

Ansgar Kreutzer

Stil der Gastfreundschaft

Der christliche Glaube im Kontext von Individualisierung und Globalisierung

„Es ist das einzige, auf das es ankommt: ein Stück von Dir in uns selbst zu retten, Gott“ – dieses Zitat entstammt dem Tagebuch von Etty Hillesum. Etty Hillesum war eine niederländische Jüdin, die 1943 von den Nazis deportiert und ermordet wurde. Die heraufziehende Katastrophe verarbeitete sie in den bewegenden persönlich-spirituellen Betrachtungen ihres Tagebuches. Ulrich Beck, der sich – für einen Religions skeptiker etwas überraschend – von der Persönlichkeit und Intellektualität Hillesums beeindruckt zeigte, widmete das erste Kapitel seiner Religionssoziologie ihrem Tagebuch.¹ Er las es als „Zeugnisdokument des eigenen Gottes“². In Hillesums Tagebuch fallen „Selbstentdeckung und Gottentdeckung, Selbstfindung und Gottfindung, Selbsterfindung und Gotterfindung wie selbstverständlich zusammen“³. Beck platzierte dieses Dokument persönlicher Religiosität an den Anfang seiner Religionssoziologie, weil es für ihn eine ungeheure zeitdiagnostische Bedeutung hat-

te. Denn, was sich hier verdichtet und radikalisiert, nämlich den „eigenen“ Gott im Innern des Selbst zu suchen, ist zum allgemeinen Trend einer religiösen Individualisierung geworden: Die „Geschichte des eigenen Gottes ist alltäglich geworden“⁴.

Mit der Individualisierung der Religion verbindet sich ein zweiter Megatrend unserer Zeit, die Globalisierung.⁵ Die Menschen von heute stehen angesichts des Zusammenwachsens der Welt und einer kulturellen und religiösen Durchmischung einer Vielzahl an konkurrierenden Heilsangeboten gegenüber. Beide Prozesse, die Individualisierung und die durch Globalisierung hervorgerufene Pluralisierung von Religion, bringen eine Mentalität „spiritueller Wanderschaft“ hervor: „Kulturelle Imitationen und Anleihen, diasporische Verbreitungen und Vermischungen ziehen sich durch die Geschichte und finden gegenwärtig ihren Ausdruck und Gipfelpunkt in spirituellen Wanderungen, in denen Glaube zum Mittel der Selbstver-

¹ Ulrich Beck, *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt a. Main–Leipzig 2008. Das Zitat Hillesums findet sich ebd., 17. Vgl. auch die jüngste Ausgabe des Tagebuches: *Etty Hillesum, Die denkende Herz der Baracke. Die Tagebücher 1941–1943*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014.

² Ulrich Beck, *Der eigene Gott* (s. Anm. 1), 15.

³ Ebd.

⁴ Ebd., 27. Generell ist der bereits verstorbene Soziologe Beck als führender und früher soziologischer Theoretiker der Individualisierung einzustufen. Vgl. z. B. sein viel beachtetes Werk: *Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a. Main ²²2015 (1. Aufl. 1986); vgl. u. a. auch *Ulrich Beck* (Hg.), *Kinder der Freiheit*, Frankfurt a. Main 1997.

⁵ Auch mit Globalisierung hat sich Beck eingehend beschäftigt, vgl. z. B. *Ulrich Beck, Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Frankfurt a. Main 2007.

wirklich geworden ist.“⁶ Der Soziologe wertete diesen religiösen Individualismus und Eklektizismus keineswegs nur negativ: Vielleicht lassen sich in dieser „kulturkritisch bespöttelten“ „Bastelreligiosität“ „Spuren eines weltreligiösen Kosmopolitismus identifizieren“.⁷ Wie positionieren sich jedoch die Kirchen und ihre Theologien zur religiösen Individualisierung und Pluralisierung? In apologetischer Zurückweisung? In fatalistischer Anpassung? Beck formuliert die Herausforderung der Individualisierung für Theologie und Kirche präzise, wenn er fragt, „inwieweit ein innerlich erneuertes Kirchenchristentum in der Lage ist, sich der modernitätsspezifischen Individualisierung zu öffnen, um neue religiöse Gestaltungskraft gewinnen zu können“⁸.

Die folgenden Überlegungen greifen diese Frage aus theologischer Sicht auf, also aus der Innensicht des Glaubens. Sie verstehen sich als eine Art theologischer Verarbeitung von Individualisierung, als eine Reflexion des Glaubensaktes unter heutigen gesellschaftlichen Bedingungen.⁹ Dazu wird in einem ersten Schritt die soziologische Diagnose der Individualisierung präzisiert. In einer zweiten Etappe werden unter dem Stichwort „Stil der Gastfreundschaft“ Anstöße des deutsch-französischen Systematischen Theologen Christoph Theobald gesammelt, die sich

als konstruktive Aufnahmen religiöser Individualisierung lesen lassen. In einem dritten Schritt wird die „Gestaltungskraft“ des Christentums, von der Beck sprach, für die Gesellschaft in den Blick genommen. Denn nicht nur die theologische Aufnahme von Individualisierungsprozessen, sondern auch die Prägung der (globalisierten) Gegenwartsgesellschaft durch den christlichen Glauben lässt sich unter dem Leitwert der „Gastfreundschaft“ fassen.

