

MARGIT ECKHOLT

## **Die »Gnade des Gastes«**

Zur theologischen Hermeneutik des Emmaus-  
Weges – Wegmarken einer interkulturellen  
Fundamentaldogmatik

### **»Komm und sieh«: Die Ausbildung christlicher Identität als Schritt über die Schwelle**

Schnelligkeit und Geschwindigkeit, der rasche Wechsel der Bilder, Landschaften, Menschen, die an uns vorbeiziehen, aber auch der virtuellen Gegenden, die wir per Mouseklick ein- und ausschalten, all das bestimmt unser Lebensgefühl heute, in einer Zeit (ist es die Moderne, die Postmoderne, brechen »neue Zeiten« an?), die wir in unserem Hochgeschwindigkeitszug nicht so genau bestimmen können, weil wir im Vorbeirauschen den Blick für die Wegmarken verlieren. Wir sind Passanten in unserer kleinen Welt, aber auch in der großen; selbstgewähltes Passantentum der großen Touristenströme auf der einen Seite, erkämpfte, erlittene und erzwungene Migration aus Kriegsgebieten, aus den Dürre- und Armutszonen der Länder des Südens auf der anderen Seite. Migration und Grenzüberschreitung, die Erfahrung der Fremde und der Verlust der Heimat werden zu *Zeichen unserer Zeit*; die Geschichten von Fremden – Menschen, Kulturen und Religionen – ragen auf neue Weise hinein in unsere Welt; sie ziehen an uns vorbei, sie berühren uns, sie stoßen auf uns.

Der Mann aus Nazaret war auch ein Migrant, ein Wanderprediger, der aus vertrauten Kreisen in Nazaret aufgebrochen ist, Israel durchstreift hat, Grenzgebiete berührt hat. Als Fremder ist er vielen Fremden, Männern und Frauen, begegnet, so dem römischen Hauptmann, einer Frau aus Samarien, einer anderen aus Phönizien. Oftmals wusste er nicht, wo sein Haupt hinlegen, andere Male wurden ihm Türen auf-

getan und er konnte Gemeinschaft mit Fremden erleben. Und vor allem er selbst war es, der die Einladung »Komm und sieh« immer wieder ausgesprochen hat. Gerade in unseren Zeiten des Passantentums kann sich diese Einladung neu erschließen: Im Wechsel der Landschaften und der Menschen, im raschen Fluss von Raum und Zeit sind »Wegmarken« von Bedeutung, »Rast-Stätten« und »Gast-Häuser«. Viele der Texte, die Jesu Leben bezeugen, stellen Einladungen dar; Jesus ruft in seine Nähe, er ist der Einladende, aber ebenso auch der Eingeladene. Zachäus, Maria und Marta und viele andere mehr laden ihn ein. Erfahrene Gastfreundschaft und Mähler sind die großen »Symbole« der neuen, befreienden Gemeinschaft, die Gott je neu schenkt und schenken wird in seinem Reich des Friedens, das über alle Zeiten und Räume hinaus verheißt ist.

Ausbildung von Identität und auch von Identität im Glauben braucht diese Wegmarken, Raststätten und Gasthäuser, vor allem in Zeiten des Passanten- und Nomadentums. Ergibt die Einladung »Komm und sieh«, können wir aufatmen, die vielen Bilder und Versatzstücke von Geschichten, die sonst nur vorbeiziehen, können sich zusammensetzen. Oder umgekehrt: Wir öffnen die Tür, über die Schwelle kann die Fremde treten und mit ihr wird gleichsam mit dem Strahl, der durch die Türe fällt, neues Licht auf unsere Geschichte geworfen. Identität gestaltet sich an diesen Knotenpunkten aus, dort, wo Geschichten sich kreuzen, wo fremde hineinragen in die unsrige und aus Vertrautem herausfordern. In allen Kulturen steht Gastfreundschaft und darin die Begegnung mit Fremdem unter einem besonderen Gesetz; Klöster waren und sind Orte der Gastfreundschaft, bereits Benedikt hielt dies in seiner Regel fest. Denn mit dem Wanderer und der Wanderin tritt der Herr selbst über die Schwelle. Im kirchlichen Asylrecht wirkt diese Praxis noch heute, der Fremde gilt als Bild des »vorbeziehenden« Gottes. Artisten und Artistinnen der Pastoral haben die »offene Tür«, die »Gastfreundschaft«, die »Passantenpastoral« als *Zeichen unserer Zeit* erspürt. Vor allem an Randzonen der Großstadtpastoral, in der Arbeit von Ordensgemeinschaften entstehen neue »Rast-Stätten« und »Gast-Häuser«, Haltestellen im sich beschleunigenden Strom der Zeit.

Was hier modern, gar avantgardistisch erscheint, sind jedoch Momente, die wesentlich zum Prozess der Konstitution von Glaubensidentität – und damit auch einer Kirche als »Keim und Anfang« des Reiches Gottes auf Erden (LG 5) – gehören: der Weg, die Wanderschaft, das »Passantentum«, die Fremde und das Fremdsein, die Einladung an den Fremden, der Schritt über die Schwelle und die geteilte Zeit und der geteilte Raum der Gastfreundschaft. Gerade hier, im Schritt über die Schwelle, in der »Gnade des Gastes«, kann Gott neu »aufgehen«, der Gast ist es, der »Gott hereinlässt«, wie Romano Guardini formuliert hat.<sup>1</sup> In unserer globalen Welt des Passantentums, die eine an tradierte Institutionen gebundene Identitätsbildung anfragt, gerade auch eine festgefügte oder »dogmatische« Sicht auf den christlichen Glauben hinterfragt, kann ein Blick auf diese Momente befreiend wirken und die Suchbewegung und Offenheit des Glaubensprozesses in ein neues Licht rücken. Dabei sind diese Momente in den ersten Anfängen der Konstitution christlicher Identität angelegt: Eine der schönsten Oster- und Auferstehungsgeschichten, die Emmauserzählung (Lk 24,13–35), baut auf ihnen auf und fügt sie als einen Prozess der Konstitution von Glaubensidentität zusammen. Im Folgenden sollen anhand einer solchen Hermeneutik der Emmauserzählung Wegmarken einer zeit-gemäßen theologischen Reflexion erarbeitet werden: Theologie war und ist in der Tiefe Suche nach einem »Verstehen des Glaubens«, *intellectus fidei*, sie folgt dem Weg des Glaubens und versucht, ihn zu erschließen; dabei ist sie nie mehr als der Glaube oder dem Glauben voraus. Sie begleitet die Suchbewegung des Glaubens, eine je neue Spur in der großen Weggeschichte Gottes mit uns Menschen auszubilden. Ihr Blick führt zunächst in den Grund der ersten Zeugnisse des »Evangeliums«, die sich verdichtet haben in den biblischen Texten. Die Re-Lektüre dieser Texte wird zu einer Begegnung unserer Geschichten mit der »Gottesgeschichte«. In der Poetik der Texte wird die Poetik des Glaubens Jesu und damit Gottes Geschichte mit uns Menschen aufgespürt, und »vor

