Erfahrung gemacht, dass sie selbst auf fremde Menschen angewiesen sind, von ihnen lernen und dies ihr Leben verändert und bereichert. So gehört es wie selbstverständlich zu ihrem Lebensstil, einzuladen und sich einladen zu lassen, weil ihnen die Begegnung gerade mit Fremden neue Horizonte öffnet und ihr Leben weitet. Mit dieser einfachen Grunderfahrung, die mit dem christlichen Glauben besonders kompatibel ist, beginnt zumeist die Praxis der Gastfreundschaft in den Beispielgemeinden. Mit dem Kennenlernen der Gäste, ihrer Freuden und Sorgen, ergibt sich dann häufig ein diakonales Engagement, das sich nicht unbedingt in kirchliche Strukturen einformen lässt, sondern neue Gestaltungen sucht und findet wie die Wohngemeinschaft in Berlin-Kreuzberg oder das Gasthaus in Dortmund.

Von den dort gemachten Erfahrungen gilt es zu lernen, dass Gastfreundschaft sich nicht auf die institutionelle Kirche begrenzen lässt, sondern neue Formen von Gemeinde bildet, die dem Reformprozess ekklesialer Pastoral wesentliche Impulse geben kann. Denn wenn die traditionelle Gemeindestruktur mit einem Pfarrer als deren Leiter sowie der mitgliederorientierten Angebotspraxis keine Zukunft mehr hat, wird die Pastoral auf Initiativen und Projekte setzen, die, wenn auch im Verbund mit anderen, relativ eigenständig kirchliche Aufgaben übernehmen können. Im Hinblick auf die Praxis christlicher Gastfreundschaft hat das, wie die Beispiele zeigen, zu einer Vielfalt und Buntheit geführt, die einerseits den unterschiedlichen Gästen und Gastgebern gerecht werden und andererseits auf die innerkirchliche Pastoral zurückwirken. Dabei geht es weniger um die Entfaltung ihrer Praxis als vielmehr um die Entwicklung der Identität der Gemeinschaften und Gruppen

durch ihr Engagement nach außen. Gastfreundschaft fremden Gästen gegenüber verändert Gemeinden, auch wenn sie es nicht im kirchenrechtlichen Sinn sind⁹²⁸, nach innen, indem eine Achtsamkeit füreinander, für das eigene Fremde und für die Offenbarung Gottes im Fremden wächst.

Das mag im Detail schwer nachzuweisen sein, jedenfalls lassen die Praxisbeispiele eine innere Weite erkennen, die einlädt, den eingeschlagenen Weg der Ekklesiogenese weiterzugehen, weil hier Erfahrungen Wirklichkeit werden, die den beteiligten Menschen ihr Leben lebenswerter machen. Insofern stellt kirchliche Gastlichkeit keine Utopie dar, sondern reale Praxis, die, wie nun zu zeigen ist, Auswirkungen auf die Gemeinden nach innen hat.

d) Gemeinde in binnenkirchlicher Sicht: Paritätische Partizipation

Dass das theologische und kirchliche Paradigma der Gastfreundschaft eine Gemeinde nicht nur nach außen in ihrem Umgang mit Fremden, sondern auch nach innen in ihrem Miteinander gestaltet, ist in der *Communio-Ekklesiologie* deutlich geworden, die dargelegt hat⁹²⁹, dass die gemeinsame und gleiche Teilhabe am Heilswirken Gottes zum Wesen der Kirche gehört, wenn man die Analogie zur Trinität ernst nimmt. Damit kompatibel hat sich die paritätische und reziproke Partizipation erwiesen, die sich aus dem der Gastfreundschaft wesentlichen Rollentausch von Gastgeber und Gast ergibt. Dies bestätigt die dargestellte Praxis, insofern in allen Beispielen demokratische Mitbestimmung und Leitung üblich sind. Dagegen lähmen etwa kirchliche Strukturen, die nur beratende Funktion und de iure nichts zu entscheiden haben⁹³⁰, das Engagement von Mitarbeitern, die in ihren anderen gesellschaftlichen Lebensfeldern, nicht nur im ehrenamtlichen Bereich, paritätische Mitwirkungsprozesse gewohnt sind. Dass diese theologisch möglich und für die Praxis der Gastfreundschaft notwendig sind, wurde hinreichend begründet. Im konkreten Handeln einer Gemeinde jedenfalls erschwert eine hierarchische Struktur zumindest gastliche Begegnungen, die auf Gleichberechtigung und Gegenseitigkeit angewiesen sind.

⁹²⁸ Nach Kehl gehört zum sozialen Lebensraum des Glaubens „auch die universale Gemeinschaft all derer, die in ihrem Leben auf vielfältige (auch ‚anonyme‘) Weise dem Hl. Geist und damit dem Friedens-, Gerechtigkeits- und Lebenswillen Gottes Raum geben [...]“ (Kehl, M.: Die Kirche[1992], 155f.)

⁹²⁹ Vgl. 201f.

⁹³⁰ Vgl. die Pfarrgemeinderäte in den meisten deutschen Diözesen, sofern sie nur für die Pastoral und nicht für die Vermögensverwaltung einer Gemeinde zuständig sind.

Eine Pastoral der Gastlichkeit prägt nicht allein die Diakonie, sondern auch die anderen kirchlichen Grundvollzüge einer Gemeinde. Wie eine gastfreundliche Martyria aussehen kann, zeigt z.B. die Firmkatechese der vorgestellten Kölner Pfarrei St. Theodor und St. Elisabeth: Jugendliche werden eingeladen, eine Zeit lang mit Mitarbeitern der Gemeinde zusammenzuleben. Andere Beispiele dokumentieren, dass Menschen in Gemeinden wohnen, solange das für sie hilfreich und wichtig ist. Solche Projekte wären allerdings kaum zu realisieren, wenn sich nicht viele Menschen auch aus dem Umfeld der Gemeinden daran beteiligten. Die Einladung zur Partizipation bestimmt ebenfalls eine gastfreundliche Liturgie, wie das Beispiel der Wohngemeinschaft St. Ansgar auf Wangerooge zeigt, wo Menschen sich mit ihren Begabungen⁹³¹ in die Gottesdienste einbringen, die nicht immer Eucharistiefiern sein müssen, weil ein Teil der Gäste bisweilen auf einer „niedrigschwelligeren“ Ebene angemessener beteiligt werden kann als in der Hochform der Liturgie. Für eine Pastoral der Gastfreundschaft öffnet sich hier ein weites Feld, denn manche kirchliche Räume und Gottesdienste sind alles andere als gastlich gestaltet⁹³².

Über die deutschen Beispiele hinaus geht innerkirchliche Partizipation im französischen Bistum Poitiers⁹³³ so weit, dass Christ(inn)en vom Bischof mit der Leitung einer Gemeinde beauftragt werden. Diese besteht darin, dass „Laien“ für die begrenzte Zeit von drei Jahren nicht die gewohnten Abläufe anstelle des fehlenden Orts Pfarrers aufrechterhalten, sondern kreativ in möglichst großer Nähe zu den Menschen die kirchlichen Grundvollzüge selbst gestalten. Solches Vertrauen in „Basissequipen“ zu investieren, denen gegenüber ein Priester eine dienende Rolle ausübt, lohnt sich nach Bischof Rouet, weil auf diese Weise mehr Menschen am Leben und der Sendung der Kirche teilhaben⁹³⁴.

So erscheint die Bereitschaft kirchlicher Mitarbeiter, vor allem der Priester, entscheidend zu sein, andere produktiv an den ekklesialen Vollzügen teilnehmen zu lassen. Wenn die Identität der Kirche in der Gemeinschaft der Christuskommunikation besteht⁹³⁵, wie Werbick formuliert, dann muss es möglich sein, „dass die Menschen in ihr an diesen kommunikativen Grundvollzügen aktiv partizipieren“⁹³⁶. Die Kommunikation zwischen Gott und Mensch wird dabei wohl weniger im Insistieren auf kirchliche, etwa priesterliche Amtsvollmachten als vielmehr in der Kommunikation von Personen, die Leben und Glauben miteinander teilen, vermittelt. Insofern kann eine Pastoral der Gastfreundschaft

⁹³¹ Diese bestehen z.B. im Musizieren, Singen und Texten, aber auch im Zuhören, Schweigen und Beten.

⁹³² Vgl. Zerfaß, R.: *Menschliche Seelsorge* (1985), 23f.

⁹³³ Vgl. Feiter, R./Müller, H. (Hg.): *Was wird jetzt aus uns, Herr Bischof?* (2010).

⁹³⁴ Vgl. Rouet, A.: *Auf dem Weg zu einer erneuerten Kirche*. In: Ebd., 42.

⁹³⁵ Vgl. Werbick, J.: *Grundfragen der Ekklesiologie* (2009), 124.

⁹³⁶ Ebd.

der Kirche helfen, erstarrte Rollen- und Amtsstrukturen zumindest in ihrer Praxis aufzubrechen, indem sich jeder, der zu dieser Kommunikationsgemeinschaft gehört, auch der Papst, als darauf angewiesen erfährt, jeweils Gast *und* Gastgeber zu sein. Die Kommunikation und Partizipation der Gastfreundschaft als Lebensstil, so bestätigen die Praxisbeispiele, helfen vielen Beteiligten, die sich darauf einlassen, weiter. Dabei bleibt es natürlich jedem, auch kirchlichen Amtsinhabern, freigestellt, Einladungen auszuschlagen.