1 Spirituelle Wanderschaft. Religionswissenschaftlich- soziologische Diagnosen der Individualisierung

In einem Forschungsprojekt mit dem Titel „Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion“, das von einer interdisziplinären ForscherInnengruppe um Christoph Bochinger, Martin Engelbrecht und Winfried Gebhardt bearbeitet wurde, ist der Idealtypus des *spirituellen Wanderers*, der schon bei Beck angeklungen ist, empirisch erhoben und theoretisch konturiert worden.¹⁰ Die Forschergruppe erhebt dabei durchaus den Anspruch, über ihren empirisch untersuchten Bereich hinaus Aussagen über „Transformationsprozesse christlicher Religiosität“¹¹ im Allgemeinen zu treffen. Unter dem Schlagwort der „spirituellen

⁶ Ulrich Beck, *Der eigene Gott* (s. Anm. 1), 113.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd., 32.

⁹ Vgl. als aktuelle und instruktive Reflexion des Glaubensaktes *Christoph Böttigheimer*, *Glauben verstehen. Eine Theologie des Glaubensaktes*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012, die allerdings nicht spezifisch auf den sozialen Kontext heutigen Glaubens eingeht.

¹⁰ *Christoph Bochinger / Martin Engelbrecht / Winfried Gebhardt*, *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion – Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur*, Stuttgart 2009. Am Projekt waren ReligionswissenschaftlerInnen, SoziologInnen und TheologInnen aus verschiedenen Unterdisziplinen beteiligt. Vgl. ebd., 7.

¹¹ *Dies.*, Einführung, in: ebd., 9–34, hier: 28.

Wanderschaft“ kann die Gruppe zwar keineswegs die Religiosität der Gegenwart insgesamt erfassen. Der damit wissenschaftlich konstruierte Idealtypus ist kein Realtypus, sondern ein „Gedankenbild“ (Max Weber).¹² Ihm kommt jedoch eine diagnostische Funktion zu. Im Idealtypus des Wanderers werden die Hauptelemente einer sich ausbreitenden religiösen Individualisierung in ihrer Logik und Kohärenz deutlich: „Den ‚eigenen Weg‘ zu gehen ist die entscheidende spirituelle Herausforderung der Wanderer.“¹³

Weg steht dabei für die auf Permanenz gestellte *Dynamik* der Spiritualität. In ihrer Idealtypik positionieren die Studienautorinnen den Wanderer zwischen dem „modernen Pilger“ und dem „postmodernen Flaneur“, die ebenfalls Kulturtypen der Gegenwart darstellen.¹⁴ Anders als der Pilger hat der Wanderer kein konkretes Ziel vor Augen; und wieder anders als der Flaneur, den es beliebig mal hier- mal dorthin verschlägt, ist es dem Wanderer ernst mit seiner fortgesetzten Wanderschaft, die für ihn einen Selbstzweck darstellt: Wanderer verstehen den „Prozess der ‚religiösen Selbstfindung‘ [als] ein dauerndes ‚In Bewegung-Sein‘“¹⁵. Der „Weg [sei] das Ziel“ betonen fast alle GesprächspartnerInnen in den Interviews.¹⁶

Ebenso wichtig wie die fortgesetzte Dynamik der spirituellen Sinnsuche ist

den Wanderern die *Selbstbestimmung*. Sie gehen ihren *eigenen Weg*. „Du hast die Freiheit, du darfst Deinen Lebensweg gehen. Und Du musst nicht das Alte übernehmen, was die Alten jetzt sagen, nur das gilt: Finde für Dich heraus, was für Dich wichtig ist und was für Dich gilt“, heißt es in einem Interview programmatisch.¹⁷ Das stete spirituelle Weiterziehen wird dabei keineswegs als defizitär empfunden. Im Gegenteil: Die Wanderer bestehen auf einer inneren Kohärenz ihrer Religiositätsform. Denn das Fortschreiten wird als sukzessives Lernen, Reifen, Mündigwerden interpretiert und somit in ein übergreifendes Deutungsmuster gebracht, dem man mit einem „Angekommenesein“, dem Abbruch der spirituellen Dynamik, gerade nicht gerecht werden würde.

Überführt man diese phänomenologischen Auslegungen der idealtypisch gezeichneten spirituellen Wanderschaft in soziologische Reflexionsbegriffe, zeigen sich zwei Entwicklungen, die sich auf der individuellen und auf der sozialen Ebene ansiedeln lassen: Auf der individuellen Ebene schlägt in diesen Trends die Haltung *religiöser Selbstermächtigung* durch. Der Soziologe W. Gebhardt hat diesen Habitus insbesondere durch zwei Merkmale gekennzeichnet: Erstens beanspruchen die selbstermächtigten religiösen Subjekte eine „Eigenkompetenz“ in allen religiösen

¹² Vgl. ebd., 31–34. Zu Webers wissenschaftstheoretischer Figur des Idealtypus vgl. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1988, 190 ff.

