

Andreas Telser

Zu(m) Gast in der *Langen Nacht der Kirchen*

Systematisch-theologische Reflexionen eines Experiments

1 Vorbemerkungen

Der Versuch, das „Experiment „Lange Nacht der Kirchen“¹ theologisch und in ökumenischem Geist zu reflektieren, ist anspruchsvoll. Dies hat aufs Erste mit folgenden Umständen zu tun: die Kirchen,² die gemeinsam die *Langen Nacht* ausrichten, bringen einerseits eine ausdifferenzierte Identitätsgeschichte mit, die sich in historischen Auseinandersetzungen untereinander sowie an verschiedenen Orten der Welt konstituiert hat; andererseits finden sich diese Kirchen nun alle in Oberösterreich wieder und haben hier eine unterschiedlich lange Geschichte mit diesem Land und ihrer

Kultur.³ Nicht übersehen werden darf der Umstand, dass es je nach Kirche und gesellschaftlich-kulturellem Kontext zu sehr unterschiedlichen Amalgamierungen von moderner Welt und christlichem Glauben gekommen ist. Folglich wird in der aktuellen religionsoziologischen Diskussion von *multiplen Säkularisierungen*⁴ gesprochen: Bei all den Unterschieden, wie Kirchen auf die Umwälzungen der modernen Welt reagieren und welche Rückwirkungen dies wiederum auf sie hat, deutet die Forschung darauf hin, dass Zwang, egal ob staatlicher, gesellschaftlicher oder kirchlicher Natur, dem Glauben keinesfalls zuträglich ist. *Ge-meinsam* ist diesen neun Kirchen⁵ ein öku-

¹ So der Titel des 37. Ökumenisch Theologischen Tages der Diözese Linz am 2. März 2017.

² Mit der hier gewählten Bezeichnung konfessionell unterscheidbarer ‚ekklesialer Formen und Strukturen‘ als *Kirchen* begibt man sich mindestens römisch-katholischerseits auf vermintes Terrain. Bei ökumenischen Begegnungen wie im Fall der regelmäßigen Treffen des *Forums der christlichen Kirchen in OÖ* kommen theologisch wie historisch begründbare Selbst- und Fremdzuschreibungen zwar immer wieder kritisch zur Sprache, allerdings verbietet die *Verbindlichkeit* der in diesen langjährigen Begegnungen gewachsenen Ökumene die Infragestellung der jeweils selbst verwendeten und reklamierten Bezeichnung („Kirche“) – durchaus im Sinne dessen, was das Konzil erklärte, nämlich „dass es auch unter den getrennten Gemeinschaften des Westens solche gibt, die als Kirche zu betrachten sind[;]\“ das Konzil „lässt aber die Frage offen bzw. über lässt sie der Theologie, auf welche Gemeinschaften dies *in concreto* zutrifft.“ (Johannes Feiner, LThK², Ergänzungsband II, 55 f.) Im Kontext römisch-katholischer Ökumene der Gegenwart steht, wie Johanna Rahner annahmt, eine dringende Klärung dessen an, „wie sich die offenere konziliare Position [Vat. II; A.T.] mit der strengerem Auffassung späterer vat.[ikanischer] Verlautbarungen [Dominus Jesus et al., A.T.] verträgt.“ (Johanna Rahner, Kirche und Kirchen, in: Wolfgang Beinert / Bertram Stubenrauch [Hg.], Neues Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012, 398).

³ Der Autor ist seit einigen Jahren Mitglied im *Forum der christlichen Kirchen in Oberösterreich* (<http://www.oekumene-ooe.at>).

⁴ Vgl. u. a. Monika Wohlrab-Sahr / Marian Burchardt, Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities, in: Comparative Sociology 11 (2012), 875–909.