<sup>1</sup> Vgl. R. Guardini: Briefe über Selbstbildung. Bearbeitet von Ingeborg Klimmer, Mainz 1978, Dritter Brief »Vom Geben und Nehmen, vom Heim und von der Gastfreundschaft«, 27–43, hier 37.

diesem Text« konfigurieren sich dann unsere Geschichten neu. Genau diesen kreativen Prozess begleitet die systematische Theologie: Sie arbeitet ihre Wegmarken im Gespräch mit der Bibelhermeneutik aus.<sup>2</sup>

Folgende Anmerkungen sind als theologischer Essay im Horizont einer Fundamentaldogmatik in interkultureller Perspektive verfasst. Diese ist auf der einen Seite auf den je neuen Blick auf das Zeugnis der biblischen Texte verwiesen, auf der anderen auf die Artisten und Artistinnen des Glaubens, die die *Zeichen der Zeit* aufzuspüren verstehen, die Gottsucherinnen und Gottsucher, die je neu in die ursprüngliche Bewegung der Konstitution von Glaubensidentität einstimmen und zu einem »neuen« und darin »ursprünglichen« Gott-Sagen finden, einem Gott-Sagen, das die jeweilige Zeit ansagt und für diese angesagt ist.

»Komm und sieh«: die Einladung Jesu, die Schwelle zu überschreiten, in der gelebten Gastfreundschaft Gott hereinzulassen, ist die große Ansage Gottes in unserer Zeit; den Gott des Lebens und der Liebe anzusagen, der sich selbst in Jesus von Nazaret ganz ausgesagt hat, und zu dieser Ansage gerade in der Begegnung mit Fremdem neu zu finden. Die Begegnung mit Männern und Frauen aus anderen Kulturen und anderen Religionen kann zu einem überraschenden und neuen Blick auf das Eigene führen, verdeckte Momente des Eigenen können wieder aufgedeckt werden.<sup>3</sup> Interkultureller und interreligiöser Dialog stellen so wesentliche Momente einer theologischen Suchbewegung heute dar, die auf dem Grund der Hermeneutik des Emmausweges und des in ihm angelegten Prozesses der Konstitution christlicher Glaubensidentität ihre Wegmarken erarbeitet.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. P. Ricœur/A. LaCocque: *Penser la Bible*, Paris 1998; P. Ricœur: *L'herméneutique biblique*, Paris 2001; M. Eckholt: *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*, Freiburg 2002, v. a. 496–540.

<sup>3</sup> Vgl. aus politologischer Perspektive z. B. die Überlegungen von O. Kallscheuer: *Zusammenprall der Zivilisationen oder Polytheismus der Werte? Religiöse Identität und europäische Politik*. In: Ders. (Hrsg.): *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt/M. 1996, 17–38.

## Der Emmaus-Weg oder die Konfiguration und Refiguration christlicher Glaubenserfahrung

Die Emmausperikope Lk 24,13–35 ist eine der vertrautesten und schönsten Auferstehungsgeschichten. Der Text, der vom Evangelisten Lukas ca. 80 n. Chr. verfasst worden ist, knüpft an ältere Ostertraditionen an, ist aber so gut komponiert, dass dies seiner narrativen Dichte keinen Abbruch tut.<sup>4</sup> Er stellt eine Weg- und Begegnungsgeschichte vor Augen: Zwei Jünger, von denen einer Kleopas genannt wird, machen sich von Jerusalem auf den Weg zum 60 Stadien entfernten Emmaus; hinter ihnen liegen das Geschehen der Kreuzigung und der Bericht der Frauen vom leeren Grab. Ist es das Ende einer Liebe, der Hoffnung auf den Anbruch von Gottes Reich des Friedens und der Gerechtigkeit? Der nachösterliche Text stellt auf beeindruckende Weise gerade in seiner narrativen Form und Komposition eine Reflexion auf den Konstitutionsprozess des Glaubens dar. So ist die Perikope kein historischer Bericht. In den Erzählsequenzen der Weggeschichte wird das »absolute Ereignis«<sup>5</sup> der Glaubensgeschichte eingeholt, dass der Gott Israels, den Jesus von Nazaret seinen Jüngern und Jüngerinnen neu erschlossen hat, ein Gott des Lebens ist, dass der Tod Jesu nicht das letzte Wort ist, sondern dass in ihm gerade das Wort wächst, auf dessen Grund die Emmausperikope steht: Der Herr lebt, er ist auferstanden.