¹³ Martin Engelbrecht, *Die Spiritualität der Wanderer*, in: Christoph Bochinger / Martin Engelbrecht / Winfried Gebhardt, *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion* (s. Anm. 10), 35–81, hier: 39.

¹⁴ Vgl. Winfried Gebhardt / Martin Engelbrecht / Christoph Bochinger, *Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der „spirituelle Wanderer“ als Idealtypus spätmoderner Religiosität*, in: ZfR 13 (2005), 133–151, hier: 150 f.

¹⁵ Christoph Bochinger / Martin Engelbrecht / Winfried Gebhardt, *Einführung* (s. Anm. 11), 34.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Zit. n. Winfried Gebhardt / Martin Engelbrecht / Christoph Bochinger, *Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts* (s. Anm. 14), 144.

Fragen¹⁸; zweitens zeigen sie sich kritisch gegenüber starken institutionellen Strukturen des Religiösen. Gebhardt spricht gar von einem „anti-institutionellen Affekt“¹⁹. Interessanterweise lässt sich auf der sozialen Ebene eine Art Gegentrend oder – präziser – eine komplementäre Entwicklung beobachten: Denn zur Selbstermächtigung der religiösen Subjekte gehört auch die *religiöse Re-Vergemeinschaftung*. „Das Bedürfnis nach [...] Zugehörigkeit, Anerkennung und Gemeinschaftserleben bleibt auch unter den Bedingungen der Individualisierung [...] bestehen.“²⁰ Freilich müssen diese Gemeinschaftsformen zugleich Raum für Dynamik und Selbstbestimmung lassen, die den Wanderern so wichtig sind. Gebhardt nennt als Beispiel einer solch offenen Form religiöser Vergemeinschaftung die Szene: „In Szenen, die nur locker über netzwerkähnliche (virtuelle) Strukturen miteinander verbunden sind, kann man seine je individuellen und aktuellen religiösen Bedürfnisse befriedigen, ohne sich dauerhaft zu binden und einer Gemeinschaft gegen-

über verpflichtet zu müssen, kann extensiv in Gemeinschaftserfahrungen schwelgen, auch wenn diese nicht von (extrem) langer Dauer sind.“²¹ Solche szeneartigen Zusammenschlüsse benötigen ein Mindestmaß an institutioneller Infrastruktur. Dadurch stehen die „individuellen Netzwerke der Wanderer [...] in vielfältiger und enger Verbindung mit den großkirchlichen Einrichtungen“²². Paradebeispiele für solche institutionellen Verdichtungen religiöser Szenen sind etwa kirchliche Bildungseinrichtungen, die als „offene Häuser“ wahrgenommen und frequentiert werden.²³

Bochinger/Engelbrecht/Gebhardt zeigen sich jedoch skeptisch, was die konstruktive theologische Rezeption von spiritueller Wanderschaft, religiöser Selbstermächtigung und offener religiöser Vergemeinschaftung angeht. Sie orten einen grundsätzlich pejorativen Umgang der Theologie mit Formen individualisierter Religiosität, die in theologischen Publikationen als „vagabundierende Religiosität“ oder „Cafeteria-Religion“ verunglimpft würden.²⁴ Dem-

¹⁸ Winfried Gebhardt, *Believing without Belonging? Religiöse Individualisierung und neue Formen religiöser Vergemeinschaftung*, in: Ansgar Kreutzer/Franz Gruber (Hg.), *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie* (QD 258), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013, 297–317, hier: 311. Vgl. auch jüngst Winfried Gebhardt, *Neue Formen der Spiritualität. Der „spirituelle Wanderer“ als Idealtypus spätmoderner Religiosität*, in: Miriam Rose/Michael Wermke (Hg.), *Religiöse Rede in postsäkularen Gesellschaften*, Leipzig 2016, 149–163.

¹⁹ Winfried Gebhardt, *Believing without Belonging?* (s. Anm. 18), 311.

²⁰ Ebd., 310.

²¹ Ebd., 305.

²² Martin Engelbrecht, *Vergemeinschaftungsformen der Wanderer*, in: Christoph Bochinger/Martin Engelbrecht/Winfried Gebhardt, *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion* (s. Anm. 10), 121–143, hier: 128.

²³ Vgl. ebd., 139 ff. Vgl. zur Rolle von Bildungshäusern und dem kirchlichen Vollzug religiöser Bildung als ekklesiologisches Aufgreifen von religiöser Individualisierung: Ansgar Kreutzer, *Bilden bindet. Das ekklesiologische Potenzial kirchlicher Bildung in der individualisierten Gesellschaft*, in: Ansgar Kreutzer/Franz Gruber (Hg.), *Im Dialog* (s. Anm. 18), 318–341; ders., *Stil, Gastfreundschaft und Bildung. Präsenzweisen des Christentums unter entchristianisierten Bedingungen*, in: Miriam Rose/Michael Wermke (Hg.), *Religiöse Rede in postsäkularen Gesellschaften* (s. Anm. 18), 215–236.

²⁴ Christoph Bochinger/Martin Engelbrecht/Winfried Gebhardt, *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion* (s. Anm. 10), 17 f.

gegenüber fordern sie in normativer Hinsicht, den vorfindlichen Glauben tatsächlich „als Glauben ernst zu nehmen“²⁵.

