

Gott der Heimat – Gott der Fremde: Wie verändert Migration Glauben und Gottesbild?

*Prof. Dr. Margit Eckholt, Philosophisch-Theologische Hochschule
Benediktbeuern*

1. Einführung: „Die Kunst der Grenzüberschreitung“

„Schnelligkeit und Geschwindigkeit, der rasche Wechsel der Bilder, Landschaften, Menschen, die an uns vorbeiziehen, aber auch der virtuellen Gegenden, die wir per Mausclick 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 der großen; selbstgewähltes Passantentum der großen Touristenströme auf der einen Seite, erkämpfte, erlittene und erzwungene Migration aus Kriegsgegenden, 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.“¹

Dies ist auch das Szenario für die Impulse und Diskussionen im Rahmen des Forums: „Gott der Heimat – Gott der Fremde. Wie verändert Migration Glauben und Gottesbild?“ Zur Eröffnung des Forums möchte ich – aus einer philosophisch-theologischen und hermeneutischen Perspektive - folgende These formulieren: Unsere Zeiten, wie sie das Szenario kurz umrissen hat, stellen für die Weltreligionen sowohl eine große Herausforderung als auch eine Chance dar, die in einer neuen Intensität mit den je eigenen Glaubensoptionen konfrontiert. Die Chance wahrnehmen können wir nur, wenn wir die „Kunst der Grenzüberschreitung“ erlernen.

Was heißt dies? Migration, Ortswechsel, der gewollte oder erzwungene Aufbruch aus einer Heimat in die Fremde, das ständige beruf-

bedingte Neuaufbrechen - all dies konfrontiert uns auf radikale Weise mit uns selbst. Auf dem Spiel steht unsere Identität, wie wir uns „definieren“, welche „Grenzen“ wir setzen – und es ist eine Kunst, diese Grenzen wahrzunehmen, überschreiten zu lernen, sie neu zu setzen. Die Fragen, wer bin ich, woher komme ich, wohin gehe ich, was verändert sich in der Fremde, die Frage, ob es Wurzeln oder Samenkörner gibt, die in der Fremde neu aufgehen können, stellen uns in neuer Weise vor uns selbst. Und auch umgekehrt: die Begegnung mit dem Fremden in unserer vertrauten Umgebung kann uns uns selbst neu entdecken lassen. „Der Fremde ermöglicht es dir, du selbst zu sein, indem er dich zum Fremden macht“, so der jüdische Schriftsteller Edmond Jabès in seinem Essay „Ein Fremder, mit einem kleinen Buch unterm Arm“². Gerade in der Fremde oder in der Begegnung mit dem Fremden können wir erfahren, wer wir sind, oder auch, wer wir noch nicht sind, vielleicht auch, wer wir nicht sein wollen. In dieser Begegnung geht uns so eine Differenz auf - zu dem, was wir sind, was wir noch nicht sind oder auch nicht sein wollen, eine Differenz, die uns - im Extrem - in einen Konflikt bringen kann: mit uns, mit dem anderen.

Unsere Glaubensidentität ist an unsere eigene Biographie geknüpft, so bleibt sie – und mit ihr auch unser Gottesbild - von den durch Migration usw. hervorgerufenen Wandlungsprozessen nicht unberührt. Damit stehen wir mit den Fragen unseres Forums im Herzen des interkulturellen und interreligiösen Dialogs, der in der Tiefe eine Anfrage ist an das, was Glaubensidentität überhaupt ist. Eine wirkliche interreligiöse Begegnung kann lernen helfen, dass ein „Stehen“ im Glauben gerade „Aufbrechen“ bedeutet, dass Glaubensidentität sich nur im „Gehen“, auf der „Suche“ finden lässt. Das hat in beeindruckender Weise der Jesuit Michel de Certeau formuliert. Er weist in seiner Schrift „L'Etranger ou l'union dans la différence“³ auf die Schwierigkeit hin, Glaubensidentität zu „definieren“: Sie ist Suche nach einem „Ort“, wobei der Ort ein „Ereignis“ ist, das wieder neu zum Aufbruch führt: „De même qu'il n'y a pas sur le sol de la terre un lieu désignable comme le paradis, de même il n'y a, dans l'organisation d'une psychologie humaine, aucun lieu particulier qui soit désignable comme celui de la vérité. Une ancienne tentation, une très fondamentale nostalgie porte l'homme à déterminer sur la carte du monde un paradis, un Pérou, un pays mirobolant, un Eldorado. Dans la vie religieuse, nous faisons de même. Peut-être est-ce le point de départ d'une expérience spirituelle que de trouver un *lieu*, mais il est impossible de s'y tenir.“⁴ Die Herausforderungen, die die Migrationsprozesse für die Religionen heute bedeuten, die Fragen, wie sich Glaubensidentitäten dabei verändern, was mit meinem Glauben geschieht, wie er mich in der Fremde begleitet, können helfen, in diese Tie-