Der Lukastext steht im Kontext einer Vielzahl an Zeugnissen und Erzählungen, die ebenso von diesem Wort des Lebens zeugen, und gerade eine intertextuelle Lektüre, wie sie exegetische Neuansätze aus dem nordatlantischen Raum vorschlagen und die neue Impulse für eine biblische Theologie geben<sup>6</sup>, kann in den Prozess der »Sinnkonstitution«, der Konstitution des Glaubens an die Auferstehung einführen,

---

<sup>4</sup> Vgl. z. B. den Lukaskommentar: J. Kremer: Die neue Echter-Bibel. Kommentar zum Lukasevangelium, Würzburg 1988, 239–243; É. Schweitzer: Das Evangelium nach Lukas, Göttingen-Zürich 1993.

<sup>5</sup> Vgl. auch G. Essen: »Letztgültigkeit in geschichtlicher Kontingenz«. Zu einem Grundlagenproblem der theologischen Hermeneutik. In: G. Larcher/K. Müller/Th. Pröpper (Hrsg.): Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996, 186–204, hier 201.

<sup>6</sup> Vgl. hier die Impulse von Paul Ricœur, vgl. Anm. 2.

wobei über die »Poetik des Textes« auf der einen Seite an die Erfahrung der Jünger und Jüngerinnen herangeführt wird, auf der anderen Seite an die Glaubenserfahrung des jeweiligen Lesers und der Leserin. Beide Erfahrungen begegnen sich in dem »Ereignis des Absoluten« – Gottes selbst, seiner »Offenbarung« in der Auferstehung Jesu Christi, in einer Liebe, die stärker ist als der Tod –, ein Ereignis, das in der Tiefe die »interpretative Dynamik des Textes« antreibt. Paul Ricœur z. B. analysiert auf subtile Weise diese verschiedenen Momente der Poetik des Textes: den Übergang von der »Arbeit« des Textes zur Interpretation auf Ebene des Textes, bevor es dann zur Interpretation durch den Leser oder die Hörerin des Textes kommt.<sup>7</sup> Die Jünger auf dem Weg nach Emmaus sind vom Schmerz der vergangenen Ereignisse gezeichnet; es gesellt sich ihnen ein Fremder zu, dem sie erzählen, was geschehen ist, was sie nicht verstehen können. Ihr Schmerz macht sie blind; der Fremde beginnt, das Geschehene auf dem Hintergrund der Texte des Volkes Israels zu interpretieren, ein Interpretationsprozess auf Ebene des Textes setzt ein, eine »produktive Imagination« im Text selbst, die sehen lässt. Diese verdichtet sich in der Einladung des Fremden; ihm wird Gastfreundschaft gewährt, er tritt über die Schwelle und mit ihm »tritt Gott ein«: Er selbst wird zum Gastgeber; der Text bezieht sich auf das letzte Mahl Jesu, auf den Einsetzungsbericht, auf den Moment, in dem sich Jesu Leben als Geschenk der Liebe verdichtet hat. Hier eröffnet sich für die Jünger und Jüngerinnen die Zukunft: Der Herr lebt. Und es ist eine Zukunft, die auch Lesende und Hörende des Textes in dieses Geschehen einbezieht: Die Lektüre als »lesende Aneignung« vollzieht sich als Refiguration, als »Neubeschreibung der Wirklichkeit« – und damit wächst, wie Gregor der Große bereits formuliert hat, die Schrift mit denen, die sie lesen.<sup>8</sup> Das Ereignis des »Absoluten«, die Auferstehungserfahrung, die in der Tiefe des Textes gesammelt ist,

<sup>7</sup> P. Ricœur: *Essays on Biblical Interpretation*. Edited with an introduction by Lewis S. Mudge, Philadelphia 1980, 161.

<sup>8</sup> Ricœur zitiert hier Gregor den Großen (In Ez 1, hom. 7; PL 76, 840–853); vgl. z. B. *Penser la Bible*, 9; Ders.: *L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit*. In: *Lectures 3*, 307–326, Paris 1994, hier: 325. Zur Schriftinterpretation Gregors vgl. H. de Lubac: *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Bd. I/2, Paris 1959, 656; Bd. II/1, Paris 1961, 53–77. Vgl. hier auch den Beitrag von M. Margareta Gruber OSF in diesem Band.

ist immer »unausgeschöpft«; es stellt so die schöpferische Dynamik jeder »Refiguration« des Textes und damit der Glaubenserfahrung dar. Über den Akt des Lesens konstituiert sich der Sinn des Textes im Heute, und gerade darin bewahrheitet sich das »Absolute« des Ereignisses.

Systematisch-theologische Arbeit kann bei den Grundmomenten des Prozesses der Glaubenskonstitution ansetzen, wie sie die Emmaus-Perikope narrativ komponiert. Der, den die beiden Jünger liebten, ist nicht mehr, er ist ans Kreuz geschlagen worden. Im Gespräch mit dem Fremden versuchen sie, ihrer Trauer Ausdruck zu geben und sich in der Erinnerung ihren Freund zu »vergegenwärtigen«. Aus der Weggemeinschaft erwächst die Einladung, mit einzukehren, bei ihnen zu bleiben; im gemeinsamen Mahl gehen ihnen die Augen auf: Nicht der Tod hat das letzte Wort, sondern das Leben, die Liebe. Dieser Weg vom Tod zum Leben, der Glaube an das Leben und die Liebe, steht im Hintergrund jedes weiteren Versuches, Leben und Tod Jesu zu deuten; er steht im Hintergrund jeder Glaubenserfahrung: der ersten Jüngerinnen und Jünger und auch unserer Glaubenserfahrung. Der Weg und die Erfahrung der »Abwesenheit«, die Begegnung mit Fremden, die je neue Erinnerung an das grundlegende »Ereignis« des Glaubens, die Brücke zwischen Tod und Leben, das Überschreiten der Schwelle, die Gastfreundschaft und in ihr die »Gnade des Gastes« können zu Wegmarken einer »Fundamentaldogmatik« werden; in ihnen nimmt die »bewohnbare Welt« der Bibel Konturen im Heute an.