2 Stil der Gastfreundschaft. Theologische Aufnahmen der Individualisierung

Es fällt auf, dass der systematisch-theologische Blick des Pariser Dogmatikers und Fundamentaltheologen Christoph Theobald²⁶ auf religiöse Individualisierung frei von den von Bochinger/Engelbrecht/Gebhardt befürchteten Ressentiments ist. Einerseits diagnostiziert Theobald klar die auch hier soziologisch analysierte Realität der „Entinstitutionalisierung des Religiösen, Individualismus, Relativismus in Sachen Wahrheit und Pluralismus“²⁷. Er sieht ebenso, dass damit eine deutliche Schwächung der institutionellen Gestalt des Christentums verbunden ist: „Heute hat das institutionelle Programm in der Gesellschaft keine verbindliche Kraft mehr.“²⁸ Zugleich jedoch schlägt er eine theologische Hermeneutik vor, die in der Krise des „kirchlich-institutionellen Programmes“ auch einen „Kairos“ für die christliche Botschaft sieht.

„Wir sind nämlich weit davon entfernt zu verstehen, in welcher Hinsicht die heutige gesellschaftliche Situation eine wirkliche Chance für das Evangelium darstellt oder einen *Kairos* [...]“²⁹ Die theologischen Möglichkeiten, die Theobald in der institutionellen Abrüstung des Christentums erblickt, bestehen in einer „Dezentrierung“ der Institution Kirche. Statt sich selbst ins Zentrum ihrer Aktivität zu stellen, richten Prozesse der Deinstitutionalisierung und Individualisierung die Kirche wieder auf die Instanzen aus, um die es ihr eigentlich zu gehen hat: auf das Evangelium, die Menschen und die Verbindung beider. Wenn Kirche aufhört, „das eigene Überleben [...] zum wichtigsten Ziel ihres Engagements zu machen“ wird „die Kirche als Gruppe nicht nur in Richtung auf die Gesellschaft, sondern auch in Richtung aufs Evangelium bzw. auf Christus“ hin dezentriert.³⁰

Um die Neuausrichtung des christlichen Glaubens von der Institution zum Individuum konzeptionell zu bewältigen, unterbreitet Theobald einen systematisch-theologischen Vorschlag: Er bezeichnet es als sein theologisches Projekt, „die christliche Identität in Termini des Stiles zum Ausdruck zu bringen“³¹. Unter „Stil“ ver-

²⁵ Ebd., 18. Das Zitat ist F. W. Grafts Programm einer „konstruktiven Religionsforschung“ entnommen, die Bochinger/Engelbrecht/Gebhardt grundsätzlich positiv werten, jedoch in diesem Punkt auch bei Graf als nicht verwirklicht ansehen.

²⁶ Vgl. zu Theobalds konstruktiver theologischer Aufnahme von Individualisierungsprozessen in einer Theologie gastfreundlichen Stils auch die systematisierende Darstellung bei Ansgar Kreutzer, *Stil, Gastfreundschaft und Bildung* (s. Anm. 23), bes. 220–229 (hier auch weitere Literatur von und zu Christoph Theobald).

²⁷ *Christoph Theobald*, Heute ist der günstige Augenblick. Eine theologische Diagnose der Gegenwart, in: Reinhard Feiter/Hadwig Müller (Hg.), *Frei geben. Pastoraltheologische Impulse aus Frankreich, Ostfildern* 2013, 81–109, hier: 83.

²⁸ Ebd., 109.

²⁹ Ebd., 82.

³⁰ Ebd., 86.

³¹ „le projet d'exprimer l'identité chrétienne en terme de ‚style‘“ (*Christoph Theobald*, *Le christianisme comme style. Entrer dans une manière d'habiter le monde*, in: *Revue d'éthique et de théologie morale* 251 [2008], 235–248, hier: 235).

steht Theobald im Rückgriff auf die philosophische Ästhetik Maurice Merleau-Pontys grundsätzlich das „Kennzeichen einer Art und Weise, die Welt zu bewohnen“³². Damit wird im Begriff des Christentums der Akzent von der Propositionalität der Glaubensinhalte auf die Pragmatik der christlichen Lebensformen verlagert. Das Spezifische des Christentums kann nicht primär „in dogmatischen Lehrsätzen eingefangen werden“, sondern erweist sich als „*Begegnungs- und Beziehungsgeschehen in der Welt*“³³. Lässt man sich auf eine solch grundsätzlich pragmatische Fassung des Christlichen ein, dann wird auch seine Glaubwürdigkeit nicht primär an der logischen Kohärenz seiner Lehren, sondern an der Authentizität des christlichen Lebens festgemacht, an der „*Konkordanz zwischen dem Inhalt und Form*“³⁴, konkret an der „*Konkordanz mit dem Evangelium selbst*“³⁵. Das spezifisch Christliche grundsätzlich im Lebensstil zu verankern impliziert freilich, da „Stil“ eine formale Kategorie ist, die Lebensform näher zu kennzeichnen. Traditionell wird die Idealisierung und Verdichtung christlichen Lebens mit dem biblischen Topos der „Heiligkeit“