Am Ende dieser gemeindepastoralen Überlegungen, die das Leitbild der Gastfreundschaft auf die Praxisrealität der Kirche in Deutschland anzuwenden versuchte, bleibt die Frage, welche Anstöße dadurch dem pastoralen Neustrukturierungsprozess sowie einer Reform der Kirche gegeben werden.

e) Impulse für einen Reformprozess der Kirche in Deutschland

In den letzten Jahren findet in Deutschland weitgehend „eine Abkehr von der Bindung an die territoriale Ortsgemeinde“⁹³⁷ statt, ein Prozess, den Michael Ebertz seit längerem fordert, da der Lebensraum moderner Menschen mit ihrem sozialen Nahraum oder Wohnort nicht mehr identisch⁹³⁸ und Christsein „nicht territorial, sondern sakramental und diakonal begründet“⁹³⁹ sei. Deswegen müsse die obsoleete Sozialform „Pfarrgemeinde“ überwunden und in neue pastorale Organisationsräume bzw. Verbundsysteme verwandelt werden, um Menschen in ihren ortsungebundenen Lebensräumen erreichen zu können⁹⁴⁰. Diese Argumentation scheint den pastoralen Neustrukturierungen in den meisten deutschen Bistümern zupasszukommen, auch wenn jene ganz anders motiviert sind, nämlich angesichts des fortschreitenden Priestermangels die institutionelle Struktur der Kirche, etwa die amtlichen Zuständigkeiten, unter allen Umständen beizubehalten. So bestätigt Bernhard Spielberg, der diese Prozesse eingehend untersucht hat, dass hier eher kurzfristig Krisensymptome bekämpft als nachhaltig kirchliche Reformen angestrebt werden⁹⁴¹, die die sich aus dem Dialog mit (post)moderner Kultur heraus theologisch als notwendig erweisen. Der Mangel an pastoraltheologischer Reflexion und Vision sowie an Vertrauen in die Kirche, so Spielberg, kann nicht durch „von oben“ verordnete struktu-

⁹³⁷ Haslinger, H.: Lebensort für alle (2005), 101.

⁹³⁸ Vgl. Ebertz, M. N.: Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum. Freiburg – Basel – Wien ²2003, 126.

⁹³⁹ Ebd., 125.

⁹⁴⁰ Vgl. ebd., 128f.

⁹⁴¹ Vgl. Spielberg, B.: Kann Kirche noch Gemeinde sein? Praxis, Probleme, und Perspektiven der Kirche vor Ort. Würzburg 2008, 255.

relle Maßnahmen ersetzt werden⁹⁴². Genau diesem Manko will die vorliegende Untersuchung abhelfen, indem sie in Theorie *und* Praxis Gastfreundschaft als pastorales Leitbild vorstellt, das einem notwendig umfassenderen Reformprozess der Kirche in Deutschland, als er durch eine Umstrukturierung bisheriger Gemeinden in größere Seelsorgeeinheiten zu erreichen ist, Orientierung geben kann.

Eine Pastoral der Gastfreundschaft insistiert zwar darauf, dass sie prinzipiell an Orte gebunden ist⁹⁴³, ob diese aber herkömmliche Kirchengemeinden sein müssen, lassen die dargestellten Praxisbeispiele wie auch das Konzept der ansprechbaren Präsenz⁹⁴⁴ offen, da sie sich zum Teil außerhalb kirchlicher Strukturen angesiedelt haben.

Vielmehr kann Gastlichkeit als ekklesialer Lebensstil⁹⁴⁵ der Kirche helfen, ihre pastorale Binnenorientiertheit zu überwinden, wie sie neuerdings wieder von Christian Hennecke in seinem Plädoyer für die Geistlichen Gemeinschaften favorisiert wird⁹⁴⁶. Nicht allein der hier vorgeschlagene Rückgriff auf weltkirchliche Lernerfahrungen kann der Kirche in Deutschland eine stärkere Inkulturation ermöglichen, sondern darüber hinaus erscheint ein Einlassen auf die soziale und kulturelle Umgebung der jeweiligen Gemeinden⁹⁴⁷, die dort zu Gast sind und lernen, unvermeidbar. In dieser Rolle befindet sich die Kirche mitten in der Welt, wo sie dem Fremden begegnet und selbst Gast ist. Ein solcher Kontakt bzw. Dialog auf gleicher Ebene macht ihre Sendung der Martyria und Diakonia erst glaubwürdig und möglich: So wird Kirche zur Gastgeberin für *die* Fremden, zur Parochie als Ort für *das* Fremde einer Gesellschaft, das darin keinen Platz findet. Gastfreundschaft in diesem Sinn lässt, wie die vorgestellte Praxis zeigt, ob in Gemeindestrukturen oder außerhalb davon, verschiedenste neue und kreative Formen zu, die die Kirche in Deutschland von ihrer Beschäftigung mit sich selbst befreien und ihrer „diakonisch-kommuniale[n] Identität“⁹⁴⁸ wieder näher bringen können.

Gastfreundschaft als ekklesialer Lebensstil zeigt sich nicht nur nach außen, sondern verändert auch die binnenkirchliche Kommunikation, indem eine gleichberechtigte und gegenseitige Partizipation angestrebt wird. Auf diese Weise kann die Kirche am besten Zeugnis geben von der Kommunikation Gottes mit den Menschen, wie sie sich in Jesus Christus vollzieht. Um dieses Zeugnisses willen bedarf es zwar eines Dienstes der Leitung und Einheit, der aber nicht zwingend hierarchisch strukturiert sein muss. So

⁹⁴² Vgl. ebd., 256.

⁹⁴³ Vgl. 197.

⁹⁴⁴ Vgl. 140-142.

⁹⁴⁵ Vgl. 212-214.

⁹⁴⁶ Vgl. Hennecke, C.: Glänzende Aussichten. Wie Kirche über sich hinauswächst. Münster 2010.

⁹⁴⁷ Vgl. ebd., 165-173.

⁹⁴⁸ Werbick, J.: Grundfragen der Ekklesiologie (2009), 194.

verschließt sich eine Pastoral der Gastfreundschaft weder kirchlicher Tradition⁹⁴⁹ noch der Welt, in der sie existiert, wenn sie wie in den Praxisbeispielen eine paritätische Teilhabe realisiert und der Kirche insgesamt empfiehlt. Der gastliche Umgang untereinander *und* der den Fremden gegenüber bedingen sich und gehören zusammen in *einen* Lebensstil, der auf einfachen Erfahrungen der Gratuität gründet, die das Wesen der Gastfreundschaft ausmachen.

Insofern ist die Kirche in Deutschland gut beraten, wenn sie gastfreundlich in bescheidener und unaufwändiger Weise für Menschen zugänglich wird. Weder Selbstüberheblichkeit noch Ignoranz dem ihr Fremden gegenüber, sondern ein gastlicher Lebensstil, der anderen gern auf Augenhöhe begegnet, kann diese überzeugen, ihr Vertrauen gewinnen und ihnen eine Art Rast bieten. Dass Gastfreundschaft so bereits vielerorts gelingt, dokumentieren die verschiedenen Praxisbeispiele: Menschen als Gäste ernst nehmen bedeutet, offen und transparent für sie zu werden wie auch Partei für sie zu ergreifen. In diesem Engagement, das unterschiedliche Intensitäten zulässt, kann die Kirche sich selbst vergewissern und erfahren, wofür sie da ist, d.h. ihre „diakonisch-kommuniale Identität“⁹⁵⁰.

5. FAZIT: ERTRAG DER THEORIE UND PRAXIS DER GASTFREUNDSCHAFT

In gastfreundlichem Denkstil (Kap. X, 1) waren hier Theologie und pastorale Praxis eingeladen, ihre Erkenntnisse und Erfahrungen gegenseitig auszutauschen und zu reflektieren. Mit Hilfe der *Communio*-Ekklesiologie wurde eine Reflexionsebene erreicht, die die wesentlichen Strukturen christlicher Gastlichkeit im Rückgriff auf die bisherigen Ergebnisse der Untersuchung herausstellte. Dabei mussten Fragen offen bleiben, etwa inwieweit sich eine gastfreundlich paritätische Partizipation mit den kirchlichen Amtsstrukturen in Deutschland als kompatibel erweist oder wie Abgrenzung und Öffnung zum Fremden, bzw. kritische Distanz und Nähe zur umgebenden Welt in der konkreten Gemeindepraxis auszutarieren sind.

Die Reflexion der Pastoral der Gastfreundschaft hat einerseits deren theologische Strukturmerkmale⁹⁵¹ weitgehend bestätigt, andererseits aber das Defizit vor allem der Ekklesiologie und Sakramentenlehre benannt, dass sie die Gastlichkeit als Theologoumenon noch wenig rezipiert und ausgearbeitet haben. Hier besteht ein Nachholbedarf, die

⁹⁴⁹ Vgl. Werbick, J: Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis. Freiburg – Basel – Wien 1994, 332: Das synodale Prinzip war in der frühen Kirche auf verschiedenen Ebenen die „rechtliche Konkretion der ekklesialen *Communio*“.