## **Wegmarken einer Fundamentaldogmatik in interkultureller Perspektive**

*»Nacht« und »Abwesenheit« – oder die Suche nach der Brücke zwischen Tod und Leben*

Michel de Certeau erinnert an eine Praxis im frühen Mönchtum: Mitten in der Nacht stehen die Mönche im Freien, die Hände weit ausbreitet; sie warten auf den Morgen. Sie setzen sich dem Dunkel der Nacht aus, der Stille, in der sich viele Stimmen melden, auch Angst und Zweifel. Der Morgen wird kommen, den Naturgesetzen gemäß ist

dies klar, aber warten heißt für sie, jede Minute der Abwesenheit des Morgens zu durchleben und zu durchbeten.<sup>9</sup> Diese Praxis ist für sie eine Arbeit an ihrer »Sehnsucht«: sich je neu auf die größere Weite Gottes und den »Einbruch« seiner Gnade hin auszuspannen. Henri de Lubac spricht in seiner auch heute noch beeindruckenden Studie »Die Freiheit der Gnade« von einem »Verlangen aus Entbehrung«<sup>10</sup>: Das Verlangen des Menschen nach Gott, das dem »Grund« der Seele entquillt, ist ein Verlangen »aus Entbehrung«, nicht aus »beginnendem Besitz«. Hier setzt die Praxis der Mönche an, ihre »Arbeit« am und ihr Hineinfinden in den Grundvollzug des Glaubens, der je neu »Einbruch« der Gnade Gottes in ihre Wirklichkeit ist. Eine der Heiligen der Moderne, Thérèse von Lisieux, hat in ihren letzten Lebensmonaten zutiefst diese Nacht der Abwesenheit, ihre »Nacht des Nichts« durchlebt; ihre Sehnsucht blieb auf Gott hin ausgespannt, aber gerade sie hat nicht die Sehnsucht nach Gott als beginnenden »Besitz« erlebt, sondern immer mehr die »Abwesenheit« durchlitten – bis zu ihrem »Einbruch« in die Wirklichkeit Gottes, ihrem Tod, den Karl Rahner, skeptisch im Blick auf alle kindliche Naivität von Thérèse und vor allem der Thérèse-Verehrung, als »geglückten« Tod bezeichnet hat.<sup>11</sup>

Paul Ricoeur weist darauf hin, dass die Auferstehungserzählungen gerade aus einer solchen »Abwesenheit« heraus erwachsen. »Ihr sucht Jesus von Nazaret, den Gekreuzigten. Er ist auferstanden; er ist nicht hier« (Mk 16,6). Die Jünger auf dem Weg nach Emmaus berichten dem Fremden, dass die Frauen das leere Grab gesehen haben; und als ihnen in der Weg- und Mahlgemeinschaft mit dem Fremden die Augen aufgingen, sie Jesus erkannten, war er schon nicht mehr da (vgl. Lk 24,31). Das »Wort« des Textes wächst aus der »Abwesenheit« des Herrn, wachsen kann es, weil die Abwesenheit nicht »leer« ist, sondern von der

<sup>9</sup> M. de Certeau: *L'étranger ou l'union dans la différence*, Paris 1991, 3.

<sup>10</sup> H. de Lubac: *Die Freiheit der Gnade*, Bd. 2, Einsiedeln 1971, 126.

<sup>11</sup> K. Rahner: *Tod als Aufgang des Lichts*. In: M. Plattig (Hrsg.): *Therese von Lisieux. Zur Aktualität einer Heiligen*, Würzburg 1997, 27–30, hier 28; J.-F. Six: *Licht in der Nacht. Die (18) letzten Monate im Leben der Therese von Lisieux*, Würzburg 1997.

Verheißung von Leben durchzogen ist.<sup>12</sup> Maria von Magdala, die den auferstandenen Herrn erkennt, als er ihren Namen nennt, entgegnet Jesus: »Halte mich nicht fest; denn ich bin noch nicht zum Vater hinaufgegangen. Geh aber zu meinen Brüdern und sag ihnen: Ich gehe hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott« (Joh 20,17).

Sprache des Glaubens und mit ihr theologische Sprache erhält ihre ursprüngliche Prägung aus dieser Abwesenheit. Eberhard Jüngel bezeichnet dies als »*analogia crucis et resurrectionis*«, an der sich theologisches Sprechen je neu zu orientieren hat.<sup>13</sup> Vom Kreuz und vom leeren Grab berichten die beiden Jünger dem Fremden, nur in dieser Spur Jesu können sie Gott und seinem Wirken auf die Spur kommen, können sie selbst die Erfahrung seiner Gegenwart machen und in ihr Wort von Gott hineinfinden: »Der Herr ist wirklich auferstanden« (Lk 24,34).

Wenn Johann Baptist Metz als »Zeichen unserer Zeit« von einer tiefen Gotteskrise spricht, die aller Kirchenmüdigkeit vorausliegt, so hat diese vor allem mit einer »Sprachunfähigkeit« zu tun. In Zeiten der Hochgeschwindigkeitszüge und der zunehmenden Beschleunigung des Lebens, der raschen und kurzfristigen Befriedigungen unserer Sehnsüchte setzen wir uns nicht mehr der »Arbeit« an unserer Sehnsucht aus, wollen wir auch nicht mehr die »Abwesenheit« aushalten lernen, je neu zum Wort des Glaubens in der Spur Jesu finden. Wir haben den Sinn für diese »Analogie« verloren, aber das Wort von Gott ist nie unmittelbar, ist nie billig zu haben. Sprachfähig werden wir nicht neben der Spur Jesu, und das Sperrige des Kreuzes, den Abgrund zwischen Tod und Leben können wir nicht ausblenden. Paulus spricht davon, dass wir in dieser Spur gleichförmig werden mit dem Tod Christi:

<sup>12</sup> Vgl. dazu P. Ricœur: *Le Récit interprétatif. Exégèse et Théologie dans les récits de la Passion*. In: *Recherches de science religieuse* 73/1 (1985), 17–38, hier 37: »... le Seigneur ressuscité, selon le kérygme, n'a pour trace narrative que l'absence du corps de Jésus... Cette négativité de présence est dans le droit fil de la disparition progressive du corps tout au long du récit de la Passion. Décroissance du corps, croissance de la parole.«

<sup>13</sup> Vgl. z. B. E. Jüngel: *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*. In: *Ders.: Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*, München 1986, 103–157.