zum Ausdruck gebracht. Da „Heiligkeit“ unter säkularen Verstehensbedingungen jedoch allzu leicht mit einem aus der Sphäre des Profanen ausgesonderten mysteriösen Bereich des „Sakralen“ verwechselt werden kann, verbindet Theobald das religiöse Heiligkeitsideal mit dem biblisch zentralen Motiv der Gastfreundschaft: „Will man heute der Gefahr wehren, Heiligkeit und Sakralität zu verwechseln (sanctum, sacrum, sacrosanctum) und den elementaren humanen Hintergrund des christlichen Lebensstiles starkmachen, dann muss man die theologische Begrifflichkeit der Heiligkeit in das ebenfalls biblische, aber kulturell weitere Sprachspiel der ‚Gastfreundschaft‘ (*philoxenia*) übersetzen.“³⁶ Das Besondere christlicher Gastfreundschaft, ihr nach Vollkommenheit strebender „heiliger“ Charakter gewissermaßen, besteht in ihrer Unbedingtheit: Wahre, reine, ideale Gastfreundschaft ist dadurch ausgezeichnet, dass sie den Gast nicht vereinahmt, nicht instrumentalisiert, nicht einhegt, sondern in seiner Andersheit belässt und gerade aus dieser eine Bereicherung bezieht. Theobald spricht zugespitzt von dem „jeder Strategie abholde[n], Umsonst“

³² Ders., Das Christliche als Lebensstil. Die Suche nach einer zukunftsfähigen Gestalt von Kirche aus einer französischen Perspektive, in: Christoph Böttigheimer (Hg.), Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision (QD 261), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014, 203–219, 214.

³³ Ebd.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd., 215. Vgl. zur vielfältigen Bedeutung der Authentizität für Glaube und Kultur der Gegenwart: Ansgar Kreutzer / Christoph Niemand (Hg.), Authentizität – Modewort, Leitbild, Konzept. Theologische und humanwissenschaftliche Erkundungen zu einer schillernden Kategorie, Regensburg 2016.

³⁶ Christoph Theobald, Das Christliche als Lebensstil (s. Anm. 32), 216; Rezeptionen des Motivs „Gastfreundschaft“ in der systematischen Theologie finden sich z. B. bei: Margit Eckholt, Globalisierung – Rückkehr der Religion – Übersetzung – Gastfreundschaft. Vier Stationen auf dem Weg zu einer interkulturellen Dogmatik, Nordhausen 2007; Christoph Böttigheimer / Florian Bruckmann (Hg.), Religionsfreiheit, Gastfreundschaft, Toleranz. Der Beitrag der Religionen zum europäischen Einigungsprozess, Regensburg 2009; Kurt Appel, Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling, Paderborn 2008, 317–332.

(*gratuité*) solcher gastfreundlichen Heiligkeit. Sie verwandelt den Gastgeber in einen ‚Gast‘ des Gastes, vor allem auch *des Gastes, der nach menschlichem Ermessen nie Jünger Jesu wird und auch nie der Kirche angehören wird*³⁷.

In diesem Übergang zur Thematik der Kirche wird deutlich, dass Theobald mit seiner Theologie gastfreundlichen Stils ein ekklesiologisches Programm unter den Bedingungen der Individualisierung verbindet. Die institutionell abgerüstete Kirche kann nicht mehr einfach vorausgesetzt werden, sondern sie entsteht immer wieder neu, sozusagen „von unten“³⁸ in einzelnen Begegnungen und Beziehungen, die vom christlichen Stil unverzweckter Gastfreundschaft geprägt sind. Theobald spricht von der „Kirche im Werden“, einer „Ekklesiogenese“: „Damit ist aber der *Ausgangspunkt* möglicher Ekklesiogenese in unserem alltäglichen Begegnungs- und Beziehungsgeschehen verortet, wobei wir das spezifisch ‚Christliche‘ im Raum dieses Geschehens als Radikalisierung von ‚Gastfreundschaft‘ verstehen [...]“³⁹. Methodisch findet Theobald die entscheidenden spirituellen Impulse für eine heutige Kirchentheologie in den biblischen Ursprungsgeschichten des christlichen Glaubens. Darin sieht er normative „Gründungsperspektiven“⁴⁰ von Kirche, die in der heutigen Situation kirchlicher Diaspora in einem zunehmend entchristianisierten Umfeld neue Aktualität gewinnen. Als besonders inspirativ für eine biblisch ange-