findimension christlicher und - vielleicht überhaupt - religiöser Identität hineinzufinden.

Glaubensidentitäten bilden sich nur auf der Reise aus, im je neuen Aufbruch, insofern ist die durch Migration bedingte „Wanderschaft“ der Religionen ihnen in der Tiefe nichts Fremdes. Sie werden heute wieder daran erinnert, dass diese ihre „abrahamitische Identität“ gerade festgefügte und starre Identitätsbildungen anfragt und für ein neues, grenzüberschreitendes Miteinander offen macht. Die „Kunst der Grenzüberschreitung“ ist in der Tiefe der Religionen angelegt, sie neu zu lernen, ist eines der Zeichen unserer Zeit. „Der experimentelle und stets vorläufige Charakter von Grenzüberschreitung und Begegnung jeder Art“, so haben die Theologen Felix Wilfred und Oscar Beozzo bereits 1999 in ihrem Vorwort für die Zeitschrift „Concilium“ formuliert, „wird bewirken, dass wir unsere Glaubensidentität ständig neu wahrnehmen. Ein Großteil der christlichen Zukunft liegt an der Peripherie, den Grenzzonen. Die Begegnung mit neuen Identitäten muß keine Bedrohung bedeuten für eine Kirche, die sich selbst als universal versteht, gerade weil sie Gemeinschaft in Unterschiedlichkeit ist. Was ist die Universalität des Christentums, wenn sie nicht zur Haltung und Lebensweise wird, die das Leben und den Geist der ChristInnen bestimmt?“⁵

Ein sehr schönes Beispiel aus den Texten des Alten Testaments für diese Kunst der Grenzüberschreitung, für den Aufbruch in die Fremde ist die Geschichte der Rut, die zur Ahnfrau Davids wird. Noomi, eine Israelitin, lebt nach dem Tod von Mann und Söhnen mit ihren Schwiegertöchtern in Moab; Rut und Orpa sind Moabiterinnen. Nach dem Tod ihres Mannes will Noomi nach Israel zurückziehen; ihre Schwiegertöchter sollen bei ihrem Volk bleiben. Rut weigert sich, sie will Noomi nicht allein ziehen lassen: „Noomi sagte: Du siehst, deine Schwägerin kehrt heim zu ihrem Volk und zu ihrem Gott. Folge ihr doch! Rut antwortete: Dränge mich nicht, dich zu verlassen und umzukehren. Wohin du gehst, dahin gehe auch ich, und wo du bleibst, da bleibe auch ich. Dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott. Wo du stirbst, da sterbe auch ich, da will ich begraben sein. Der Herr soll mir dies und das antun – nur der Tod wird mich von dir scheiden. Als sie sah, dass Rut darauf bestand, mit ihr zu gehen, redete sie nicht länger auf sie ein. So zogen sie miteinander bis Betlehem.“ (Rut 1,16-19) Ruts Weg in die Fremde ist auch die faszinierende Geschichte der Begegnung mit dem fremden Gott; Noomi hat sie nicht zu dieser „Bekehrung“ angeleitet; in der Begegnung mit Noomi und der Offenheit für deren Kultur und Religion trifft Rut die Entscheidung. Die Fremde Rut wird so zur Ahnfrau Davids; im Heilsplan Gottes kommt der „Fremden“ und dem Leben des Glaubens in der Fremde große Bedeutung zu. Rut ruft damit in