»Christus will ich erkennen und die Macht seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinen Leiden; sein Tod soll mich prägen. So hoffe ich, auch zur Auferstehung von den Toten zu gelangen« (Phil 3,10.11). Das Kreuz ist das Folterinstrument, an dem die Hoffnungen der Jüngerinnen und Jünger Jesu zu enden scheinen, aber es wird auch zum geheimnisvollen »Zwischen« Tod und Leben, zum »Lebensbaum«, in dem sich das Herz verankert und seinen Stand findet, um die »Abwesenheit« aus der Verheißung des Lebens auszuhalten.

### *Weggemeinschaft mit Fremden*

Ein Fremder gesellt sich zu den Jüngern auf dem Weg nach Emmaus; in seiner Gegenwart finden sie zu Worten über die vergangenen Ereignisse in Jerusalem. Fremd blieb der auferstandene Herr zunächst auch Maria von Magdala; erst als er ihren Namen nennt, erkennt sie ihn.

Der Fremde fordert heraus; er macht deutlich, dass es ein »darüber hinaus«<sup>14</sup> gibt, dass es Grenzen gibt und Schwellen über unsere Erfahrung und Erfassung von Wirklichkeit hinaus. In beeindruckender Weise hat dieses Grundmovers der Theologie der Jesuit Michel de Certeau formuliert. Fremdheit ist zutiefst eine religiöse Erfahrung: Gott selbst ist der »Fremde« par excellence, der, der immer größer ist und als solcher Fremder je neu auf den Weg schickt und in die Fremde aufbrechen lässt. In den Gründungsgeschichten aller Religionen hat diese Erfahrung von Fremde ihren Raum, es sind Weggeschichten, Begegnungsgeschichten, Erfahrungen in und mit der Fremde. Rut, die Fremde, die Moabiterin, wird zur Ahnfrau Davids, weil sie sich aus der Erfahrung der Treue und Liebe zu ihrer Schwiegermutter Noomi vom fremden Gott – Israels Gott – anziehen lässt und in die Fremde aufzubrechen bereit ist. »Dein Gott ist auch mein Gott« (Rut 1,6–19). Über die fremde Frau aus Phönizien lernt Jesus selbst, über die Schwelle Israels zu treten und in seine weitere Sendung hineinzuwachsen (Mt 15,21–28). »Bekehrung« ist zutiefst immer auch »Ent-fremdung«: aus dem

<sup>14</sup> J. Kristeva: Fremde sind wir uns selbst, Frankfurt/M. 1990, 13.

Eigenen herausgerissen zu werden, um in dieser Fremde mich »neu« – von Gott geschenkt – zu finden.

Gerade in unseren globalen Zeiten der Überkreuzung der eigenen Geschichten mit den vielen fremden kann in der Begegnung mit Fremden eine neue Erfahrung Gottes gemacht werden, und Fremde spiegeln einen neuen und überraschenden Blick auf das Eigene. Für eine Fundamentaldogmatik stellt diese Begegnung mit Fremdem im Pluralismus von Kulturen und Religionen eine der großen neuen Herausforderungen dar. Der französische Philosoph Paul Ricœur hat in einem Aufsatz über das Ethos in Europa von drei Stufen im Prozess der Begegnung mit Fremden gesprochen: vom Übersetzen, vom Austausch der Erinnerungen und von der Versöhnung. Es sind Stufen oder Etappen, die sich ineinanderschieben, die alle drei konstitutiv für wirkliche Begegnung sind: Ohne Übersetzungsvorgänge konstituiert sich Identität im Pluralismus der Kulturen nicht; erster Schritt jeder Begegnung ist, die eigene Tradition der fremden zum Verstehen zu bringen und umgekehrt; dieser »Austausch der Gedächtnisse« setzt auch die Erinnerung an die »nicht gehaltenen Versprechen der Vergangenheit« frei, die Schuld im Grund der Geschichte, die vielfältigen Verstrickungen in die Geschichten der anderen. Zu wirklicher Begegnung, die Wege in die Zukunft eröffnet, kann es nur kommen, wenn es Orte und Zeiten des Verzeihens und der Versöhnens gibt.<sup>15</sup> Gerade die uneingelösten und nicht gehaltenen Versprechen gilt es je mehr zu entdecken. An die vielfältigen Eroberungs- und Verdeckungsstrategien in der Geschichte erinnern heute z. B. die Völker des Südens, aber vor allem machen Frauen auf ihre verdeckte und vergessene Geschichte aufmerksam.

In den Weggemeinschaften, die wir heute ausbilden, gesellt sich immer mehr eine Fremde, ein Fremder zu uns, die uns auf neue Art und Weise auf uns selbst aufmerksam machen lassen, zu einem befreienden Blick auf die Welt verhelfen können und in deren Begegnung auch Gott neu zur Sprache kommen kann. Fremde mahnen uns, wenn wir Gott »fest-

---

<sup>15</sup> P. Ricœur: Welches neue Ethos für Europa? In: P. Koslowski (Hrsg.): Europa imaginieren. Der europäische Binnenmarkt als kulturelle und wirtschaftliche Aufgabe, Berlin-Heidelberg 1992, 108–120.

halten« wollen, sie erinnern uns, dass Gott selbst der »Fremde« ist und als solcher, je mehr wir uns ihm nähern, zum Aufbruch mahnt. Gerade in dieser Tiefendimension ist der Universalismus des jüdisch-christlichen Erbes angelegt; Glaube kann nicht eingegrenzt werden, er lässt immer wieder aufbrechen, auf Neues hin, weil Gott schon immer jenseits der Grenze ist. Fremde und Fremdes wird so zu einem neuen Ort der Konstitution von Glaubensidentität, zum *locus theologicus*. Für eine Fundamentaldogmatik bedeutet dies, den von Ricœur genannten Dreischritt je neu zu vollziehen: Übersetzungsarbeiten zu leisten, eigene und fremde Geschichten zu erinnern und vor allem im Dienst der Versöhnung zu stehen. Der Fremde, die Fremde fordern uns, sie fordern uns heraus, sie reißen uns aus unserer Alltäglichkeit und erinnern uns an das Unverhoffte der Zukunft.