⁵ Altkatholische Kirche, Baptisten-Gemeinde Linz, Evangelische Kirche A. B., Evangelische Kirche H. B., Evangelisch-methodistische Kirche, Koptisch-orthodoxe Kirche, Römisch-katholische Kirche, Rumänisch-orthodoxe Kirche und Serbisch-orthodoxe Kirche.

menisches Anliegen, das sie aus ihrer je eigenen Theologie und Tradition heraus zu begründen in der Lage sind.⁶

Die folgenden Reflexionen erfolgen aus römisch-katholischer Perspektive *in ökumenischer Verantwortung*. Damit kommt zunächst nur eine Perspektive in den Blick, allerdings gibt es gute Gründe, die römisch-katholische Kirche in diesem Fall ‚vorzuschicken‘, denn wie keine andre Kirche hat sie Oberösterreich in Kultur und Gesellschaft geprägt. Die immer noch vielfältigen Ressourcen der römisch-katholischen Kirche nehmen sie angesichts ihrer Geschichte⁷ mehr in die Pflicht als die anderen, eine Pflicht, die ökumenisch und gesellschaftlich sensibel wahrgenommen werden muss. Der Anspruch der folgenden Überlegungen ist insofern ökumenisch, als Katholizität angestrebt ist, ohne darin die Spuren der *romanitas* leugnen zu wollen.⁸

Die theologische Reflexion des ökumenischen Engagements im Rahmen der jährlichen *Langen Nacht der Kirchen* erfolgt in drei Schritten. Ein erster Schritt stellt Überlegungen zur Bedeutung des Geschenkcharakters der christlichen Botschaft im gegenwärtigen Kontext an.⁹ In einem zweiten Schritt wird der „Experimentcharakter“ der *Langen Nacht* auf seine *theologische* Begründbarkeit hin unter-

sucht. Ein dritter Schritt stellt *phänomenologische* Überlegungen zum Gast-Sein an, die sich bei geöffneten Pforten der *Langen Nacht* nahelegen. Insgesamt lässt sich – mit dem evangelischen Theologen Eberhard Jüngel – theologische Reflexion als „Wegmarken auf einem Denkweg“ beschreiben, „der weitergegangen zu werden verlangt und der im Gehen überhaupt erst gebahnt wird.“¹⁰

2 Die ‚geschenkte‘ Botschaft¹¹

BesucherInnen – Gäste – der *Langen Nacht* dürfen sich freuen, denn ihnen wird eine enorme Vielfalt an Aktivitäten geboten, die weit über das hinausgeht, was sich üblicherweise im Inneren von Kirchen findet. Dennoch gibt es Stimmen, die den Kirchen vorwerfen, sie würden sich bei dieser Aktion verbiegen, um attraktiv für ein passageres¹² Publikum zu sein, das *nach* dieser Nacht für mindestens ein Jahr wieder das Weite sucht. Ich halte hier mit dem Argument dagegen, dass letztlich alles, was in der *Langen Nacht der Kirchen* zum Besten gegeben wird, sich einer *geschenkten* Botschaft verdankt. Es mag ‚geschenkt‘ scheinen, das Bekannte zu wiederholen, aber es ist *diese* Botschaft, die den entscheidenden

⁶ Die unterschiedlichen Gründe für ökumenisches Engagement seitens der neun Kirchen darzulegen, würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen, muss aber bleibende Aufgabe des *Forums Christlicher Kirchen in OÖ* sein.

⁷ Diese Geschichte ist gekennzeichnet durch eine lange Zeit vorherrschende ökumene-kritische Haltung gepaart mit Inszenierungen einer *ecclesia triumphans*.

⁸ „Katholizität“ ist kein ausschließlich konfessioneller Begriff und gilt folglich nicht nur für die Römisch-Katholische Kirche.“ (*Silvia Hell* [Hg.], Katholizität. Konfessionalismus oder Weltweite? Innsbruck-Wien 2007, 200)

⁹ Der Untertitel des Ökumenischen Theologischen Tages von 2017 lautete: „Die geschenkte Botschaft neu buchstaben für Begegnung im Vorübergehen“.

¹⁰ *Eberhard Jüngel*, Beziehungsreich. Perspektiven des Glaubens, Stuttgart 2002, 13.