Erinnerung, so die Philosophin Julia Kristeva, „dass die göttliche Offenbarung oft eine Abweichung erfordert, die Aufnahme einer radikalen Andersartigkeit, die Anerkennung eines Fremden, das man auf den ersten Blick geneigt wäre, als das Verworfenste zu betrachten. Das ist keineswegs eine Ermutigung zur Abweichung oder zum Proselytentum, sondern eine Aufforderung, die Fruchtbarkeit des anderen zu erwägen. Das ist die wirkliche Rolle Ruts - der von außen Kommenden, der Fremden, der Ausgeschlossenen“.⁶

2. Gott der Heimat – Gott der Fremde: geschichtlich-hermeneutische Anmerkungen aus christlicher Perspektive

2.1 Die Ausgestaltung christlicher Identität in der Begegnung mit dem Fremden: Grundmomente einer biblischen Hermeneutik des Fremden

Worauf heute, angesichts von Globalisierung und Migration, neu das Augenmerk gerichtet wird, die Begegnung mit dem/der Fremden und ihre Auswirkungen auf religiöse Identitäten, ist in der Tiefe Grundbestandteil der Ausgestaltung christlicher Identität. Im Folgenden werden einige Momente einer biblischen Hermeneutik des Fremden über einen Blick in Texte des Alten und Neuen Testaments aufgezeigt. Christlicher Glaube hat sich, was darin deutlich wird, gerade auf dem Grund vieler Geschichten der „Fremde“ ausgestaltet: der Begegnung, Vermischung, Konfrontation mit dem Fremden, aber auch der Anerkennung des Fremden und der Herausforderung und des Wachsens durch die „Fremde“.

Die Schriften des Alten Testaments dokumentieren unterschiedliche Momente der Begegnung mit dem Fremden bzw. der Fremde in den einzelnen Etappen der Geschichte des Volkes Israel. Israel ist das Volk in der Fremde - in Ägypten, in Gefangenschaft -, das sich vor allem in der Exodus-Erfahrung – dem Aufbruch aus der Fremde in die Fremde, die zu Eigenem wird – als Volk Gottes konstituiert. Der Glaube an den einen Gott, das identitätsstiftende Bekenntnis Israels, das „Schema-Israel“, ist aus dieser Erfahrung der Fremde formuliert (Dtn 6,3-9; vgl. auch Dtn 26,5ff: „Mein Vater war ein heimatloser Aramäer. Er zog nach Ägypten, lebte dort als Fremder mit wenigen Leuten und wurde dort zu einem großen, mächtigen und zahlreichen Volk... Der Herr führte uns mit starker Hand und hoch erhobenem Arm, unter großem Schrecken, unter Zeichen und Wundern aus Ägypten...“). Die großen Väter des Glaubens –

Abraham, Isaak und Jakob - haben in der Fremde gedient und sind auf den Ruf Gottes hin aufgebrochen. Glauben heißt nicht, in einer „Heimat“ zu verharren, sondern aufzubrechen, je neu, in die Fremde, und gerade auch dort die Erfahrung der Treue Gottes zu machen. Schon in den ersten Gesetzestexten ist, aus diesen Erfahrungen, ein „Fremdenrecht“ festgeschrieben, so z.B. Lev 19,33f: „Wenn bei dir ein Fremder in eurem Land lebt, sollt ihr ihn nicht unterdrücken. Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen. Ich bin der Herr, euer Gott.“ Eine andere Erfahrung Israels ist das Erleiden des Exils, aus dem Eigenen vertrieben zu sein, Land, Heimat, Macht zu verlieren und unter der Erfahrung dieses Verlusts in der Fremde zu leben (vgl. z.B. der bekannte Psalm 137: „An den Strömen von Babel, da saßen wir und weinten, wenn wir an Zion dachten. Wir hängten unsere Harfen an die Weiden in jenem Land...“). Fremde ist dabei nicht nur die Konstellation des Kontextes, sondern in der Tiefe eine religiöse Erfahrung, die Erfahrung des Gottes, der selbst der „Fremde“ ist und als solcher, je mehr wir uns ihm nähern, zum Aufbruch mahnt. Gerade hier, in der Erfahrung des Exils in Babylon, ca. 586-538 v. Chr., bildet sich die Vision der Völkerwallfahrt nach Jerusalem heraus (z.B. Jes 60). Der Gott des Volkes Israels wird als der Gott der Völker verehrt, „Heimat“ erhält eine eschatologische Bestimmung, sie wird zur Vision des Bei-Gott-Seins, gerade als solche lässt sie je neu aufbrechen. Hier ist der „Universalismus“ des christlich-jüdischen Erbes angelegt, dass Glaube nicht eingegrenzt ist auf eine Ethnie, sondern dass das Volk Gottes auf die gesamte Völkergemeinschaft bezogen ist.