⁹⁵⁰ Vgl. 219, Anm. 948.

⁹⁵¹ Vgl. 208f.

Zugänglichkeit der Kirche und ihres Handelns für die außer-, aber auch innerekklesialen ‚Fremden‘ neu zu definieren und zu entfalten.

Die Überlegungen zur pastoralen Praxis haben Gastfreundschaft vor allem als ekklesialen Lebensstil verstanden, der kirchliche Identität den Begegnungen mit Fremden als verdankt erfährt, der darin auch für die Fremdheit Gottes zugänglich wird und auf Umkehr von jeder Art Selbstbezogenheit angewiesen ist. Auf diese Weise lässt sich Gastlichkeit als ein Kriterium für ekklesiales Leben, Denken und Handeln begreifen, an dem eine kirchliche Gemeinde zu identifizieren und zu korrigieren ist. Als Leitbild vermag Gastfreundschaft pastoraler Praxis eine Orientierung zu geben, die, wie die vorgestellten Beispiele gezeigt haben, je nach Situation und den beteiligten Menschen, unterschiedliche Wege ermöglicht.

Eine solche Evaluation der Gemeindepraxis kommt erst durch die theologische Reflexion der Gastlichkeit zustande, wie sie in der biblischen und kirchengeschichtlichen Tradition sowie im Diskurs mit heutiger Ethik (Kap. II und X, 2) und Systematischer wie Praktischer Theologie erscheint. Darin werden die Bedingungen und Strukturen der Gastfreundschaft bedacht wie die Angewiesenheit auf den Fremden und die Verantwortlichkeit für ihn, der Geschenkcharakter und Tausch der Rollen von Gast und Gastgeber sowie die Transzendenz auf den absolut Fremden, auf Gott, hin. Um ihrer Orientierung und Weiterentwicklung willen braucht gastfreundliche Praxis den Dialog mit der Theologie, um sich selbst und ihren Status quo immer wieder zu überschreiten. Deshalb kann dieses Gespräch hiermit nicht abgeschlossen, sondern allenfalls eröffnet sein, so dass beide, Theologie und kirchliche Praxis, davon profitieren.

Zum Schluss soll ein Gesamtresümee die Ergebnisse der Untersuchung zusammenfassen und einen Ausblick auf mögliche weitere Schritte des Denkens und Handelns geben.

XI. Resümee und Ausblick

Eine Gesamtbilanz der Studie muss zunächst auf die Voraussetzung hinweisen, die die Bibel für ihr Verständnis von Gastfreundschaft formuliert: die Erfahrung der eigenen Fremdheit des Volkes Israel, vor allem in Ägypten (Lev 19,34), wie auch das neutestamentliche Verständnis des Gottessohnes als Fremder, der nicht aufgenommen oder nicht aufgenommen wird (Mt 25,35; Joh 1,11). Ebenso verstanden sich die frühen christlichen Gemeinden als *paroikíai*, als Orte von Fremden, deren Fremdheit in Christus überwunden wurde (Eph 2,19; Gal 3,28). Dass der Mensch existenziell fremd in der Welt ist, bestätigt auch Derrida als Philosoph, wenn er den Fremden als den (nach dem Sein) Fragenden sieht, der in der Rolle des Gastes überhaupt erst Gastfreundschaft ermöglicht⁹⁵². Diese Erfahrungen korrespondieren mit dem heutigen Erleben vieler Menschen wie auch Kirchengemeinden, fremd in dieser Welt zu sein. Damit aber beginnt die Gastfreundschaft oder die Selbstabkapselung.

So bleibt ethisch, theologisch und gemeindepraktisch keine Alternative, als Fremde bzw. Fremdes aufzunehmen, was einerseits an die eigenen Grenzen stößt, andererseits aber eigene Identität und Entwicklung erst ermöglicht. Gastlichkeit nimmt den Fremden um seinen Willen auf, ohne ihn für bestimmte Zwecke, und seien es auch kirchliche, in Anspruch zu nehmen. Vielmehr kann ein paritätischer Dialog mit anderen Konfessionen, Religionen und Kulturen dazu beitragen, den Anderen als Anderen durch Verständnis und Vergebung erlittenen Unrechts anzuerkennen, was Ricoeurs hermeneutischer Begriff der Gastfreundschaft beinhaltet und in Ansätzen von der Systematischen Theologie aufgegriffen wurde. So gehört es zum Anliegen einer gastfreundlichen Kirche und ihrer Gemeinden, über sich selbst hinaus Fremde einzuladen und auf sie zuzugehen, d.h. präsent und ansprechbar zu sein. Ohne dem wäre die Kirche in der Gefahr, an der Begrenzung auf sich selbst zugrunde zu gehen, weil sie ihre eigene Identität verkennt.

Diese entsteht erst, indem sie zu Gast ist bei Jesus Christus, ihrem Gastgeber, wie auch bei den Fremden, von denen die Kirche die untergeordnete Rolle des Gastes lernen kann. So erfährt sie im Paradigma der Eucharistie Gastfreundschaft als Geschenk bzw. Gnade⁹⁵³, die ihr zugesagt ist, auf die sie aber keinen Anspruch hat. Insofern kann eine Gemeinde in der pastoralen Praxis erst Gastgeberin für Menschen sein, wenn sie sich mit ihrer Gastrolle vertraut gemacht hat. Die Priorität des Gastes ermöglicht schließlich den

⁹⁵² Vgl. Derrida, J.: Von der Gastfreundschaft (2001), 15f, 88-91.

⁹⁵³ Vgl. ebd., 91.

Tausch der Rollen von Gast und Gastgeber, wie ihn das ekklesiale Leitbild des Lukasevangeliums in der Emmausperikope (Lk 24,13-35) darstellt: Der Eingeladene wird zum Einladenden und umgekehrt. Deshalb widerspricht eine Rollenfixierung der Kirche, etwa auf einen wohlthätigen Gastgeber, ihrem Wesen, weil sie darauf angewiesen bleibt, zu Gast zu sein. Für ihre Pastoral gilt dann, das Risiko einzugehen, „nur“ Gast bei Anderen und Fremden zu sein, von ihnen zu lernen und sich darin selbst neu zu verstehen. In diesem Sinne verdanken sich Gemeinden ihrem Ursprung Jesus Christus wie denen außerhalb ihrer selbst, zu denen sie nicht im Vermitteln bestimmter Anschauungen als falsch verstandener Mission, sondern im gastfreundlichen Dialog Zugang finden.

Die erwähnte Dimension der Gratuität kann der Gemeindepastoral helfen, über sich selbst hinaus den unendlichen Gott in der Spannung zwischen dem vertrauten Gastgeber und dem absolut Fremden zu erfahren. So wird die gastliche Praxis zum Ort, wo Gott sich offenbart - in den Fremden, die häufig an den Rand der Gesellschaft gedrängt werden. Deshalb geht christliche Gastfreundschaft nicht in der Diakonie auf, sondern begegnet in der Unfassbarkeit des anderen Menschen und der absoluten Andersheit Gottes. In dieser Transzendenz findet der Andere als Anderer Akzeptanz, ohne vereinnahmt oder verzweckt zu werden, was eine gelingende Pastoral der Gastlichkeit voraussetzt. Deren Spiritualität bleibt somit auf das Paradox der immanenten Erfahrbarkeit Gottes im Fremden wie der transzendenten Unbegreiflichkeit im absolut Fremden verwiesen.

Dies dispensiert die Gemeindepraxis keineswegs von ihrer diakonalen Verantwortung für die Welt. Sie sorgt sich, wie die Kirchengeschichte dokumentiert, um das leibliche und seelische Wohl von Menschen, besonders der Armen und Kranken, aber auch um ihren Schutz im rechtlichen Sinn, damit an ihnen keine Ungerechtigkeit geschieht. So gewährt die Kirche ihnen bis heute Asyl⁹⁵⁴. Gastliche Begegnung führt, wie die Praxisbeispiele zeigen, zum karitativen Engagement für die Gäste und darüber hinaus zum gesellschaftlich-politischen Handeln, das eine kirchliche Gemeinde gegen ein privates Verständnis von Gastfreundschaft realisieren sollte, wenn sie sich nicht mit der Selbstgenügsamkeit mancher Vereine zufrieden geben will. Das stellt Fragen an die Realität deutscher Gemeinden, inwieweit sie gastlich und zugänglich für andere sind oder dies der professionellen Caritas überlassen und sich auf sich selbst zurückziehen.

Damit ist der Lebensstil einer Gemeinde angesprochen, der sich als offen nach außen zeigt, ohne sich ihrer Umgebung unkritisch anzupassen. Eine gastfreundliche Gemeinde steht zwar mitten in der Welt, aber auch quer zu ihr, vor allem wenn dem Fremden einer

⁹⁵⁴ Vgl. 184-187.