¹¹ Gemeint ist hier die „gute Botschaft“, der Christinnen und Christen Glauben schenken und die sie in den Evangelien (und dem gesamten Textkorpus der Hl. Schrift) *bezeugt* finden.

¹² Vgl. zu Begriff und Bedeutung des sog. „Passageren“ die Ausführungen von Stefanie Roeder.

Unterschied (zu anderen *Langen Nächten* und Botschaften) macht. Die englische Sprache verbindet mit dem Idiom „*to make a difference*“ die emphatische Bedeutung einer Veränderung. Der Botschaft, die Christinnen und Christen im Kontext ihrer jeweiligen Kirchen von innen her bewegt, ist es um eine umfassende *Veränderung* (*μετάvoid*) getan.

Nun hat die Ubiquität der Botschaft im Rahmen einer noch wirkmächtigen christlichen *Versorgungskultur* dazu beigetragen, diese nicht mehr als Gabe wahrnehmen zu können. Übertreibt man es bekanntlich mit dem Geschenk, so tritt an ihm das zutage, was im Englischen noch hörbar ist, das *Gift*.¹³ Die Wirkung des *Gifts*, wo die Botschaft so erfahren wurde, lässt mit dem massiven Bedeutungsschwund kirchlicher Religiosität¹⁴ gleichfalls nach. Damit birgt unsere religiös so unübersichtliche Zeit¹⁵ zugleich einen *kairos*, an dem der Geschenkcharakter der christlichen

Botschaft neu entdeckt werden kann. Es ist eine Zeit, in der einem nichts geschenkt wird: Jede und jeder muss das eigene Glück sich schmieden können(!), und, falls dies gelingt, erhält man ein gewisses Maß an Anerkennung dafür.¹⁶ Um dieses knappe Gut wird allerdings unter ‚freiem Himmel‘ (*sky*), der kein schützendes (heiliges) Obdach¹⁷ mehr bietet, gerungen. Zugleich ist der transzendentenzoffene Mensch gefordert, sich ausreichend mit Sinn zu versorgen, ohne diesen verfügbar machen zu können.¹⁸ Ein zweiter Aspekt kommt hinzu: Sozialpolitische Entscheidungen der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart tragen dazu bei, dass jenen, die mit nichts beginnen müssen, schon gar nichts geschenkt wird. Ein säkularistisch gesäuberter Horizont kann angesichts von Erfahrungen, dass ‚einem Nichts geschenkt‘ wird, besonders zynisch anmuten.¹⁹

Vor diesem Hintergrund stellt sich unerwartet die Pointe ein, dass ein säku-

¹³ Aus dem Althochdeutschen wurde in der weiblichen Form die Mitgift (als Gabe) und in der sächlichen Form das Gift.

¹⁴ Für eine aktuelle Interpretation der Situation in Österreich (basierend auf dem *Sozialer Survey Österreich* [SSÖ] 2016) vgl. Franz Höllinger / Gerlinde Janschitz, Religion und Kirche, in: Johann Bacher u. a. (Hg.), Sozialstruktur und Wertewandel in Österreich. Trends 1986–2016, Wiesbaden 2019, 95–112, 110: „Man bewahrt sich [in Österreich; A.T.] somit eine diffuse Restreligiosität, die praktisch keine Auswirkungen auf die Lebensführung im Alltag hat und nur in besonderen Lebenssituationen – bei lebensbedrohenden Ereignissen oder in außergewöhnlich schönen und bewegenden Momenten wie etwa bei der Geburt eines Kindes – aktiviert wird.“

¹⁵ Einen aktuellen Überblick über die religionssoziologischen Auseinandersetzungen zur Thematik Säkularisierung bietet u. a. Karl Gabriel, Der aktuelle Diskurs über Säkularität und Moderne in der Soziologie, in: ders. / Christoph Horn (Hg.), Säkularität und Moderne (Grenzfragen 42), Freiburg i. Br.–München 2016, 78–96.

¹⁶ Vgl. für eine theologische Rezeption der (sozialwissenschaftlichen) Anerkennungstheorie u. a. Markus Knapp, Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006, bes. 170–228.