Christen und Christinnen berufen sich auf den Mann aus Nazaret, der in dieser Tradition des jüdischen Volkes den Glauben an den einen Gott gelebt hat. Den Gott der Väter und Mütter Israels hat er als liebenden und nahen Vater erlebt. Genau diese Nähe zu Gott Vater lässt in ihm eine Offenheit über die Grenzen des eigenen Volkes hinaus wachsen. In Exegese und systematischer Theologie wird dies in der gewiss nicht einfachen Frage der „Sendung“ Jesu und dann der Jünger und Jüngerinnen thematisiert: Das Evangelium ist zunächst an Israel gerichtet, sein Sinngehalt sprengt aber diesen Rahmen, und so wird hier auf neue Weise an die Verheißungen eines Jesaja angeknüpft, wie sie z.B. das Bild der Völkerwallfahrt nach Jerusalem widerspiegelt. Der Aufbruch des Paulus nach Ephesus, nach Athen, nach Rom, die Begegnung mit der Welt des Hellenismus steht ebenso für diese Öffnung.

Einen Text möchte ich in Erinnerung rufen, an dem deutlich wird, wie Jesus selbst, in der Begegnung mit der Syrophönizierin, herausgefordert wird durch die „Fremde“, wie er immer mehr in die Universalität seiner Sendung hineinwächst und damit in das Leben Gottes, seines Vaters: „Von dort zog sich Jesus in das Gebiet von Tyrus und Sidon zurück. Da kam eine kanaanäische Frau aus jener Gegend zu ihm und rief: hab Erbarmen mit mir, Herr, du Sohn Davids! Meine Tochter wird von einem Dämon gequält. Jesus aber gab ihr keine Antwort. Da traten seine Jünger zu ihm und baten: Befrei sie (von ihrer Sorge), denn sie schreit hinter uns her. Er antwortete: Ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt. Doch die Frau kam, fiel vor ihm nieder und sagte: Herr, hilf mir! Er erwiderte: Es ist nicht recht, das Brot den Kindern wegzunehmen und den Hunden vorzuwerfen. Da entgegnete sie: Ja, du hast recht, Herr! Aber selbst die Hunde bekommen von den Brotresten, die vom Tisch ihrer Herren fallen. Darauf antwortete ihr Jesus: Frau, dein Glaube ist groß. Was du willst, soll geschehen. Und von dieser Stunde an war ihre Tochter geheilt.“ (Mt 15,21-28)