### *Gastfreundschaft (1) – das Gebet*

Die Jünger laden den Fremden ein, bei ihnen zu bleiben. Im Überschreiten der Schwelle verdichtet sich die eher zufällige Weggemeinschaft, in der Gastfreundschaft erfahren sie die »Gnade des Gastes«, denn »der Gast lässt Gott herein«. <sup>16</sup> Gelebte Gastfreundschaft öffnet den Raum des Miteinanders auf eine Erfahrung der »Gabe«, voneinander empfangen wir uns neu, wenn der Fremde eintritt, »Gott« wird eingelassen. Mit dem Fremden hat die Hausgemeinschaft der Jünger in Emmaus zunächst Gott gepriesen. Gottes Name wird angerufen, das Gebet als Anruf Gottes ist Antwort auf den Anruf, der »hörbar« wird im Schritt des Fremden über die Schwelle. Damit werden die Geschichten von Gastgeber und Gast in den Horizont einer weitaus größeren Geschichte gestellt, die eine Treuezusage aus der Vergangenheit für die Zukunft ist.

»Der Name, mit dem Gott sich anrufen läßt, macht es möglich, seiner zu gedenken, also in immer neuen, vielleicht überraschenden, vielleicht beglückenden, vielleicht auch erschreckenden oder sogar tief

<sup>16</sup> Vgl. hier die Impulse der französischen Gegenwartsphilosophie: Jacques Derrida hat 1996 zwei philosophische Seminare zum Thema der Gastfreundschaft veröffentlicht: Von der Gastfreundschaft. Mit einer »Einladung« von Anne Dufourmantelle, hrsg. v. P. Engelmann, Wien 2001.

enttäuschenden Gestalten seiner aktuellen Begegnung den einen, alten Gott wiederzuerkennen. Und dieses Wiedererkennen umfaßt nicht nur die individuelle Lebenszeit des Beters, sondern die Erfahrungen und Erinnerungen der Generationen.«<sup>17</sup>

Gott-Nennen ist die ursprüngliche Antwort auf den Anruf Gottes. Er ist der »Gott und Vater Jesu Christi, unseres Herrn, der Vater des Erbarmens und der Gott allen Trostes« (2 Kor 1,3), mit diesen Namen haben die ersten Jünger und Jüngerinnen ihre Heilserfahrung, das Wirken Gottes in ihrer Geschichte, ausgedrückt. Der Name ist Keimzelle des Gebets, er stellt Beziehung her, in ihm berühren sich Gottesgeschichte und Menschengeschichte. Für eine Fundamentaldogmatik wird der Ausgang bei diesem Gott-Nennen gerade in interkultureller und interreligiöser Perspektive von Bedeutung. Einer der wichtigen theologischen Impulse von Johannes Paul II. ist die Einladung zur Begegnung der Religionen und zum Gebet, so wie es in Assisi 1986 und 2002 gehalten wurde.<sup>18</sup> Hier liegen noch kaum aufgearbeitete Impulse, die Anstöße des II. Vatikanischen Konzils für eine Theologie der Religionen und des interreligiösen Dialogs – so vor allem die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* (vom Oktober 1965) – weiter zu entfalten.<sup>19</sup> Beim Gott-Nennen, beim Gebet anzusetzen, heißt, auf alle Machbarkeit, gerade auch in Glaubensfragen, zu verzichten. Es ist immer Gott, der sich sagt, wir können »nur« seinen Namen nennen und so in den Raum der Beziehung, den er öffnet, eintreten. Wenn wir das Gott-Nennen verlernen, fehlt uns der Horizont, der unsere begrenzten Erfahrungsräume auf die Erfahrung der »Gabe« und der »Gnade« aufbricht, und auch der Leitstern des Unbedingten, der dem Guten und Wahren, das sich in der Kontingenz unserer Zeit ereignet, die Verheißung von Zukunft schenkt.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> R. Schaeffler: Kleine Sprachlehre des Gebets, Einsiedeln-Trier 1988, 23f.

<sup>18</sup> Vgl. G. Riedl: Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext, Berlin-New York 1998.

<sup>19</sup> Vgl. aber auch *Lumen Gentium*, z. B. LG 16 oder den Dialogauftrag in der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, z. B. Nr. 92.

<sup>20</sup> Vgl. hier die aktuellen Diskussionen um die Nennung Gottes in der neuen Verfassung für Europa.

Gott als den Schöpfer, den Heiligen, den Starken, den Gerechten, den Guten zu bezeichnen, dies verbindet vor allem die abrahamitischen Religionen. Diese Namen stehen für die gemeinsame Gottes-Geschichte, in deren einenden Horizont die Vielfalt der einzelnen Religionsgeschichten eingeborgen ist. Je mehr der Raum der einen Gottes-Geschichte erinnert wird, in den vielen Namen Gottes, kann es zu einer Begegnung »von Herz zu Herz« kommen, in der die Gewalt, das Leid, das sich in den einzelnen Geschichten gesammelt hat, ausgesöhnt werden kann und so in der Begegnung der Religionen der Friede wachsen kann, der allein von Dauer ist.