¹⁷ Dazu Peter L. Bergers Klassiker *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City/NY 1967.

¹⁸ Vgl. dazu Hartmut Rosas Hinweis auf Gebet und Gnade, in: ders., Unverfügbarkeit, Wien–Salzburg 2018, 67 f.

¹⁹ Vgl. dazu die Einleitung von Stephan van Erp und Lea Verstricht, in: dies. (Hg.), Longing in a Culture of Cynicism (Heyendaal-Institut-Edition Interdisziplinäre Forschungen zu Religion, Wissenschaft und Kultur 3), Berlin 2008, 7–14.

lar gewordenes Umfeld die Frage dringlich(er) macht, was ‚geschenkt‘ ist²⁰ und ob bzw. wie dies auf die christliche Botschaft zutreffen kann. Einen Ort für solches Fragen bietet die *Langen Nacht*: Aufs Erste wirkt das ‚nachmacherisch‘, zumal die ersten *Langen Nächte* jene der Musik und Literatur waren. Ein zweiter Blick macht freilich deutlich, dass den Kirchen damit etwas – *feliciter!* – zufällt, was zu ihnen passt. Nicht erst seit dem ersten Osterfest haben Nächte für Christinnen und Christen eine besondere Bedeutung, die geschenkte Botschaft bewährt sich *nächtens*. Es sind Nächte, in denen Entscheidendes passiert und die letztlich auf einen Morgen drängen, an dem buchstäblich alles in neuem Licht erscheint. So ist der christliche wie der jüdische Glaube aus sich heraus nachtaffin.²¹

Wenn also Kirchen in der *Langen Nacht* ihre Tore öffnen, so geben sie Einblicke in das, was sie – von der Botschaft her – zutiefst bewegt und ausmacht. In der *Langen Nacht* kommen sie der Botschaft ‚nach‘ und ‚ent-äußern‘ sich für alle Menschen, besonders für jene, die ‚zachäische‘ Zaungäste sind – und es vielleicht auch bleiben werden.²² Die offenstehenden Tore der *Langen Nacht* machen auch einen gesellschaftlichen Unterschied: Kirchen horsten nicht nur Kunstschatze, sie schätzen auch die Ungeschützten.²³

3 Innovation aus Tradition

Kirchen sind – wie andere Einrichtungen und Vereinigungen auch – traditionsbasiert. Sie beziehen sich auf etwas, das ihrer Gegenwart vorausliegt und eine Normativität beansprucht, die ihre Gültigkeit durch die Zeiten hindurch nicht verlieren soll. Tradition ist die Gestalt gewordene Geschichte, die widergibt, wie es gelungen ist, den identitätsverbürgenden (und in diesem Sinn: normativen) Anspruch zu jeder Zeit lebendig zu halten. Diese Geschichte bekommt, je länger sie dauert, selbst ein normatives Gewicht, so dass irgendwann die Tradition das zu überlagern droht, worauf sie sich bezieht und worin sie wurzelt, nämlich die geschenkte Botschaft. Kirchen *glauben* sich in solchen geschichtlichen Prozessen als vom Hl. Geist begleitet: Dieser fungiert als Garant für eine bleibende (und dabei sich entfaltende) Identität im Wechsel der geschichtlichen Ereignisse. Zugleich wird der Glaube an das Wirken Gottes in der Zeit auch dafür beansprucht, gewachsene Traditionen auf ihren Ursprung hin relativieren, ja auch kritisieren zu können – Tradition verlangt nach (geistinspirierter) *Innovation*, um gerade nicht in sich selbst traditionalistisch zu verkümmern. Tradition und Innovation müssen ineinander greifen, denn Tradierungsprozesse sind „zugleich konserva-

²⁰ Das Luther-Gedenkjahr von 2017 regt in diesem Kontext besonders zur Reflexion des *sola gratia* an. Für eine römisch-katholische Thematisierung vgl. u. a. Ansgar Kreutzer, Gnade für das „unternehmerische Selbst“. Eine theologische Kritik der überzogenen Leistungsgesellschaft, in: StZ 232 (2014), 547–557.