Gesellschaft Humanität und Recht vorenthalten wird. Sie kann sich deshalb nicht mit dem Status quo zufrieden geben, weil sie die Veränderung der Verhältnisse durch das Reich Gottes erhofft, das sie selbst nicht herbeiführen kann. Gastfreundschaft als ekklesialer Lebensstil setzt somit auf die biblisch-eschatologischen Bilder des Festmahls (z. B. Jes 25,6 oder Lk 14,16ff), die allen Menschen verheißen, in Frieden und Heil leben zu können, was das Handeln der Kirche weder nach außen noch nach innen ersetzt. Denn die Begegnung mit fremden Gästen verändert auch innerkirchliche Kommunikation: Der Wechsel der Rollen von Gast und Gastgeber impliziert eine gegenseitige und paritätische Partizipation, die mit der hierarchischen Amtsstruktur der katholischen Kirche kaum zu harmonisieren sein dürfte. So stellt sich für die Gemeindepraxis die Frage, wie ein gastfreundlicher, wesentlich partizipativer Lebensstil intraekklesial zu verwirklichen ist.

Wenn Gastlichkeit vor allem den Lebensstil einer Gemeinde ausmacht, sind deren Formen und Strukturen nicht für immer festgeschrieben, sondern offen für neue Gestaltungen, die sich, wie die Praxisbeispiele zeigen, weder auf herkömmliche Ortsgemeinden noch auf die institutionelle Kirche begrenzen lassen. Allerdings scheinen gastfreundliche Gemeinden kaum ohne gewisse „Kerngruppen“ auszukommen, um die sich Mitarbeiter scharen, wenn sie Nähe und Distanz zu dem projektartigen Engagement selbst bestimmen können. Hier besteht bereits eine Vielfalt unterschiedlicher Wege, von denen jeweils zu lernen ist, Gastfreundschaft neu und anders zu realisieren. Insofern kann hier „nur“ ein pastorales Leitbild vorgestellt werden, das heutiger Gemeindepraxis eine Orientierung gibt, die verschiedene Wege eröffnet.

Solche Überlegungen wirken zurück auf die Theologie und weisen auf Defizite der Ekklesiologie und Sakramentenlehre hin, die das Theologoumenon der Gastfreundschaft bislang kaum rezipiert und ausgearbeitet haben. Für den Umgang mit Fremden in und außerhalb der Kirche wäre hier viel zu lernen wie auch für den Zusammenhang der ekklesialen Grundvollzüge, wenn diese aus der Perspektive der Gastfreundschaft gedacht werden.

Gastfreundliche Gemeindepraxis, darauf weist die Untersuchung am Ende hin, kann nicht ohne Konsequenzen für die gesamte Kirche in Deutschland bleiben. Ekklesiale Reform und Umkehr finden an Leib *und* Gliedern statt. Gerade eigene Schuld und Defizite der Kirche brauchen gastliche Begegnungen aller Beteiligten, weil es christlich eine Verwandlung der Schwächen gibt, wenn diese offengelegt werden. Auch wenn man noch nicht sieht, wie das gehen soll, gastfreundschaftliche Praxis kann der Kirche und ihren

Gemeinden zu authentischer Bescheidenheit, zu wertschätzendem Verstehen des Anderen sowie zur Versöhnung untereinander verhelfen. Daraus können neue Stärken entstehen.

Literaturverzeichnis

- ANGENENDT, ARNOLD: Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert. Münster 2007.
- ARENDDT, HANNAH: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. München – Zürich 1986.
- DIES.: Vita activa oder Vom tätigen Leben. München - Zürich ⁵1987.
- ARISTOTELES: Die Nikomachische Ethik. Aus dem Griechischen und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von Olof Gigon. München ⁷2006.
- ASSMANN, ALEIDA/ ASSMANN, JAN: Kultur und Konflikt. Aspekte einer Theorie des unkommunikativen Handelns. In: ASSMANN, JAN/ HARTH, DIETRICH (Hg.): Kultur und Konflikt. Frankfurt 1990, 11-48.
- BAART, ANDRIES: Über die präsentische Herangehensweise. Vortrag am 29. September 2003 in Mainz. Als deutsche Übersetzung in: www.presentie.nl/site unter dem Button „Zoeken“: „Zoekwoord“: angela beris (Abruf vom 14.5.2010).
- BAHR, HANS-DIETER: Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik. Leipzig 1994.
- DERS.: Die Befremdlichkeit des Gastes. Wien 2005.
- BERGER, KLAUS: Fremdheit als Kategorie biblischer Theologie. In: SUNDERMEIER, THEODOR (Hg.): Den Fremden wahrnehmen. Bausteine für eine Xenologie. Gütersloh 1992, 205-211.
- DERS.: Die Urchristen. Gründerjahre einer Weltreligion. München 2008.
- BISCHOF, SASCHA: Gerechtigkeit – Verantwortung – Gastfreundschaft. Ethik-Ansätze nach Jacques Derrida. Freiburg - Wien 2004.
- BLUM, DOMINIK: Das Volk Gottes in der Fremde – und die Kirche im Dorf?! Die Sehnsucht nach religiöser Beheimatung als Herausforderung. In: Lebendige Seelsorge 54 (2003), 19f.
- BÖLLER, HERIBERT: Baustelle Kirche. Gemeindeleben für die Zukunft. In: Liborius Magazin 6/2007, 10-19.
- BOFF, CLODOVIS: Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung. Mit einem Vorwort von Hans Waldenfels. München - Mainz 1983.
- BOFF, LEONARDO: Tugenden für eine bessere Welt. Aus dem Portugiesischen übersetzt von Bruno Kern. Kevelaer 2009.
- BOVON, FRANCOIS: Das Evangelium nach Lukas. 1. Teilbd. Lk1,1-9,50 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. III/1). Zürich – Neukirchen-Vluyn 1989.
- DERS.: Das Evangelium nach Lukas. 2. Teilbd. Lk 9,51-14,35 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. III/2). Zürich – Neukirchen-Vluyn 1996.
- BRAUN, HERBERT: An die Hebräer. Handbuch zum Neuen Testament 14. Tübingen 1984.
- BROX, NORBERT: Fremdheit und Grenzüberschreitung im Frühchristentum. In: EIFLER, GÜNTER/SAAME, OTTO (Hg.): Das Fremde – Aneignung und Ausgrenzung. Eine interdisziplinäre Erörterung. Wien 1991, 15-33.
- BUCHER, RAINER: Die Theologie, das Fremde. Der theologische Diskurs und sein anderes. In: FUCHS, OTTMAR (Hg.): Die Fremden. Düsseldorf 1988, 302-319.
- DERS.: Pluralität als epochale Herausforderung. In: HASLINGER, HERBERT (Hg.): Handbuch Praktische Theologie. Bd.1. Grundlegungen. Mainz 1999, 91-101.
- BUCKINGHAM, ROBERT W.: Hospiz – Sterbende menschlich begleiten. Vorwort zur deutschen Ausgabe von Gustave Everding. Freiburg – Basel – Wien 1993.

- BÜNKER, ARND: Missionarisch Kirche sein? Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland. Münster 2004.
- CAESAR, GAIUS JULIUS: *Commenatrii rerum gestarum*. Vol. I. *Bellum Gallicum* (Hg.: HERING, WOLFGANG). Stuttgart – Leipzig 1992.
- CARRETTO, CARLO: *In deiner Stadt ist deine Wüste*. Geistliche Erfahrungen. Freiburg - Basel - Wien 1978.
- CERTEAU, MICHEL DE: *L'étranger ou l'union dans la différence*. Nouvelle édition introduite et établie par Luce Giard. Paris 2005.
- CODEX DES KANONISCHEN RECHTS. Latein-deutsche Ausgabe. Herausgegeben im Auftrag der Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz u.a. Kevelaer 1983.
- COLLET, GIANCARLO: „... bis an die Grenzen der Erde“. Grundfragen heutiger Missionswissenschaft. Freiburg – Basel – Wien 2002.
- DERS.: Inkulturation. In: EICHER, PETER (Hg.): *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Neuausgabe 2005 – Bd.2. München 2005, 204-216.
- COX, HARVEY: *Das Fest der Narren*. Das Gelächter ist der Hoffnung letzte Waffe. Stuttgart – Berlin ⁴1972.
- DAIKER, ANGELIKA.: *Kontemplativ mitten in der Welt*. Die kleinen Schwestern Jesu. Frauen im Spannungsfeld von Mystik und Politik. Freiburg – Basel – Wien ²1993.
- DERRIDA, JACQUES: Das Wort zum Empfang. In: DERS.: *Adieu*. Nachruf auf Emmanuel Lévinas. München – Wien 1999, 31-170.
- DERS.: *Von der Gastfreundschaft*. Hg. von P. Engelmann. Wien 2001.
- DERS.: *Weltbürger aller Länder, noch eine Anstrengung*. Berlin 2003.
- DERS.: *Maschinen Papier*. Das Schreibmaschinenband und andere Antworten. Wien 2006.
- DEUTSCHE BISCHOFSKONFRENZ (Hg.): *Zahlen und Fakten*. Kirchliche Statistik. In: www.dbk.de/kirchlche-statistik.html (Abruf vom 10.5.2010).
- DICKE, KLAUS: Der Fremde als Weltbürger. Zur Tradition und Relevanz des Kosmopolitismus. In: Dummer, Jürgen/Vielberg, Meinolf (Hg.): *Der Fremde – Freund oder Feind? Überlegungen zu dem Bild des Fremden als Leitbild*. Stuttgart 2004, 43-54.
- DIE BIBEL: *Altes und Neues Testament*. Einheitsübersetzung. Freiburg – Basel – Wien 2009.
- DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE: „Zeit zur Aussaat“. *Missionarisch Kirche sein*. Bonn ⁵2002.
- DIES.: *Allen Völkern Sein Heil*. Die Mission der Weltkirche. Bonn 2004.
- DIES.: *Gemeinsamer Hirtenbrief der deutschen Bischöfe anlässlich des Bonifatius-Jubiläums*. In: *Kirchliches Amtsblatt für die Erzdiözese Paderborn* 147 (2004), Nr. 122, 127.
- DORMEYER, DETLEF: Die Frau aus Syrophönizien Mk 7,24-30. Aus einer „Hündin“ wird eine Tochter Gottes. In: BÜTTNER, GERHARD (Hg.): *Zwischen Nachbarschaft und Abgrenzung*. Fremde Religionen in der Bibel. Ein Symposium zu Ehren von Hans Grewel. Berlin 2007, 73-87.
- DUBACH, ALFRED: Die *Communio-Ekklesiologie* – eine zeitadäquate Konzeption von Kirche? In: HILBERATH, BERND JOCHEN (Hg.): *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?* Freiburg – Basel – Wien 1999, 54-68.
- EBERTZ, MICHAEL N.: *Aufbruch in der Kirche*. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum. Freiburg – Basel – Wien ²2003.
- DERS./ULLRICH, PETER-OTTO: „Lebensraumorientierte Seelsorge“ - Prinzipien eines missionarischen Projekts. In: DERS./FUCHS, OTTMAR/SATTLER, DOROTHEA (Hg.): *Lernen, wo die Menschen sind*. Wege lebensraumorientierter Seelsorge. Mainz 2005, 43-60.
- ECKHOLT, MARGIT: *Poetik der Kultur*. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen

- Methodenlehre. Freiburg – Basel – Wien 2002.
- DIES.: „Der Gast bringt Gott herein“ (R. Guardini). Kulturphilosophische und hermeneutisch-theologische Überlegungen zur eucharistischen Gastfreundschaft. In: HAKE, JOACHIM (Hg.): „Der Gast bringt Gott herein.“ Eucharistische Gastfreundschaft als Weg zur vollen Abendmahlsgemeinschaft. Stuttgart 2003, 11-30.
- DIES.: Dogmatik interkulturell. Globalisierung – Rückkehr der Religion - Übersetzung – Gastfreundschaft. Vier Stationen auf dem Weg zu einer interkulturellen Dogmatik. Nordhausen 2007.
- EICHER, PETER: Die Verwünschten. In: Christ in der Gegenwart 38 (1986), 321f.
- ENGLERT, RUDOLF: „Gastfreundschaft“ – eine Metapher mit großem Potential. In: SCHMID, HANS/VERBURG, WINFRIED (Hg.): Gastfreundschaft. Ein Modell für den konfessionellen Religionsunterricht der Zukunft. München 2010, 10-21.
- ERNST, JOSEF: Das Evangelium nach Lukas (Regensburger Neues Testament). Regensburg 1977.
- FASCHER, ERICH: Fremder. In: KLAUSER, THEODOR (Hg.): Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Bd. VIII. Stuttgart 1972, 333-342.
- FAUTH, WOLFGANG: Asylon. In: ZIEGLER, KONRAT/SONTHEIMER, WALTHER (Hg.): Der kleine Pauly. Lexikon der Antike. Bd.1. München 1979, 670f.
- FEITER, REINHARD/MÜLLER, HADWIG (Hg.): Was wird jetzt aus uns, Herr Bischof? Ermutigende Erfahrungen der Gemeindebildung in Poitiers. Ostfildern ²2010.
- FELDMEIER, REINHARD: Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief. Tübingen 1992.
- FOITZIK, KARL: Mitarbeit in Kirche und Gemeinde. Grundlagen, Didaktik, Arbeitsfelder. Stuttgart – Berlin – Köln 1998.
- FRIEDRICH, JÜRGEN/BLASIUS, JÖRG: Die Bewältigung des Alltags. In: MEURER, FRANZ/OTTEN, PETER/ BECKER, SILVANA (Hg.): Ort Macht Heil. Ein Lese- und Praxisbuch über lebensraumorientierte Pastoral in Köln HöVi (Höhenberg-Vingst). Berlin 2006, 43-54.
- FRIEDRICH, J. H.: ξένοϛ. In: BALZ, HORST/SCHNEIDER, GERHARD (Hg.): Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. 2. Stuttgart ²1992, 1189-1191.
- FRIES, HEINRICH/RAHNER, KARL: Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. Freiburg – Basel – Wien. ⁵1983.
- FUCHS, BRIGITTE: Eigener Glaube – Fremder Glaube. Reflexionen zu einer Theologie der Begegnung. Münster 2001.
- FUCHS, OTTMAR: Die Entgrenzung zum Fremden als Bedingung christlichen Glaubens und Handelns. In: DERS. (Hg.): Die Fremden. Düsseldorf 1988, 240-301.
- DERS.: Theologisches Profil des LOS-Projektes in sich selbst und im Kontext der Gesamtpastoral. In: EBERTZ, MICHAEL N./DERS./SATTLER, DOROTHEA (Hg.): Lernen, wo die Menschen sind. Wege lebensraumorientierter Seelsorge. Mainz 2005, 64-105.
- GELHARD, ANDREAS: Levinas. Leipzig 2005.
- GMELCH, MICHAEL: Gott in Frankreich. Zur Glaubenspraxis basiskirchlicher Lebensgemeinschaften. Würzburg 1988.
- GNILKA, JOACHIM: Der Epheserbrief (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament). Freiburg – Basel – Wien 1971.
- GORCE, DENYS/HILTBRUNNER, OTTO/WEHR, HANS: Gastfreundschaft. In: Klauser, T. (Hg.): Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Bd. VIII. Stuttgart 1972, 1061-1123.
- GÖRG, MANFRED: Fremdsein in und für Israel. In: FUCHS, OTTMAR (Hg.): Die

- Fremden. Düsseldorf 1988, 194-214
- GRÄSSER, ERICH: An die Hebräer. 3. Teilband: Hebr 10,19-13,25 (Evangelisch-Katholischer Kommentar Bd. 17). Zürich – Neukirchen-Vluyn 1997.
- GREINACHER, NORBERT: Das Theorie-Praxis-Problem in der Praktischen Theologie. In: KLOSTERMANN, FERDINAND/ZERFASS, ROLF (Hg.): Praktische Theologie heute. München – Mainz 1974, 103-118.
- GRESHAKE, GISBERT: Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie. Freiburg – Basel – Wien 1997.
- GUARDINI, ROMANO: Briefe über Selbstbildung. Bearbeitet von Ingeborg Klemmer. Mainz 1961.
- HASLINGER, HERBERT u.a.: Ouvertüre: Zu Selbstverständnis und Konzept dieser Praktischen Theologie. In: DERS. u. a. (Hg.): Handbuch Praktische Theologie. Bd.1. Grundlegungen. Mainz 1999, 19-36.
- DERS./BUNDSCHUH-SCHRAMM, CHRISTIANE: Lebensraum und Organisation (im Kapitel „Gemeinde“). In: DERS. u.a. (Hg.): Handbuch Praktische Theologie. Bd.2. Durchführungen. Mainz 2000, 287-307.
- DERS.: Lebensort für alle. Gemeinde neu verstehen. Düsseldorf 2005.
- HEMMERLE, KLAUS: Was fängt die Jugend mit der Kirche an? Was fängt die Kirche mit der Jugend an? In: DERS.: Spielräume Gottes und der Menschen. Beiträge zu Ansatz und Feldern kirchlichen Handelns. Freiburg 1996, 324-339.
- HENDRIKS, JAN: Gemeinde als Herberge. Kirche im 21. Jahrhundert – eine konkrete Utopie. Aus dem Niederländischen übersetzt von Klaus Blömer und Ulrich Wirth. Bearbeitet von Jens Haasen. Gütersloh 2001.
- DERS.: Unterwegs zur Herberge. Schritte zu einer gastfreundlichen Gemeinde. Beispiele, Voraussetzungen, Anfänge, Grenzen. Waltrop 2005.
- HENNECKE, CHRISTIAN: Kirche, die über den Jordan geht. Expeditionen ins Land der Verheißung. Münster ³2008.
- DERS.: Einleitung: Mehr und anders als man denkt: Kleine Christliche Gemeinschaften. In: DERS.: Kleine Christliche Gemeinschaften verstehen. Ein Weg, Kirche mit den Menschen zu sein. Würzburg ²2009, 10-28.
- DERS.: Glänzende Aussichten. Wie die Kirche über sich hinauswächst. Münster 2010.
- HERVIEU-LEGER, DANIELE: Catholicisme, la fin d'un monde. 2003.
- HENTSCHEL, ANNI: Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen. Tübingen 2007.
- HERWARTZ, CHRISTIAN (Hg.): Der lange Weg nach Berlin-Kreuzberg. In: DERS. (Hg.): Gastfreundschaft. Der ständige Wechsel vom Gast zum Gastgeber und wieder zum Gast. Textsammlung aus Anlaß des 25jährigen Bestehens der Wohngemeinschaft Naunynstraße und darin der Jesuitenkommunität Kreuzberg. Berlin 2004, 110-118.
- DERS.: Aus dem Nicht-Planbaren leben. In: DERS. (Hg.): Gastfreundschaft (2004), 430-432.
- DERS.: Auf nackten Sohlen. Exerzitien auf der Straße. Würzburg 2006.
- HILBERATH, BERND JOCHEN: Vorgaben für die Erarbeitung der Communio-Ekklesiologie. In: DERS. (Hg.): Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation? Freiburg – Basel – Wien 1999, 277-297.
- HILTBRUNNER, OTTO: ξενοδοχεῖον, xenodochium. In: ZIEGLER, KONRAT (Hg.): Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. 2. Reihe, 18. Halbbd. Stuttgart 1967, Sp.1487-1503:
- DERS.: Gastfreundschaft und Gasthaus in der Antike. In: PEYER, HANS CONRAD (Hg.): Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter. München – Wien 1983, 1-20.
- DERS.: Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum. Darmstadt 2005.