Der Text dokumentiert nicht bloß eine Heilungsgeschichte wie jede andere; er ist vielmehr auch die Geschichte einer Begegnung mit Hindernissen. Hintergrund des Streitgesprächs ist die Erfahrung der judenchristlichen Gemeinden, die das Matthäusevangelium im Blick hat, und die angesichts der römischen Übermacht um ihre Identität als Volk Gottes ringen; sie greifen, so die Missionswissenschaftlerin Katja Heidemanns, „in ihrer Verunsicherung zum Mittel der Grenzziehung“⁷. Jesu Reaktion bringt diese Haltung im Bild des Brotes, das den Kindern vorbehalten ist, pointiert zum Ausdruck. „Die Kanaanäerin, die Fremde, die, die eben nicht dazugehört, nimmt dieses Bild auf, um es auf ihre Weise zu korrigieren... Sie stellt die Rechtmäßigkeit des in der Reaktion Jesu ausgedrückten Anliegens, die Identität der eigenen Sendung zu wahren, gar nicht in Frage. Und doch sieht sie weiter, erfaßt sie mehr von der Vision vom Heil Gottes. Dieses Mehr vermittelt sie nicht allein durch ihr Tun, das aus der konkreten Sorge um die Tochter erwächst, sondern vor allem auch durch das Bekenntnis ihres Glaubens an die heilende Mission des Messias. Ein Glaube, der den Glauben Jesu als Kleingläubigkeit entlarvt. In der Gestalt der Fremden wird so der Rand zum Zentrum; ihre Not und die Sorge um die Tochter, ihre kluge Argumentation und ihr Glaubensbekenntnis fordern auf, sich auf den Anruf der Fremdprophetie einzulassen und die eigene Position zu hinterfragen. In diesem Sinne kann Mt 15,21-28 vielleicht doch als Befreiungsgeschichte gelesen werden, nur dass hier nicht die Geheilte bzw. die Bittstellerin, sondern der Heilende selbst als der Befreite erscheint – befreit von seiner Enge und Angst, die eigene Sendung könnte in der Öffnung auf die anderen

hin an Profil verlieren.“⁸ So, wie die Geschichte im Matthäusevangelium erzählt wird, bleibt sie, so Katja Heidemanns, „jedenfalls ein Stachel im Fleisch einer Kirche, die sich zurückzieht auf die, die ihr angehören und sich aus Sorge um ihren Besitzstand nicht stören lassen möchte vom Geschrei derer, die an den Rändern leben“⁹.

Gerade angesichts der dunklen und unheilvollen Momente in der Missionsgeschichte – der „Vergegnung“ fremder Kulturen und Religionen in den verschiedenen Phasen der Eroberung, Kolonialisierung und Evangelisierung Lateinamerikas, Afrikas und Asiens – tut die Erinnerung an Texte wie diesen not. Es wurden oft Grenzen gezogen, „Fremdes“ ausgegrenzt, aus einer Haltung heraus, im Besitz der Wahrheit zu sein, sie „definieren“ zu können. Eine Relecture dieses Textes, wie sie Katja Heidemanns vornimmt, erinnert an den Lernprozess, den Jesus selbst durchgemacht hat: dass Sendung ein Hineinwachsen in diese bedeutet, dass sie aus der Begegnung mit dem „je größeren“ Gott erwächst, mit dem, der in der Tiefe selbst der „Fremde par excellence“ ist, an dem sich alle Gottesbilder je neu zu bewahrheiten haben, weil er selbst der ist, der jedes Bild, das wir uns von ihm machen, „zertrümmert“.

Wer die biblischen Texte auf dem Hintergrund einer solchen theologischen Hermeneutik des Fremden bzw. der Begegnung mit dem Fremden liest, kann den auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil erarbeiteten neuen Missionsgedanken auf unseren immer stärker säkularen, pluralen und angesichts der Globalisierung gerade durch interreligiöse und interkulturelle Begegnungen geprägten Kontext beziehen.¹⁰ Zwei Momente sind dabei von Bedeutung, wenn wir nach unserem Gottesbild in Zeiten von Globalisierung und Migration fragen: die Weggemeinschaft mit dem Fremden, in der sich Gott selbst als der „Fremde par excellence“ zeigt, und die Erfahrung der Gastfreundschaft, in der Gott, der Fremde, auch als Gott der Heimat erfahren wird.