hauchte Ekklesiologie betrachtet Theobald die „Figur der Zufallsbegegnungen“⁴¹, wie sie zu Beginn der synoptischen Evangelien über das erste Auftreten Jesu in Galiläa erzählt werden. In diesen Narrationen zeigt sich Jesu Haltung als nicht vereinnahmende Gastfreundschaft. „Eine aufmerksame Lektüre dieser Texte zeigt uns, dass nicht wenige Menschen, die Jesus begegnen, Zugang zu ihrem Menschsein bekommen, *ohne zugleich seine Jünger zu werden*“⁴². In dieser nicht instrumentalistischen Weise soll auch die Kirche „das pastorale Dienstamt Jesu selber ausüben, so wie er in Galiläa. Das tut sie, wenn sie sich für jede und jeden interessiert, die unerwartet auftauchen, wenn sie die Einzelnen in ihrer Einzigartigkeit und genau an diesem Punkt ihres Lebensweges respektiert ohne ein Projekt für sie zu haben“⁴³. Diese idealisierte, sicher auch radikalisierte Ekklesiologie Theobalds, die sich am biblisch begründeten Stil unbedingter Gastfreundschaft als dem Erkennungszeichen des Christlichen orientiert, weist deutliche Bezüge zur Mentalität spiritueller Wanderschaft auf: Dass Kirche sich in Begegnungs- und Beziehungsgeschichten immer wieder neu „von unten“ her konstituiert, dass ihre institutionellen Vollzüge von einem Ethos nicht vereinnahmender Gastfreundschaft geprägt sein sollen, baut eine ekklesiologische Brücke zum Prozess der Individualisierung und zum Selbstverständnis spiritueller Wanderer. So formuliert beispielsweise ein Wanderer seine Hoffnung

³⁷ Christoph Theobald, *Das Christliche als Lebensstil* (s. Anm. 32), 216.

³⁸ Ebd., 210.

³⁹ Ebd., 216.

⁴⁰ Ebd., 210.

⁴¹ Christoph Theobald, *Heute ist der günstige Augenblick* (s. Anm. 27), 105.

⁴² Ebd., 104.

⁴³ Ebd., 105.

auf eine Kirche, die dem Theobald'schen Stil unverzweckter Gastfreundschaft nahekommt: „Das ist die große Chance [...] für das Überleben der Kirche, [...] Leute einfach an solche Dinge heran zu führen [...], ohne jetzt manipuliert zu werden“⁴⁴.

3 Kultur der Gastfreundschaft. Theologische Impulse für die individualisierte und globalisierte Gesellschaft

Der von Theobald prononcierte Stil der Gastfreundschaft als Erkennungszeichen des Christlichen ist nicht nur dazu ange-tan, Prozesse der Individualisierung theolo-gisch-konstruktiv aufzugreifen. In der Haltung der Gastfreundschaft lässt sich ebenso ein wertvoller Beitrag christlicher Lebenskultur gerade für die durch In-dividualisierung und Globalisierung ge-kennzeichneten Gesellschaften gewinnen. Denn Prozesse der Vereinzelung und der kulturellen Pluralisierung lassen zugleich die Frage nach dem sozialen Zusammenhalt (neu) entstehen. In einer eigenen Auswertung der bekannten empirischen Studie „Religionsmonitor“ aus dem Jahr 2014 wurde daher gezielt nach der „Rolle von Religion und religiöser Vielfalt für den so-zialen Zusammenhalt“⁴⁵ gefragt. Die Studie greift auf das Konzept des „Sozialkapitals“ zurück. Die leitende Annahme besteht da-rin, dass „soziale Beziehungen zwischen den Menschen einen gesellschaftlichen

Wert besitzen“⁴⁶, also in ökonomische Sprache übersetzt ein „Kapital“ für den sozialen Zusammenhalt darstellen. Be-sonders interessant für die individualisier-te und multikulturelle Gesellschaft ist das sogenannte *brückenbildende Sozialkapital*, also „jene sozialen Netzwerke [...], in de-nen Menschen miteinander in Beziehung stehen, die sich hinsichtlich ihrer sozialen Merkmale, also hinsichtlich ihres Status oder ihrer Identität unterscheiden“⁴⁷. Die Studie kommt zwar zu keinem eindeutigen Ergebnis, ob Religionen zu diesem – sozial-ethisch betrachtet besonders wertvollen – brückenbildenden Sozialkapital pauschal beitragen. Es zeigt sich jedoch, dass inter-kulturelle und interreligiöse Begegnungen, besonders im Rahmen von Freizeit und zivilgesellschaftlichem Engagement, sehr wohl dem sozialen Frieden dienen: „[I]nterreligiöse Freizeitkontakte [stehen] mit einer größeren Offenheit gegenüber an-deren Religionen und religiöser Vielfalt in Verbindung und tragen somit wesentlich zum sozialen Zusammenhalt in religiös pluralen Gesellschaften bei.“⁴⁸ Vor diesem Hintergrund erschließen sich Beiträge, die gerade ein Stil christlich inspirierter Gast-freundschaft für „brückenbauendes Sozial-kapital“ in der individualisierten und glo-balisierten Gesellschaft leisten kann:

1. In der stiltheologischen Lesart Theobalds ist *Gastfreundschaft* nicht bloß eine ethische Ableitung, sondern ein Spe-zifikum christlichen Glaubens selbst, ein *unverzichtbares Identitätsmerkmal*. Es ist ja

⁴⁴ Zit. n. Martin Engelbrecht, Die Spiritualität der Wanderer (s. Anm. 13), 40.

⁴⁵ Stephan Vopel / Berthold Weig, Einleitung, in: Richard Traunmüller, Religiöse Vielfalt, Sozialkapital und gesellschaftlicher Zusammenhalt, Gütersloh 2014, 8–10, hier: 8.