²¹ Erinnert wird in diesem Zusammenhang an die Bedeutsamkeit der Rede von Nacht in der mystischen Tradition.

²² Vgl. Thomáš Halík, Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute, Freiburg i. Br.–Basel–Wien ‘2013.

²³ Vgl. Severin Lederhilger, Kirchenasyl. Klärungen zu einer immer noch aktuellen Fragestellung, in: ThPQ 165 (2017), 21–35.

tiv und innovativ²⁴, was allerdings nach einem *Kriterium* ruft. Ein solches hat Markus Knapp folgendermaßen formuliert: „Innovationen müssen verstehtbar sein als Ergebnisse einer theologisch-kirchlichen Selbstreflexion auf biblischer Grundlage angesichts neuer, bisher unbekannter Herausforderungen in veränderten Kontexten.“²⁵ Die geschenkte Botschaft erreicht uns – geistgeleitet – in diesem Sinne immer auch *traditionell*. Ihr gerecht zu werden, d. h. sie ‚in Form zu bringen‘, also ihr eine *zeitgemäße* Form zu geben, verlangt nach Innovation.

Unsere veränderten Kontexte, zu denen auch der *Traditionsabbruch* gehört, darf das Innovationspotenzial, das damit *auch* verbunden ist, nicht verdecken. Wenn etwas bricht, so kommt etwas bis dahin Verborgenes zum Vorschein.²⁶ Nicht jeder Bruch ist schon Verlust, nicht jeder Abbruch ein Ende, vor allem, wenn das ‚Duo‘ Tradition und Innovation *christologisch* gedacht wird. Hierin liegt eine zweite Pointe: Kirchliche Tradition muss „vollkommen transparent werden für die *traditio* Jesu Christi als Selbstthingabe für das Heil der Welt“²⁷. Das Innovative als das von Christus *Neu-Gemachte* muss also durch jegliches

immer schon kontextspezifisches Bemühen von Kirchen *durchscheinen* können. Daran bemisst sich die Berechtigung sowohl von Tradition als auch von Innovation.

Die traditionellen und vielgestaltigen Formensprachen der Kirchen sind folglich kein Argument gegen ein Experimentieren mit *neuen* Formen (wie die *Langen Nacht*), im Gegenteil: Sie sind Ausweis der (je geistgewirkten) Innovationskraft durch die Jahrhunderte und durch die Kulturen hindurch. In der *Langen Nacht* tun Kirchen, was ihnen aufgetragen ist: *transparency ecumenical*.

4 Zu(m) ‚Gast‘ – in der *Langen Nacht der Kirchen*

Pforten, die offenstehen – noch dazu des Abends – können einladend sein. Wer einlädt und tatsächlich besucht wird, ‚hat‘ Gäste. Gast zu sein, ist etwas *Außergewöhnliches*, selbst wenn es aufs Erste banal erscheint und häufig vorkommt. Denn bei genauerer Betrachtung liegt im Gast- und Gastgeberin-Sein viel mehr, als im Vollzug bemerkbar ist.²⁸ Diesen Vollzug durch *phänomenologische* Überlegungen²⁹ im An-

²⁴ Markus Knapp, Innovation durch Tradition? Fundamentaltheologische Überlegungen zur Erneuerung von Glaube und Kirche, in: Wilhelm Damberg / Matthias Sellmann (Hg.), Die Theologie und „das Neue“. Perspektiven zum kreativen Zusammenhang von Innovation und Tradition, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2015, 218–235, hier: 228.

²⁵ Ebd.

²⁶ Leonhard Cohens *Anthem* liefert dafür die vielzitierte Weisheit: „There is a crack in everything. That's how the light gets in.“

²⁷ Hansjürgen Verwegen, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Regensburg 2000, 55.

²⁸ Hans-Dieter Bahr, Die Anwesenheit des Gastes. Entwurf einer Xenosophie (Libri nigri 18), Nordhausen 2012 (E-Book).