2.2 Der Gott der Heimat als Gott der Fremde: die Ausgestaltung des Gottesbildes in Zeiten von Globalisierung und Migration

Was ereignet sich in der Weggemeinschaft mit Fremden? Der Fremde fordert heraus; er macht deutlich, dass es ein „darüber hinaus“¹¹ 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, Missionswissenschaftler, Historiker, Kenner der Spiritualitätsgeschichte seines Ordens und der Psychoanalyse, formuliert. Fremdheit ist zutiefst eine religiöse Erfahrung:

Sie ist für Certeau Ausgangspunkt, Mission im klassischen Sinne radikal neu zu verstehen: „Aus einer Welt ´herauszugehen´, um in eine andere ´einzutreten´ ist Projekt (des Christen), so wie es eine erste Bestimmung der Mission ist.“¹² Hier wird das, was traditionell unter Mission verstanden wird – die „Bekehrung“ der Anderen, der Heiden, der Nicht-Glaubenden – umgekehrt: In der Begegnung mit dem Fremden, werde ich „bekehrt“. In diesem Sinn ist „Bekehrung“ immer auch „Ent-fremdung“: aus dem Eigenen herausgerissen zu werden, um in dieser Fremde mich „neu“ – von Gott geschenkt – zu finden. Durch den Blick der Anderen, der Fremden werden eigene Sicherheiten und Vertrautheiten aufgebrochen auf das „Neue“, das das Evangelium immer wieder bereithält. Jeder Dialog mit dem „Anderen“, dem „Fremden“, jeder Aufbruch aus Vertrautem wirkt zurück auf unsere eigene Identität, auch die religiöse Identität. Interkultureller bzw. interreligiöser Dialog sind insofern konstitutiv für die eigene Identität.

In der Tiefe ist diese – religiöse – Erfahrung von Fremde in unserem Gottesglauben begründet: 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. An diesem „fremden“ Gott zerbrechen alle Bilder, die wir uns von Gott machen. „Gott bleibt der *Unbekannte*, der, den wir nicht kennen, auch wenn wir an ihn glauben; er bleibt der Fremde für uns, in der Dichte der menschlichen Erfahrung und unserer Beziehungen.“¹³ 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). Gott selbst lässt uns je neu aufbrechen und gerade auch in der Fremde „Eigenes“ entdecken. So gestaltet sich religiöse Identität auf der „Reise“ aus, sie hat immer mit einem „Abenteuer“ zu tun. Die Fremde ist konstitutiv für sie – denn Gott selbst bleibt letztlich der „Fremde“.

Diese Erfahrung der Fremdheit ist ein Grunddatum christlichen Glaubens, als solches oft aber verkannt, vor allem in der Entdeckung des Fremden in den verschiedenen Epochen und Phasen der „Entdeckung“ bzw. „Verdeckung“ neuer Welten. Die „Neuheit“ der entdeckten Welt wurde dem Altvertrauten des europäischen Kontinents – seinem Gesellschafts-, Kultur- und Glaubensverständnis - unterworfen. Das Fremde hat zwar herausgefordert, die Reaktion darauf waren jedoch „Eroberung“ und