### *Gastfreundschaft (2) – die Haus- und Mahlgemeinschaft*

Die Jünger laden den Fremden ein, sie halten miteinander Mahl. Gerade im Mahl verdichtet sich die Gastfreundschaft, sie lässt nicht unverändert, sie lässt die Geschichten zusammenwachsen. Genauso wird Glaube konkret, wachsen Gottes- und Menschengeschichte zusammen. Gott, dessen Name angerufen wird, verwickelt sich im Reichen von Brot und Wein in die Geschichte von uns Menschen. In Gestalt des Fremden, so die Erfahrung der Jünger auf dem Weg nach Emmaus, tritt Gott bei uns ein. Er ist *hostis*, Gast und Gastgeber zugleich, er ist die *hostia*, die Gabe, die jedes Miteinander verwandelt.<sup>21</sup> Gott selbst ist der Gastgeber, der uns allen – Fremden – Gemeinschaft schenkt, und er ist der Gast, der in Gestalt des Fremden Gemeinschaft wandelt. In einer solchen Gastfreundschaft, in der Gott angerufen wird und er sich selbst schenkt, können wir je neu zu unserer Identität finden, indem wir uns selbst »auf der Schwelle« durch die Gnade des Fremden empfangen und so je neu über unsere Grenzen hinauswachsen.<sup>22</sup>

Gerade heute in unserer globalen und zugleich pluralistisch-fragmentierten Welt ist Identitätsfindung nur über je neue Grenzüberschreitungen und das Einüben vielfältiger Anerkennungsprozesse

<sup>21</sup> Vgl. dazu M. Eckholt: »Der Gast bringt Gott herein« (R. Guardini). Kulturphilosophische und hermeneutisch-theologische Überlegungen zur eucharistischen Gastfreundschaft. In: J. Hake (Hrsg.): »Der Gast bringt Gott herein«. Eucharistische Gastfreundschaft als Weg zur vollen Abendmahls-gemeinschaft, Stuttgart 2003, 11–30.

<sup>22</sup> Vgl. Derrida: Von der Gastfreundschaft, 90f.

möglich: Eben dann, wenn unsere politischen und religiösen Gemeinden sich nicht abschließen, sondern den Blick geöffnet haben auf die größere – säkulare und religiöse – »Ökumene«. Migrationsbewegungen aus ökonomischen und politischen Gründen nehmen zu, aber auch die berufsbedingten Ortswechsel. »Heimat« ist für viele zum »Fremd-Wort« geworden, kurzfristig werden Orte zur Zwangs- oder Wahlheimat, bevor aus ausbildungs- oder berufsbedingten Gründen wieder neu aufgebrochen wird. Damit solche Orte wirklich Heimat werden, müssen wir in diesen Zeiten des neuen Migrantentums Gastfreundschaft neu lernen und sie als konstitutives Moment unserer Gemeinschaften sehen lernen. Angesichts der Ort- und Heimatlosigkeit wird gerade eine »spirituelle Heimat«, ein »spiritueller Ort« von Bedeutung. Kirchen können solche Orte sein, wenn ihre Türen offen stehen, wenn sie Fremde über ihre Schwellen gehen lassen. Aber auch umgekehrt können wir Christen und Christinnen in der Begegnung mit dem Fremden lernen, dass Gastfreundschaft in diesem »absoluten« Sinn auch die Gemeinschaft der Kirche konstituiert und sie je neu auf die Lebensgemeinschaft Gottes hin aufbricht. Die Zeiten der Veränderung stellen so eine Chance für unsere Kirchen dar. Lernen können wir vor allem die »Gratuität« des Miteinanders, die in der Tiefe gebunden ist an die sich verschenkende Liebe Gottes, die Gott in Jesus von Nazaret hat greifbar werden lassen.

Auf dem Weg der Gastfreundschaft kann Kirche wirklich »Weltkirche« werden und das Projekt realisieren, das auch heute – 40 Jahre nach den Impulsen des II. Vatikanischen Konzils – aufgegeben ist: am gemeinsamen Haus der Erde zu arbeiten, im Dienst von Frieden und Gerechtigkeit zu stehen, immer wieder neu, trotz allem, Versöhnungsarbeit zu leisten und gerade so »alle Menschen aller Nationen, Rassen und Kulturen in einem Geist zu vereinigen, zum Zeichen jener Geschwisterlichkeit, die einen aufrichtigen Dialog ermöglicht und gedeihen läßt« (GS 92). Allein aus der »Anerkennung«, die Gott in Jesus Christus geschenkt hat, an die im gemeinsamen Mahl, der Feier der Eucharistie, erinnert wird als Hoffnungszeichen für die Zukunft, können wir Christinnen und Christen zu dieser unserer Berufung finden. Das ist die einzige Chance, nicht an »Deutkraft« in unserer Gesell-

schaft zu verlieren. Dabei ist diese Anerkennung eine einladende, eine offene, eine versöhnende und Zukunft erschließende: Sie lässt die Fremde über unsere Schwelle gehen und lässt uns selbst je neu durch die »Gnade des Gastes« zu uns selbst finden. Wenn wir so einladen und auch Einladungen annehmen, lösen wir Eigenes nicht auf, sondern wachsen in die Tiefe dieses Eigenen, hinein in die Lebens-Gemeinschaft des je größeren Gottes. Einer Fundamentaldogmatik in interkultureller Perspektive kommt dabei die Aufgabe zu, Grundlagen für ein Verständnis von Kirche aus dieser anerkennenden und einladenden Lebens-Gemeinschaft Gottes zu legen.