- HOTZE, GERHARD: Jesus als Gast. Studien zu einem christologischen Leitmotiv im Lukasevangelium. Würzburg 2007.
- HÜNERMANN, PETER: Kirche – Gesellschaft – Kultur. Zur Theorie katholischer Soziallehre. In: DERS./ ECKHOLT, MARGIT (Hg.): Katholische Soziallehre – Wirtschaft – Demokratie. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm. Mainz – München 1989, 9-48.
- DERS.: Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie. Münster 1994.
- DERS.: Ekklesiologie im Präsens. Perspektiven. Münster 1995.
- DERS.: Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen. Münster 2003.
- JEREMIAS, JOACHIM: Die Gleichnisse Jesu. Göttingen ¹⁰1984.
- JOST, WOLF-DIETER/STRÄTER, BEATE (Hg.): Kirchenasyl. Ein Handbuch. Karlsruhe 2003.
- KAMPLING, RAINER: Fremde und Fremdsein in Aussagen des Neuen Testaments. In: FUCHS, OTTMAR (Hg.): Die Fremden. Düsseldorf 1988, 215-239.
- DERS.: Neues Testament. In: SCHREINER, JOSEF/DERS.: Der Nächste – der Fremde – der Feind (Die Neue Echter Bibel. Themen Bd. 3). Würzburg 2000, 55-104.
- KANT, IMMANUEL: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. In: Werkausgabe XI. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt 1977, 195-251.
- KAST, VERENA: Angst und Faszination. Emotionen in bezug auf das Fremde. In: EGNER, HELGA (Hg.): Das Eigene und das Fremde. Angst und Faszination. Solothurn – Düsseldorf 1994, 214-237.
- KEHL, MEDARD: Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie. Würzburg 1992.
- DERS.: Sind die Kleinen Christlichen Gemeinschaften eine Zukunftsperspektive für die Kirche in Deutschland? In: HENNECKE, CHRISTIAN (Hg.): Kleine Christliche Gemeinschaften verstehen. Ein Weg, Kirche mit den Menschen zu sein. Würzburg ²2009, 257-273.
- KIRCHENAMT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND/
SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): „... und der Fremdling, der in deinen Toren ist.“ Eine Arbeitshilfe zum Gemeinsamen Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht. Bonn – Frankfurt - Hannover 1998.
- KLAUCK, HANS-JOSEF: Nicht durch das Wort allein – neutestamentliche Paradigmen indirekter Verkündigung. In: Münchener Theologische Zeitschrift (56) 2005, 194-211.
- KOLPING, ADOLPH: Adolph-Kolping-Schriften. Kölner Ausgabe. Bd.3: Soziale Frage und Gesellenverein. Teil I: 1846-1852. Hg.: COPELOVICI, ROSA/ KRACHT, HANS-JOACHIM/LÜTTGEN, FRANZ. Köln 1985.
- DERS.: Adolph-Kolping-Schriften. Kölner Ausgabe. Bd.4: Soziale Frage und Gesellenverein. Teil II: 1852-1858. Hg.: COPELOVICI, ROSA/KRACHT, HANS-JOACHIM/LÜTTGEN, FRANZ. Köln 1986.
- KRACHT, HANS-JOACHIM: Adolph Kolping. Priester, Pädagoge, Publizist im Dienst christlicher Sozialreform. Leben und Werk aus den Quellen dargestellt. Freiburg – Basel – Wien 1993.
- KRISTEVA, JULIA: Fremde sind wir uns selbst. Frankfurt 1990.
- KROCKAUER, RAINER: Ausländer und Ausländerinnen. In: HASLINGER, HERBERT u.a. (Hg.): Handbuch Praktische Theologie. Bd. 2. Durchführungen. Mainz 2000, 140-151.
- LAABER, MARLENE: Gastfreundschaft. Eine vergessene Kultur pastoralen Handelns? (Diplomarbeit). Wien 1994.

- LESCH, WALTER: Alterität und Gastlichkeit. Zur Philosophie von Emmanuel Lévinas. In: FUCHS, OTTMAR (Hg.): Die Fremden. Düsseldorf 1988, 128 – 143.
- LEVINAS, EMMANUEL: Wenn Gott ins Denken fällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. München – Freiburg 1985.
- DERS.: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Freiburg – München ²1987.
- DERS.: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Freiburg – München 1987.
- DERS.: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Freiburg – München ²1998.
- DERS.: Die Zeit und der Andere. Hamburg 2003.
- LIEBSCH, BURKHARD: Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur. Weilerswist 2005.
- DERS.: Für eine Kultur der Gastlichkeit. Freiburg – München 2008.
- LONERGAN, BERNARD J. F.: Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen. Herausgegeben von SALA, GIOVANNI B. Freiburg – Basel – Wien 1975.
- LÜBBERING, BERNHARD (Hg.): Gemeinde Jesu – mitten in der Stadt. Gastkirche – Gasthaus Recklinghausen 1978-1998. Privat hrsg.
- DERS.: Auf dem Weg zur City-Pastoral (1978-2003). In: DERS./MOELLERS, GEORG (Hg.): Vom Armen-Gasthaus zur City-Pastoral. 600 Jahre Gastkirche und Gasthaus in Recklinghausen. Recklinghausen 2003, 177-251.
- Ders.: Citygemeinde in Recklinghausen. Geistliches Zentrum in der Stadtmitte. In: PURK, ERICH (Hg.): Ortswechsel. Auf neue Art Kirche sein. Stuttgart 2003, 88-95.
- LUTZ, BERND: Small Christian Communities aus US-amerikanischer Perspektive. Ein Beispiel vergleichender Pastoraltheologie. In: HENNECKE, CHRISTIAN (Hg.): Kleine Christliche Gemeinschaften verstehen. Ein Weg, Kirche mit den Menschen zu sein. Würzburg ²2009, 241-256.
- LUZ, ULRICH: Das Evangelium nach Matthäus (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Band I/3). 3. Teilbd. Mt 18-25. Zürich u.a.1997.
- METTE, NORBERT: Gastkirche – mitten in der Stadt. In: Lübbering, B. (Hg.): Gemeinde Jesu – mitten in der Stadt. Gastkirche – Gasthaus Recklinghausen 1978-1998. Privat hrsg., 58-62.
- DERS.: Die Situation der Gemeinden in Deutschland. In: FÜRSTENBERG, GREGOR VON/NAGLER, NORBERT/ VELLGUTH, KLAUS: Zukunftsfähige Gemeinde. Ein Werkbuch mit Impulsen aus den jungen Kirchen. München 2003, 9-12.
- DERS.: Lernen im ökumenischen Horizont - Kirchengemeinden als Stätten der Begegnung. In: DERS.: Praktisch-theologische Erkundungen 2. Berlin 2007, 71-81.
- MEURER, FRANZ: Ist der Fremde Feind? Gastfreundschaft. In: DERS./OTTEN, PETER /BECKER, SILVANA (Hg.): Ort Macht Heil. Ein Lese- und Praxisbuch über lebensraumorientierte Pastoral in Köln-HöVi (Höhenberg-Vingst). Berlin 2006, 106f.
- MEYER, ANDREAS: Das Proprium des spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Hospitals. Zusammenfassung. In: DROSSBACH, GISELA (Hg.): Hospitäler in Mittelalter und Früher Neuzeit. Frankreich, Deutschland und Italien. Eine vergleichende Geschichte. München 2007, 261-265.
- MÖLLERS, GEORG: Sechs Jahrhunderte Christus im Nächsten begegnen – Gastkirche und Gasthaus in Recklinghausen 1403-2003. In: Lübbering, B./ Möllers, G. (Hg.): Vom Armen-Gasthaus zur City-Pastoral. 600 Jahre Gastkirche und Gasthaus in Recklinghausen. Recklinghausen 2003, 13-115.
- MÜLLER, HADWIG: Christliche Präsenz in der Großstadt. Beispiele aus Frankreich. In: LÜBBERING, BERNHARD (Hg.): „Nehmt Neuland unter den Pflug“ (Hos 10,12). Seelsorglicher Aufbruch in der Stadt. Ein Lesebuch nicht nur für City-Kirchenarbeit. Münster 2009, 156-167.