„Befriedung“.¹⁴ Michel de Certeau arbeitet in seinen Überlegungen gut heraus, wie jede Institution, auch die Kirche, notwendigerweise „Grenzen“ ausbilden muss, was dem Fremden gegenüber jedoch oftmals zu verschiedensten Praktiken der Eroberung geführt hat. Sein radikal – von den Wurzeln des Evangeliums her zu verstehendes – neues Missionsverständnis weitet hier den Blick: „Anders gesagt, die Kirche muß unaufhörlich in der Welt das unterscheiden, wovon sie Zeugnis ablegt; sie muß immer mit den Menschen das suchen, was sie ihnen lehrt; sie ist niemals im endgültigen und erworbenen Besitz der Wahrheit; ihr wird ständig ihr Besitz entzogen im Namen dessen, was sie glaubt und wovon sie lebt. Gott hört nicht auf, sie über sich hinaus ins Exil zu senden, durch die Begegnungen und Solidaritäten, die zunächst außer Bahn werfen, die dann aber daran erinnern und das erneuern, was sie immer schon „zum Gedächtnis“ und als Zeichen des ewigen Bundes tut.“¹⁵ Wenn so die missionarische Dimension neu entdeckt wird, als für christliche Identität entscheidendes Moment, so bedeutet dies, dem Fremden gegenüber eine andere Haltung einzunehmen. Der Christ, die Christin, die sich als gesandt - als Missionar und Missionarin – wissen, wollen nicht „erobern, sondern Gott dort entdecken, wo er bislang nicht erkannt war. Der Aufbruch in die ‚Wüste‘ oder die Fremde flieht die damaligen christlichen Städte, in denen der Glaube Gefahr lief, sich einzuschließen, komfortabel gebettet auf Macht und in Systemen; er setzt eine Reise in Länder, Sprachen und Kulturen in Gang, in denen Gott eine noch nicht entschlüsselte und aufgezeichnete Sprache spricht. Er macht die Überraschung zur Bestimmung des Pilgers. Er übersetzt die Gewißheit in den geographischen und gesellschaftlichen Kontext, dass Gott der Unbegreifliche ist, ohne den es dennoch unmöglich ist, Christ und Mensch zu sein. Eine Solidarität des Glaubens bindet an den *Unbekannten*, der immer der *Verkannte* ist. Dieser Fremde ist für immer (in der Sprache der Liebe) derjenige, der den Christen *fehlt*.“¹⁶ Zur missionarischen Dimension christlichen Glaubens und der Kirche gehört so in entscheidender Weise, in der Begegnung mit der Fremde und der Herausforderung durch den Fremden die Kunst der Grenzüberschreitung je neu zu entdecken und einzuüben. Gott selbst ist über diese Grenzen hinaus.

Gerade in unseren globalen Zeiten der Überkreuzung der eigenen Geschichten mit den vielen fremden kann in der Weggemeinschaft mit Fremden eine neue Erfahrung Gottes gemacht werden, und Fremde spiegeln einen neuen und überraschenden Blick auf das Eigene. Der französische Philosoph Paul Ricoeur 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 des Versöhnens gibt.¹⁷ 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.

2.3 Der Gott der Heimat in der Fremde: Die Entdeckung der Gastfreundschaft¹⁸

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. Oftmals wusste er nicht, wo sein Haupt hinlegen, andere Male wurden ihm Türen aufgetan 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. Ergeht die Einladung „Komm ´ und sieh ´“, können wir aufatmen, die vielen Bilder und Versatzstücke von Geschichten, die sonst nur vorbeiziehen, können sich zusammen-

setzen. Oder umgekehrt: Wir öffnen die Tür, über die Schwelle kann die Fremde treten und mit ihr wird gleichsam mit dem Strahl, der durch die Tür 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 Wandererin tritt der Herr selbst über die Schwelle. Im kirchlichen Asylrecht wirkt diese Praxis noch heute, der Fremde gilt als Bild des „vorbeiziehenden“ Gottes. Die „offene Tür“, die „Gastfreundschaft“, die „Passantenpastoral“ werden in der Pastoral als „Zeichen unserer Zeit“ neu entdeckt. 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.¹⁹ 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.

In der Gastfreundschaft lernen wir die „Kunst der Grenzüberschreitung“. „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.²⁰ Gerade heute in unserer globalen und zugleich pluralistisch-fragmentierten Welt ist Identitätsfindung nur über je neue

Grenzüberschreitungen und das Einüben vielfältiger Anerkennungsprozesse 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 Wahl-„Heimat“, 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 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 Zweiten 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 „Deutekraft“ in unserer Gesellschaft 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“ (J. Derrida) 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.