²⁹ Diese phänomenologische Erkundung bietet sich als Grundlage an; auf zwei theologische Verarbeitungen dieser Thematik sei hier beispielhaft verwiesen: Ansgar Kreutzer, Gastfreundschaft und Bildung. Präsenzweisen des Christentums unter entchristianisierten Bedingungen, in: Miriam Rose / Michael Wermke (Hg.), Religiöse Rede in postsäkularen Gesellschaften (Studien zur religiösen Bildung 7), Leipzig 2016, 215–234; zentral ist die Gastfreundschaft vor allem bei:

schluss an Hans Dieter Bahr³⁰ zu erhellen, legt sich hier nahe.

Im Falle der *Langen Nacht* scheint es auf der Hand zu liegen, dass die beteiligten Kirchen Menschen ‚von der Straße‘ einladen, bei ihnen, d. h. in ihren Räumen, Gast zu sein. Es gibt demnach GastgeberInnen und Gäste: Wie aber bestimmt sich deren Verhältnis und was hat es mit dem Gast-Sein auf sich? Gastverhältnisse sind, so wissen wir aus eigenen Erfahrungen und aus beiden ‚Positionen‘, überaus vielschichtig: wohltuend, bereichernd, anstrengend, bisweilen auch ärgerlich oder gar zermürbend. Allerdings handelt es sich dabei um ein *erinnerndes* Reden vom (eigenen) Gast-Sein, das sich *zeitlich* entfaltet und bestimmte Formen angenommen hat. Am *Anfang* (zeitlich wie prinzipiell) steht eine Gastlichkeit, die als solche nichts und niemanden ausschließen darf. Gastlichkeit, um als solche gelten zu können, darf keine Bedingungen stellen – und nur weil und wenn sie das nicht tut, eröffnet sich ein überaus fragiler Raum, in dem *vorerst* nichts und niemand *festgelegt* ist.³¹ Auf diese Weise kann eine besondere Qualität von *Begegnung* überhaupt erst stattfinden. Freilich unterbindet diese Anfangskonstellation nicht Projektionen und Erwartungen auf beiden Seiten, aber diese müssen hintangehalten werden, um die Möglichkeit von Gastlichkeit nicht zu gefährden. Das geht mitunter soweit, dem Gast vonseiten der Gastgeberin einzuräumen, dass sie bzw. er die gleichen Rechte genießt – *mi casa es su casa!* –, ohne schon die Bürde der gleichen Pflichten auferlegt

zu bekommen. Ist nicht erstaunlich, dass ein Gast, der ein Unbekannter sein kann, so viel Raum bekommt und ihm so viel an Gunst erwiesen wird? Gunst kommt bekanntlich von gönnen. Die Gastgeberin *rechnet* nicht, denn *Berechnung* vertreibt Gastlichkeit. Dies trifft selbst noch auf jene Gastlichkeitsteformen zu, die sich innerhalb eines rechtlich-ökonomischen Rahmens abspielen: Wirte, die alles und jedes verrechnen, wie auch Gäste, die permanent auf ihr Recht pochen, dass sie dafür bezahlt hätten, zerstören Gastlichkeit. Doch beim Verhältnis von Gast und einer ihm Gastlichkeit *gönnenden* Person verschwimmen die Grenzen dieser unterschiedenen Funktionen, wenn man fragt: Gönnt die Gastgeberin *nur* dem Gast etwas oder wird nicht auch ihr durch den Gast etwas gegönnt, ermöglicht und eröffnet – manchmal buchstäblich eine *neue Welt*?

Das Verhältnis des Gastes und der Gastgebenden ist wesentlich durch die *befristete* Zeit, die ihnen ‚gegönnt‘ ist, bestimmt. Gäste *verweilen* im Vorübergehen. Und je nachdem, wie sich das Verhältnis entwickelt, sehnt man entweder das Ende einer schlimmen Zeit herbei oder verabschiedet sich dankbar-melancholisch von einem Gast, einer Gastgeberin, dessen (distanzierte) Nähe man noch länger hätte ‚leiden‘ können. So ist diese Zeit, die sich zwischen einem Anfang (‘Begrüßung’) und einem Ende (‘Verabschiedung’) entfalten kann, trotz, nein wegen ihrer Begrenztheit *erfüllt*: Sie ist ganz *voll* vom Gast und dem, was sich *zwischen* Gastgeberin und Guest ereignen kann. Wenn wir nun im Ge-

Christoph Theobald, Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018.