- NIKOLAY, JÜRGEN/KOHL, JOHANNES (Hg.): *los. Lebensraumorientierte Seelsorge: Standards und Instrumente*. Mainz 2009.
- NOUWEN, HENRY J. M.: *Der dreifache Weg*. Freiburg 1984.
- OVIDIUS, PUBLIUS NASO: *Metamorphoses* (Hg.: MYERS, K. SARA). Cambridge 2009.
- PAUL VI.: *Apostolisches Schreiben Evangelii nuntiandi*. In: Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hg.): *Nachkonziliare Texte zu Katechese und Religionsunterricht (Arbeitshilfen 66)*, Bonn ⁴1998, 5-65.
- PAULY, MICHEL: *Peregrinorum, pauperum ac aliorum transeuntium receptaculum. Hospitäler zwischen Maas und Rhein im Mittelalter*. Stuttgart 2007.
- PENTA, LEO J.: *Kirchengemeinden als aktive Mitgestalter der Bürgergesellschaft*. In: MEURER, FRANZ/OTTEN, PETER/BECKER, SILVANA (Hg.): *Ort Macht Heil. Ein Lese- und Praxisbuch über lebensraumorientierte Pastoral in Köln HöVi (Höhenberg-Vingst)*. Berlin 2006.
- PESCH, RUDOLF: *Das Markusevangelium I. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1-8,26 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament)*. Freiburg – Basel - Wien ²1977.
- PEYER, HANS CONRAD: *Von der Gastfreundschaft zum Gasthaus. Studien zur Gastlichkeit im Mittelalter*. Hannover 1987.
- PFARRGEMEINDERAT UND KIRCHENVORSTAND DER PFARRGEMEINDE ST. THEODOR & ST. ELISABETH: *Gemeinsam Gemeinde leben. St. Theodor & St. Elisabeth auf dem Weg zu einer sich selbst verantwortenden Gemeinde. Entwurf eines Pfarrprogramms*. Köln 2004.
- POCK, J.: *Gemeinden zwischen Idealisierung und Planungszwang. Biblische Gemeintheologien in ihrer Bedeutung für gegenwärtige Gemeindeentwicklungen. Eine kritische Analyse von Pastoralplänen und Leitlinien der Diözesen Deutschlands und Österreichs*. Wien 2006.
- POSCHER, CARINA: *Gastfreundschaft in der Bibel. Unter Berücksichtigung von Gen 18,1-16; 1 Kön 17,8-24; 2 Kön 4,8-37; Lk 10,38-42. (Diplomarbeit)* Innsbruck 1997.
- PUZICHA, MICHAELA: *„Ich war fremd, und ihr habt mich aufgenommen“*. Zur Aufnahme der Fremden in der Alten Kirche. In: Fuchs, O. (Hg.): *Die Fremden*. Düsseldorf 1988, 167-182.
- DIES.: *Kommentar zur Benediktusregel. Mit einer Einführung von Christian Schütz*. St. Ottilien 2002.
- RAD, GERHARD VON: *Das erste Buch Mose. Genesis. Das Alte Testament Deutsch. Teilband 2/4. 9., überarb. Aufl.* Göttingen 1972.
- RAHNER, KARL/VORGRIMLER, HERBERT (Hg.): *Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*. Freiburg ⁹1974.
- RAHNER, KARL: *Schriften zur Theologie. Bd. XIV. In Sorge um die Kirche*. Bearbeitet von Paul Imhof SJ. Zürich – Einsiedeln – Köln 1980.
- RAUCHWARTER, BARBARA: *Kirchenasyl. Eine theologische Annäherung*. Rothenburg o.d.Tbr. 1996.
- RICCA, PAOLO: *Giustificazione ed eucaristia*. In: GENRE, ERMANNIO/ GRILLO, ANDREA (Hg.): *Giustificazione chiese sacramenti. Prospettive dopo la Dichiarazione cattolico-luterana*. Roma 2003, 117-126.
- RICHARTZ, ALFONSA MAGDALENA.: *Eine ungewöhnliche Mutter. Louise von Marillac*. Leutesdorf 1988.
- RICOEUR, PAUL: *Geschichte und Wahrheit*. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Romain Leick. München 1974.
- DERS.: *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et Justice*. Mit einer deutschen Parallelüber-

- setzung Matthias Raden. Herausgegeben von Oswald Beyer. Tübingen 1990.
- DERS.: Welches neue Ethos für Europa? In: KOSLOWSKI, PETER (Hg.): Europa imaginieren. Der europäische Binnenmarkt als kulturelle und wirtschaftliche Aufgabe. Berlin – Heidelberg 1992, 108-120.
- DERS.: Das Selbst als ein Anderer. Aus dem Französischen von Jean Greisch ... München 1996.
- RIEDEL-SPANGENBERGER, ILONA: Die *Communio* als Strukturprinzip der Kirche und ihre Rezeption im CIC/1983. In: Trierer Theologische Zeitschrift 97 (1988), 217-238.
- RIEMER, ULRIKE: Der fremde Bruder. Gastfreundschaft im Neuen Testament. In: DIES./RIEMER, PETER (Hg.): Xenophobie – Philoxenie. Vom Umgang mit Fremden in der Antike. Stuttgart 2005, 241-261.
- RITTER, JOACHIM (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Darmstadt 1974.
- ROHRINGER, THOMAS: Subjektivität als Gastlichkeit im Ausgang von Emmanuel Lévinas. (Diplomarbeit). Wien 2008.
- ROLOFF, JÜRGEN: Der erste Brief an Timotheus (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. XV). Zürich – Neukirchen-Vluyn 1988.
- ROUET, ALBERT: Auf dem Weg zu einer erneuerten Kirche. In: FEITER, REINHARD/MÜLLER, HADWIG (Hg.): Was wird jetzt aus uns, Herr Bischof? Ermutigende Erfahrungen der Gemeindebildung in Poitiers. Ostfildern ²2010.
- RUPPERT, LOTHAR: Genesis: ein kritischer und theologischer Kommentar. Teilbd. 2. Gen 11,27-25,18. Würzburg 2002.
- RUSCHE, HELGA: Gastfreundschaft in der Verkündigung des Neuen Testaments und ihr Verhältnis zur Mission. Münster 1958.
- SANDER, HANS-JOACHIM: Der Ort der Ökumene für die Katholizität der Kirche – von der unmöglichen Utopie zur prekären Heterotopie. In: HÜNERMANN, PETER/HILBERATH, BERND JOCHEN (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil Bd.5. Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven. Freiburg- Basel – Wien 2006, 186-200.
- SCHLIER, HEINRICH: Der Römerbrief (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. VI). Freiburg – Basel - Wien 1977.
- SCHMID, HANS: Plädoyer für eine konfessionelle Gastfreundschaft im Religionsunterricht – 10 Thesen. In: DERS./VERBURG, WINFRIED (Hg.): Gastfreundschaft. Ein Modell für den konfessionellen Religionsunterricht der Zukunft. München 2010, 34-46.
- SCHMUGGE, LUDWIG: Zu den Anfängen des organisierten Pilgerverkehrs und zur Unterbringung und Verpflegung von Pilgern im Mittelalter. In: PEYER, HANS CONRAD (Hg.): Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter. München – Wien 1983, 37-60.
- SCHNACKENBURG, RUDOLF: Das Johannesevangelium III. Teil. Kommentar zu Kap. 13-21 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament). Freiburg – Basel – Wien 1975.
- DERS.: Der Brief an die Epheser (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Bd. 10). Zürich u.a.1982.
- SCHRAGE, WOLFGANG: Der erste Brief an die Korinther. 3. Teilband 1 Kor 11,17-14,40. (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Band VII/3) Zürich – Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn 1999.
- SCHREINER, JOSEF: Gastfreundschaft im Zeugnis der Bibel. In: Trierer Theologische Zeitschrift (89) 1980, 50-60.
- DERS.: Altes Testament. In: DERS./KAMPLING, RAINER: Der Nächste – der Fremde