⁴⁶ Ebd., 9.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Richard Traunmüller, Religiöse Vielfalt, Sozialkapital und gesellschaftlicher Zusammenhalt, Gütersloh 2014, 76.

gerade Theobalds systematisch-theologische Absicht, christliche Identität über einen besonderen Stil, näherhin den Stil der Gastfreundschaft zu konzeptualisieren. In dieser Lesart entsprechen gastfreundliche Haltungen und Taten dem Glauben selbst. Ein Aufgreifen dieser glaubens-theologischen Grundsatzbedeutung von Gastfreundschaft lässt sich auch bei Papst Franziskus finden, der Gastfreundschaft – angesichts der bedrängenden Fragen von Migration, Flucht, aber auch Armut und sozialem Ausschluss – ebenfalls zum evangeliumsgemäßen Ausweis christlicher Existenz erhebt: „In der Logik des Evangeliums überzeugt man nicht mit Argumenten, Strategien, mit Taktiken, sondern indem man lernt zu beherbergen“. Die Kirche ist ein „Haus der Gastfreundschaft“⁴⁹. Insofern in theologischer Lesart christlicher Glaube (idealiter) in Haltung und Verwirklichung von Gastfreundschaft besteht, stellt er eine erhebliche Ressource für die Integration von Fremden und sozial Ausgeschlossenen dar.

2. Der zweite Impuls, den eine Theologie der Gastfreundschaft im Kontext der Multikulturalität leisten kann, ist das der Idee der Gastfreundschaft inhärente *Ethos der Toleranz*. Gastfreundschaft, wie sie Theobald skizziert, steht unter dem Anspruch, den Anderen in seiner Andersheit

anzuerkennen und ihn gerade in dieser Andersheit als Bereicherung zu erfahren. Der Gast wird „zum unvorhergesehenen Geschenk“⁵⁰. Eine solche vom christlichen Glauben inspirierte Einstellung zu Fremden befördert die für multikulturelle Gesellschaften unverzichtbare Duldung und Wertschätzung von kultureller Andersheit. „[P]rosoziale Normen wie Hilfsbereitschaft, Fairness und Toleranz“⁵¹ wirken, wie sich empirisch belegen lässt, Fremdenfeindlichkeit und interkulturellen Konflikten entgegen.

3. Um Diskriminierungen und interkulturellen Auseinandersetzungen in heterogenen Gesellschaften effektiv zu begegnen, bedarf es jedoch nicht nur eines Ethos der Toleranz, sondern auch der konkreten Schaffung von Begegnungsmöglichkeiten von Menschen unterschiedlicher religiöser und kultureller Herkunft. „[Es] müssen für interkulturelle und interreligiöse Kontakte genug Gelegenheitsstrukturen geschaffen werden.“⁵² Eine konkrete christliche Praxis der Gastfreundschaft beteiligt sich an der Errichtung interkultureller und interreligiöser Foren. Eine eingeführte Verwirklichung solcher gastfreundlicher Begegnungsräume stellen die zahlreichen Initiativen zum interreligiösen Dialog dar, die nicht selten von christlichen Gruppen initiiert, getragen und infrastrukturell ermöglicht werden.⁵³

⁴⁹ Papst Franziskus, Predigt zum Thema Gastfreundschaft bei der Messfeier im Ñu Guazú-Park, Asunción, Paraguay, am 12. Juli 2015, im Internet unter: http://de.radiovaticana.va/news/2015/07/12/predigt_gastfreundschaft_-_ein_zentrales_wort/1157931 [Abruf: 04.02.2016].

⁵⁰ Christoph Theobald, Grenzüberschreitende Gastfreundschaft als Aufgabe Europas. Dankesrede nach der Verleihung des Theologischen Preises, in: Gregor Maria Hoff (Hg.), Europa Entgrenzungen. Salzburger Hochschulwochen 2014, Innsbruck 2015, 235–243, hier: 239.

⁵¹ Alexander Yendell, Bedroht durch religiöse Pluralität? Zur Zunahme von Bedrohungsgefühlen innerhalb der Bevölkerung und Möglichkeiten der Überwindung, in: ThPQ 164 (2016), 32–42, hier: 42.

⁵² Ebd.

⁵³ Vgl. Gritt Klinkhammer / Ayla Satilmis (Hg.), Interreligiöser Dialog auf dem Prüfstand. Kriterien und Standards für die interkulturelle und interreligiöse Kommunikation, Berlin 2008.