³⁰ Vgl. *Hans-Dieter Bahr*, Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik, Leipzig 1994; *ders.*, Die Be fremdlichkeit des Gastes, Wien 2005.

³¹ Dies schließt kulturell und zeitbedingte Rahmenbedingungen und Konventionen von Gastfreundschaft nicht aus, sondern ein.

folge von Hans Dieter Bahr das Gast-Sein nicht nur auf die soziologische Rolle, in die wir einmal als Gast und dann wieder als Gastgeberin schlüpfen, beschränken, sondern dieses Verhältnis auf das menschliche Leben an sich ausdehnen, so führt uns dies eindrücklich vor Augen, dass die in jedem Augenblick statthabenden, immer endlich-begrenzten Erfahrungen als (existenzieller) Gast und Gastgeberin in Begegnung so *voll* sind, dass die darin ‚geborgene‘ Fülle nie und nimmer auszuschöpfen ist.

Dieses verweilende, endlich-begrenzte Sein des Gastes macht ihn gerade deshalb *unverfügbar*: Der Gast, selbst der ‚Stammgast‘, behält das Fremde an sich; es zeichnet ihn aus und macht ihn genau *darin* wertvoll. Das Fremde des Gastes (soziologisch wie existenziell) kann und darf nicht ausgemerzt oder assimiliert werden. So unterhält der Gast eine *distanzierte Nähe*, die (allen) guttut, da sie ihn und die Gastgeberin leben lässt und nie alles ‚aufdecken‘ kann oder will.

Diese Überlegungen wurden bewusst aus phänomenologischer Perspektive angestellt – sie müssen nicht, können aber *theologisch* weitergeführt werden: Ein reicher biblischer Fund und dessen Konkretisierungen in den jeweiligen Traditionen ließen sich hier aufrufen.³² Gast und Gastgeberin müssen, dies ist eine letzte Pointe, religiös oder weltanschaulich keinesfalls

zueinander ‚passen‘. Es ist das Fremde, das sie je *gastlich* behandeln, das sie ‚zusammenhält‘.

Diese gastliche Haltung praktizieren alle neun Kirchen, die in der Ungeschütztheit einer *Langen Nacht* und ihrer endlich-begrenzten Zeit die ihnen *gemeinsam* ‚geschenkte‘ Botschaft traditionell-innovativ bezeugen. Am Ende der *Langen Nacht* fällt aus den noch offenen Pforten ein Lichtschein auf die Straßen. Er weist den Kirchen ihren Weg *aus sich heraus* und – ökumenisch – *aufeinander zu*: Ihnen ist Gastlichkeit gegönnt von bekannten und mehr noch von noch unbekannten Gastgeberinnen: *kalosórisma*, *bun venit*, *dobro-dšao*, willkommen!

Der Autor: Dr. theol., M. Div.; seit 2016 Ass.-Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der KU Linz; Öffentliche Theologie im Gespräch mit R. Jaeggis Kritik von Lebensformen, in: Katharina Eberlein-Braun/Dietrich Schotte (Hg.), Gelingen und Misslingen religiöser Praxis. Zur Religionskritik als Kritik religiöser Lebensformen (im Erscheinen); Habermas und die Öffentliche Theologie, in: Franz Gruber/Klaus Viertbauer (Hg.), Habermas und die Religion, Darmstadt 2019, 200–214; The other way around... Anstrengungen, die Wissenschaftlichkeit der Theologie „von außen“ zugänglich zu machen, in: ET Studies 7 (2016), 27–42.

³² Vgl. u. a. Kurt Appel, Biblische Spuren des Gastes, in: Burkhard Liebsch / Michael Staudigl, Umrisse eines Ethos europäischer Gastlichkeit, Weilerswist 2016, 411–422.