- der Feind. Die Neue Echter Bibel: Themen Bd.3. Würzburg 2000, 9-53.
- SCHÜRMAN, HEINZ: Das Lukasevangelium. Erster Teil. Kommentar zu Kap. 1,1-9,50 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament). Freiburg – Basel – Wien ⁴1990.
- SCHUTZ, ROGER: Warten auf das Ereignis Gottes. Aktualisierung der Regel von Taizé. Freiburg – Basel – Wien ²1971.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, LUDGER: „... denn Fremde seid ihr gewesen im Lande Ägypten“. In: Bibel und Liturgie 63 (1990), 108-117.
- SEEBASS, HORST: Genesis. 2, Vätergeschichte. Neukirchen-Vluyn 1997.
- SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): Stimmen der Weltkirche Nr. 41. Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik. 13.-31. Mai 2007. Bonn 2007.
- SHELL DEUTSCHLAND HOLDING (Hg.): Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck. Frankfurt 2006.
- DIES. (Hg.): Jugend 2010. Eine pragmatische Generation behauptet sich. Frankfurt 2010.
- SINGE, GEORG: Gemeinwesenorientierte Diakonie und Caritaswissenschaft. Kirche im Gemeinwesen. In: MEURER, FRANZ/OTTEN, PETER/BECKER, SILVANA (Hg.): Ort Macht Heil. Berlin 2006, 64-73.
- SIX, JEAN FRANCOIS: Charles de Foucauld. Bruder aller Menschen. Freiburg – Basel – Wien 1979.
- SÖDING, THOMAS: Blick zurück nach vorn. Bilder lebendiger Gemeinden im Neuen Testament. Freiburg – Basel – Wien 1997.
- SÖLLE, DOROTHEE.: Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik. Stuttgart ²1968.
- SPIECKERMANN, HERMANN: Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments. Tübingen 2001.
- SPIELBERG, BERNHARD: Kann Kirche noch Gemeinde sein? Praxis, Probleme und Perspektiven der Kirche vor Ort. Würzburg 2008.
- DERS.: Ladenhüter oder Laboratorium? Milieusensible Pastoral – die letzte Chance für die Pfarrei. In: EBERTZ, MICHAEL N./ HUNSTIG, HANS-GEORG (Hg.): Hinaus ins Weite. Gehversuche einer milieusensiblen Kirche. Würzburg 2008, 84-98.
- STECK, ODIL HANNES: Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Bd. 26). Neukirchen-Vluyn 1968.
- STRÄTER, BARBARA: Erfolg und Misserfolg von Kirchenasyl. In: JUST, WOLFDIETER/DIES.(Hg.): Kirchenasyl. Ein Handbuch. Karlsruhe 2003, 164-177.
- STUDENT, JOHANN-CHRISTOPH: Das Hospiz-Buch. Freiburg. Freiburg ⁴1999.
- DERS./MÜHLUM, ALBERT/STUDENT, UTE: Soziale Arbeit in Hospiz und Palliative Care. München – Basel ²2007.
- SUNDERMEIER, THEO: Begegnung mit dem Fremden. Plädoyer für eine verstehende Missionswissenschaft. In: Evangelische Theologie 50 (1990), 390-400.
- DERS.: Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik. Göttingen 1996.
- TACITUS, CORNELIUS: Germania (Hg.: RIVES, JAMES B.). Oxford 1999.
- TAURECK, BERNHARD H.F.: Emmanuel Lévinas zur Einführung. Hamburg ³2002.
- TEBARTZ-VAN ELST, FRANZ-PETER: Gemeinden werden sich verändern. Mobilität als Herausforderung. Würzburg 2001.
- THEOBALD, MICHAEL: Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12 (Regensburger Neues Testament). Regensburg 2009.
- ULLRICH, PETER-OTTO: Lernwege – Entdeckungen – Wahlverwandtschaften. Eine Einführung in diese Publikation. In: EBERTZ, MICHAEL N./FUCHS, OTTMAR/

- SATTLER, DOROTHEA (Hg.): Lernen, wo die Menschen sind. Wege lebensraumorientierter Seelsorge. Mainz 2005, 11-19.
- WALDENFELS, BERNHARD: Der Stachel des Fremden. Frankfurt ²1991.
- WENGER, LEOPOLD: Asylrecht. In: KLAUSER, THEODOR (Hg.): Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Bd. I. Stuttgart 1950, 836-844.
- WENGST, KLAUS: Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1-10 (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament). Stuttgart ²2004.
- WERBICK, JÜRGEN: Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis. Freiburg – Basel – Wien 1994.
- DERS.: Warum die Kirche vor Ort bleiben muss. Donauwörth 2002.
- DERS.: Grundfragen der Ekklesiologie. Freiburg - Basel – Wien 2009.
- WESTERMANN, CLAUS: Genesis. 2. Teilbd. Genesis 12-36. Biblischer Kommentar Altes Testament. Bd. I/2. Neukirchen – Vluyn 1981.
- WINDEMUTH, MARIE-LUISE: Das Hospital als Träger der Armenfürsorge im Mittelalter. Stuttgart 1995.
- WIPPERMANN, CARSTEN (Hg.): Milieuhandbuch „Religiöse und kirchliche Orientierung in den Sinus-Milieus 2005“ (Im Auftrag der Medien-Dienstleistung GmbH in Kooperation mit der Katholischen Sozialethischen Arbeitsstelle e.V. Durchführendes Institut: Sinus-Sociovision, Sinus-Milieus 2005, Heidelberg. Autoren und Projektleitung: Wippermann, C.; Magalhaes, I.).
- DERS. (Hg.): Wie ticken Jugendliche? Sinus-Milieustudie U 27. Lebenswelten von katholischen Jugendlichen und jungen Erwachsenen. Grundorientierung, Vergemeinschaftung, Engagement, Einstellung zu Religion/Kirche vor dem Hintergrund der Sinus-Milieus 2007. Düsseldorf – Aachen 2008.
- WOLTER, MICHAEL: Das Lukasevangelium (Handbuch zum Neuen Testament 5). Tübingen 2008.
- WÜRTHWEIN, ERNST: Die Bücher der Könige. 1. Kön 17 – 2. Kön 25 (Das Alte Testament Deutsch. Teilbd. 11,2). Göttingen 1984.
- ZENGER, ERICH u.a.: Einleitung in das Alte Testament. Siebte, durchgesehene und erweiterte Auflage mit einem Grundriss der Geschichte Israels von Christian Frevel. Stuttgart 2008.
- ZERFASS, ROLF: Seelsorge als Gastfreundschaft. In: DERS.: Menschliche Seelsorge. Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst. Freiburg 1985, 11-32. Ursprünglich erschienen in: Diakonia 11 (1980), 293-305.
- DERS.: Christliche Gemeinde – Heimat für alle? Bedingungen und Möglichkeiten aus der Sicht Praktischer Theologie. In: KOCH, GÜNTER/PRETSCHER, JOSEF (Hg.): Kirche als Heimat. Würzburg 1991, 29-57.
- DERS.: Volk Gottes unterwegs: in der Fremde, unter den Völkern. In: HASLINGER, HERBERT u.a. (Hg.): Handbuch Praktische Theologie. Bd.1. Grundlegungen. Mainz 1999, 167-177.
- ZIRKER, HANS: Ekklesiologie. Düsseldorf 1984.
- ZONKER, NORBERT: Verdächtig viele Namen am Briefkasten. In: HERWARTZ, CHRISTIAN (Hg.): Gastfreundschaft. Der ständige Wechsel vom Gast zum Gastgeber und wieder zum Gast. Textsammlung aus Anlaß des 25jährigen Bestehens der Wohngemeinschaft Naunynstraße und darin der Jesuitenkommunität. Berlin 2004, 426f.
- ZULEHNER, PAUL M./BRANDNER, JOSEF: „Meine Seele dürstet nach dir“ (Psalm 63,2). GottesPastoral. Ostfildern 2002.

Internetquellen

dev.statistik.dortmund.de/upload/binarydata_do4ud4cms/97/75/20/00/00/00/207597/2010-09-Internet_16.pdf, Abruf vom 26.8.2010.

statistik.arbeitsagentur.de/Navigation/Statistik/Statistische-Analysen/SGB-II-Kennzahlen/2009/Dezember/Zu-den-Daten-Nav.html, Abruf vom 26.8.2010.

www.arbeitsagentur.de/nn_170350/Dienststellen/RD-NRW/Bergisch-Gladbach/AA/Zahlen-Daten-Fakten/Arbeitsmarktberichte/Arbeitsmarktberichte.html, Abruf vom 16.9.2010.

www.bundesagentur-fuer-arbeit.de/nn_16820/nn_174262/Dienststellen/RD-NRW/Dortmund/AA/A01-Allgemein-Info/Presse/2010/PI-002-2010-Jahresbilanz-2009-zum-Arbeitsmarkt.html
Abruf vom 10.11.2010.

www.destatis.de/jetspeed/portal/cms/Sites/destatis/Internet/DE/Presse/pm/2010/01/PD10_033_122,templateID=renderPrint.psml, Abruf vom 5.10.2010.

www.forschung.paritaet.org/index.php?id=1455, Abruf vom 26.8.2010.

www.gast-haus.org/index.php/Grundlagen/, Abruf vom 18.9.2009.

www.statistik-berlin-brandenburg.de/pms/2008/08-09-02.pdf Abruf vom 18.8.2010.

www.dbk.de/kirchliche-statistik.html, Abruf vom 10.5.2010.

www.missio-aachen.de/angebote-medien/bildungsangebote/asipa/Nachbarschaft_in_Deutschland.asp (sic!), Abruf vom 10.11.2010.

www.olev.de/l/leitbild.htm, Abruf vom 4.10.2010.

www.presentie.nl/site, Abruf vom 14.5.2010.

www.recklinghausen.de/PolitikVerwaltung/Statistik/Vierteljahresbericht_IV_2009.pdf,
Abruf vom 24.8.2010.

www.stadt-koeln.de/mediaasset/content/pdf15/koelner-stadtteile-in-zahlen-2010.pdf,
Abruf vom 18.8.2010.

Versicherung an Eides statt zur vorliegenden Arbeit

Hiermit versichere ich gegenüber dem Prüfungsausschuss der Fakultät Humanwissenschaften und Theologie der TU Dortmund an Eides statt, dass ich die Dissertation selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe. Alle Stellen, die dem Wortlaut oder Sinne nach anderen Werken entnommen sind, habe ich in jedem Falle unter genauer Angabe der Quelle deutlich als Entlehnung kenntlich gemacht.

Witten, den 19.11.2010

Rolf Gärtner