4 Schluss: Stil der Theologie

Christoph Theobalds Hauptwerk, „Christianisme comme style“ (Christentum als Stil) trägt den Untertitel „Une manière de faire de la théologie en postmodernité“⁵⁴ (eine Art, Theologie unter den Bedingungen der Postmoderne zu betreiben). Tatsächlich ist die für die christliche Identität so wichtige Stil- und Formfrage auch für die Theologie selbst von zentraler Bedeutung. In den vorangegangenen Überlegungen wurde eine gesellschaftssensible Theologie präferiert, die sich einerseits mit ihren Deutungsmustern den Herausforderungen der Individualisierung stellt, wie sie umgekehrt auch Beiträge zum guten Leben unter den Bedingungen einer individualisierten und globalisiert-multikulturellen Gesellschaft leisten möchte. Ein solcher Stil der Theologie lässt sich dem Format „öffentlich-politischer Theologie“ zuordnen. In einem aktuellen Überblick zu den Ansätzen öffentlicher Theologie benennt Florian Höhne zwei Aufgaben: Öffentlicher Theologie geht es sowohl um „Beiträge zum öffentlichen Gespräch in der Gesellschaft“ als auch „um die theologische Arbeit an den Ressourcen gesellschaftlichen Zusammenlebens“.⁵⁵ Auf die Systematische Theologie angewandt bedeutet dies, dass sie zu Begründung und

Plausibilisierung des christlichen Glaubens über den kirchlichen Binnenraum hinaus, also auch in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, beizutragen hat. Zudem übernimmt Systematische Theologie, wenn sie sich auf das Format öffentlich-politischer Theologie einlässt, eine gewisse Verantwortung für diesen gesellschaftlichen Rahmen, in dem Theologie immer schon stattfindet, der sie beeinflusst und in den sie hineinwirkt. Für beide Aufgaben öffentlicher Theologie gibt die Thematik gastfreundschaftlichen Stils ein gutes Beispiel ab. Denn, wenn – wie Theobald argumentiert – sich in der Lebensform das Spezifische christlicher Existenz expliziert, dann *ist* der Lebensstil der Gastfreundschaft schon ein ganz entscheidender Beitrag zur Darstellung, Kommunikation und Verwirklichung des Glaubens in Gesellschaft und Öffentlichkeit. Zugleich stellen Stil, Haltung und Praxis nicht instrumentalistischer Gastfreundschaft auch entscheidende Ressourcen für das gesellschaftliche Zusammenleben dar. So gehören eine Theologie des gastfreundlichen Stils und der Stil einer öffentlich-politischen Theologie zusammen. Beide, die inhaltliche Fokussierung auf Gastfreundschaft wie das Format öffentlich-politischer Theologie, sind angesichts der Herausforderungen von Individualisierung und Globalisierung

⁵⁴ *Christoph Theobald*, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, 2 Bände, Paris 2008.

⁵⁵ *Florian Höhne*, *Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen*, Leipzig 2015, 37. Terminologisch und theologiegeschichtlich ließen sich eine „politische“ und eine „öffentliche“ Theologie noch stärker differenzieren. Beiden gemein ist jedoch das Bestehen auf der Wechselwirkung von Religion/Theologie und Gesellschaft/Politik und die Verantwortung der Theologie für die sie umgebenden, ermöglichenden oder schlechten Falls auch hindernden sozialen und politischen Strukturen: „Thematisch sind Politische und Öffentliche Theologie durchaus ähnlich: Beiden geht es um die politische Bedeutung religiöser Inhalte.“ (Ebd., 27). Auch Böttigheimer kommt in seiner Theologie des Glaubensaktes auf „den Auftrag von Theologie und Kirche“ zu sprechen, „am öffentlichen Leben teilzunehmen und zu Fragen und Problemen der Öffentlichkeit Stellung zu beziehen“ (*Christoph Böttigheimer*, *Glauben verstehen* [s. Anm. 9], 190).

von hoher Relevanz – für den christlichen Glauben, aber auch für eine Gesellschaft, die um ihren Zusammenhalt ringt.

Der Autor: Ansgar Kreutzer, geb. 1973, Studium der Katholischen Theologie (Diplom), der Soziologie und der Philosophie der Religion und des Christentums (Magister Artium) in Freiburg i. Br., Paris und Frankfurt a. M., Promotion in Katholischer Theologie mit einer Dissertation zur Pastoralkonstitution (Karl Rahner-Preis 2006), Habilitation in Dogmatik mit einer Arbeit zur Kenosis-Christologie, wissenschaftliche Mitarbeit und Assistententätigkeit in Freiburg i. Br., Frankfurt a. M. und Linz a. D. Seit März 2011 Professor für Fundamentaltheologie an der Katholischen Privat-Universität Linz, seit Oktober 2012 Chefredakteur der Theologisch-praktischen Quartalschrift; seit 2015 Leiter der neu gegründeten Abteilung Religionswissenschaft an der Katholischen Privat-

Universität Linz; Publikationen: *Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet*, Innsbruck–Wien 2006; *Arbeit und Muße. Studien zu einer Theologie des Alltags*, Münster u. a. 2011; *Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie*, Freiburg i. Br. 2011; zus. mit Franz Gruber (Hg.), *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie*, Freiburg u. a. 2013; zus. mit Günther Wasilowsky (Hg.), *Das II. Vatikanische Konzil und die Wissenschaft der Theologie*, Frankfurt a. M. u. a. 2014; zus. mit Franz Gruber / Andreas Telser (Hg.), *Verstehen und Verdacht. Hermeneutische und kritische Theologie im Gespräch*, Ostfildern 2015; zus. mit Christoph Niemand (Hg.), *Authentizität – Modewort, Leitbild, Konzept. Theologische und humanwissenschaftliche Erkundungen zu einer schillernden Kategorie*, Regensburg 2016.