### **Ausblick: Visionen und Konkretionen interkultureller Begegnung**

Wenn die Wege einer Fundamentaldogmatik heute bei einer Hermeneutik des Emmaus-Weges ansetzen und die einzelnen Momente dieses Weges neu buchstabiert werden, so geht es darum, je neu in den Lebens- und Glaubensprozess hineinzufinden, für den der Emmaus-Weg steht, zur Brücke zu finden zwischen Tod und Leben, zum Wort – »Der Herr lebt« –, in der Weggemeinschaft mit Fremden, in Erzählung und Erinnerung der eigenen und fremden Geschichte, in der erlebten Gastfreundschaft, dem Wort, in dem Gott sich sagt, dem Mahl, in dem Gott sich schenkt und die Gemeinschaft mit der Fremden zutiefst zu einer Lebensgemeinschaft wird, in der wir einander »Brot« sind. Diese Erinnerung an den Emmaus-Weg wird darin auch zur »Vision«, die Kirche neu werden lässt und den Weg in die Zukunft eröffnet – und darin an die großen Visionen des Alten und Neuen Testaments erinnert: die Völkerwallfahrt zum Zion (Jes 42; 48; 60) und das Bild der heiligen Stadt Jerusalem, die vom Himmel herabkommt (Offb 21,10 ff), deren Tore geöffnet sind und in der es keine Nacht gibt (21,25). Es sind Visionen einer offenen und einladenden Gemeinschaft, Bilder einer gelingenden Begegnung mit dem Fremden, in der die Zerstreuung Babels ausgesöhnt ist; Gottes Gemeinschaft ist ein Reich des Friedens, in das alle gerufen sind, in der niemand aufgrund von Rasse, Geschlecht, ökonomischer und politischer Macht ausgeschlossen ist.

Fundamentaldogmatische Überlegungen in interkultureller Perspektive können auch die zukunftsöffnende Kraft dieser Visionen für die Praxis von Christen und Christinnen heute erschließen – im Gespräch mit den anderen theologischen Disziplinen wie der praktischen Theologie oder der Moraltheologie und Sozialethik. Als Beispiel für diese Visionsarbeit sei an dieser Stelle auf den Weltgebetstag der Frauen hingewiesen. Zunächst waren es vor allem methodistische Frauen, die seit 1887 im Zuge der neuen Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts Frauen unterschiedlicher Kontinente zum Gebet und zur missionarischen und sozialen Praxis zusammenführten. Am 4. März 1927 wurde der erste »Weltgebetstag für die Mission« gehalten, der Zusatz »für die Mission« entfiel bereits 1928.<sup>23</sup> Seit dem Zweiten Weltkrieg nahm die Weltgebetstagsbewegung einen zunehmend ökumenischen Charakter an, seit dem II. Vatikanischen Konzil haben sich auch katholische Frauen angeschlossen. »Es ist so, als ob am Weltgebetstag der Frauen Gott der Herr sagte: seid ihr endlich einmal beieinander, die ihr alle immerzu in meinem Herzen miteinander wohnt. Er ist der große Reiseführer um und über die Welt. Weil die Grenzen der ganzen Welt von der Weite seines Herzens umschlossen sind, darum kann unser kleines Herz die Ferne begreifen und die Schwestern überm Meer entdecken.«<sup>24</sup> Dieser Aufbruch aus der eigenen Provinzialität wurde bereits von Frauen Ende des 19. Jahrhunderts als *Zeichen der Zeit* verstanden, als Aufbruch zu je neuen Grenzüberschreitungen, die Gebet und soziale Arbeit, vor allem Friedensdienst verbinden. Der Weltgebetstag wird im Zeichen der Gastfreundschaft gestaltet, Freude und Hoffnung, Trauer und Angst werden mit den Frauen geteilt, deren Land und Kultur Schwerpunkt eines Jahresthemas bilden.

Diese Ökumene der Frauen weltweit über den innerchristlichen Raum auszuweiten auf eine umfassendere Ökumene und Gastfreundschaft ist eines der »Zeichen unserer Zeit«. In einigen Frauengruppen

---

<sup>23</sup> H. Hiller: Ökumene der Frauen. Anfänge und frühe Geschichte der Weltgebetstagsbewegung in den USA, weltweit und in Deutschland. Mit vielen Quellentexten, Stein 1999, 15.

<sup>24</sup> Helga Hiller (Ökumene der Frauen, 410) zitiert aus einem Vortrag von Liselotte Nold zum Weltgebetstag der Frauen 1956.

wird dies – z. B. in Gebetsgemeinschaften von Christinnen und Musliminnen, die sich nach dem 11. September 2001 zusammengefunden haben – praktiziert, viele andere sind auf der Suche, gerade auch in den Stadtgemeinden, die von Migration, vom Überkreuzen eigener und fremder Geschichten am stärksten betroffen sind.<sup>25</sup> Interkulturelle theologische Projekte können für diesen Lernprozess wichtige Impulse geben. Lernen können wir Frauen in Deutschland nur durch den Blick über die Enge unserer Provinzialität hinaus, gerade auch in der Begegnung mit Frauen aus den Ländern des Südens.

»Komm und sieh« – diese Einladung zur Gastfreundschaft, Leben mit Fremden zu teilen und sich selbst in der Begegnung neu zu finden, ist eine Vision für Kirche und Gesellschaft am Beginn des 21. Jahrhunderts. Dabei rühren wir an Tiefenschichten unserer Kulturen und Religionen, an in den ersten Anfängen angelegte Werte, die in Zeiten der Beschleunigung, der Kommerzialisierung der Beziehungen verloren zu gehen drohen. Nur in einem einladenden und offenen Miteinander kann dem gemeinsamen Haus des Lebens Zukunft eröffnet werden, nur auf diesem Weg werden die kreativen Quellen erschlossen, in denen die Schöpferkraft Gottes, seine einladende Liebe erfahren wird. Im Dienst an dieser großen Vision unseres christlichen Glaubens stehen fundamentaldogmatische Überlegungen in interkultureller Perspektive.

<sup>25</sup> Vgl. z. B. U. Bechmann/S. Demir/G. Egler: Frauenkulturen. Christliche und muslimische Frauen in Begegnung und Gespräch, Düsseldorf 2000.