Genau hier wird auch der Gott der Fremde, der Gott, der selbst der Fremde ist, zum Gott der Heimat, der Heimat werden lässt. Am Ende ihres Beitrages für den Essayband „Fremde Freundin“, schreibt die Ordensfrau Maria Gudula Bonell, die als Noviziatsleiterin ihrer Gemeinschaft, der Maria-Ward-Schwwestern, seit 1991 in Bukarest tätig ist: „Was ist Heimat? Ist Heimat identisch mit Herkunftsland und Geburtsort? ´Heimat ist der feste Boden unter den Füßen, auf dem der Mensch steht, wenn er sich zum Himmel hin ausrichtet´, sagt Václav Havel, der ehemalige Staatspräsident von Tschechien. ´Heimat im Herrn´ ist eines der Grundworte der ignatianischen Spiritualität, der Spiritualität, in der ich durch die Gnade der Berufung ´daheim´ bin. Wo ich den Herrn suche und finde, wo ich ihm an jedem Tag begegne und ´seine größere Ehre´ verkünde durch die treue Erfüllung einer Sendung, die mit den Jahren immer einfacher und bescheidener ist, ja einmal auch Alter und Tod sein wird, gibt es keine Fremde mehr, sondern nur Heimat.“²¹

Anmerkungen:

- ¹ M. Eckholt, Die „Gnade des Gastes“. Zur theologischen Hermeneutik des Emmaus-Weges – Wegmarken einer interkulturellen Fundamentaldogmatik, in: M. Eckholt/M. Heimbach-Steins (Hg.), Im Aufbruch – Frauen erforschen die Zukunft der Theologie, Stuttgart 2003, 82-99, hier: 82.
- ² E. Jabès, Ein Fremder, mit einem kleinen Buch unterm Arm, München/Wien 1993.
- ³ M. de Certeau, L´Etranger ou l´union dans la différence, nouvelle édition établie et présentée par Luce Giard, Paris 1991, 67. Zu Michel de Certeau vgl. die 2002 erschienene Biographie von François Dosse: Michel de Certeau. Le marcheur blessé, Paris 2002.
- ⁴ Certeau, L´Etranger, 2.
- ⁵ F. Wilfred/O. Beozzo, Die Kunst der Grenzüberschreitung, in: Concilium (1999) 141-147, hier: 146.

- ⁶ J. Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt a.M. 1990, 85.
- ⁷ K. Heidemanns, *Jesus und die Kanaanäerin. Eine umgekehrte Befreiungsgeschichte*, in: M. Eckholt/C. Lücking-Michel (Hg.), *Fremde Freundin. Frauen der Welt um Gottes Wort*, München 2001, 163-170, hier: 167.
- ⁸ ebd., 167/8.
- ⁹ ebd., 170.
- ¹⁰ Vgl. dazu auch: M. Eckholt/C. Plahl, „Heraus-Gefordert durch Fremde“, Studientag der KSFH und PTH Benediktbeuern, 17. April 2002, München 2003.
- ¹¹ Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, 13.
- ¹² Certeau, *L'Etranger*, 67.
- ¹³ ebd., 14.
- ¹⁴ ebd., 14: „Pour se défendre de l'étranger, on l'absorbe ou on l'isole. *Conquistar y pacificar*: deux termes identiques pour les conquistadores espagnols d'autrefois.“
- ¹⁵ Certeau, *De la participation au discernement*, in: *Christus* 13 (1966) 518-537, hier: 523: „Autrement dit, l'Eglise doit sans cesse discerner dans le monde ce dont elle témoigne; elle a toujours à chercher avec les hommes ce qu'elle leur enseigne; elle n'a jamais la propriété, définitive et acquise, de la vérité; elle est constamment arrachée à ses possessions au nom même de ce qu'elle croit et de ce qu'elle vit. Dieu ne cesse de l'exiler au-delà d'elle-même par les rencontres et les solidarités qui d'abord déroutent, puis rappellent et renouvellent ce qu'elle fait déjà en mémoire et en signe de l'alliance éternelle.“
- ¹⁶ Certeau, *L'Etranger*, 15-16.
- ¹⁷ P. Ricoeur, *Welches neue Ethos für Europa?*, in: P. Koslowski (Hg.), *Europa imaginieren. Der europäische Binnenmarkt als kulturelle und wirtschaftliche Aufgabe*, Berlin/Heidelberg 1992, 108-120. Vgl. dazu auch: M. Eckholt, *Hermeneutik und Theologie bei Paul Ricoeur. Denkanstöße für eine Theologie im Pluralismus der Kulturen*, München 2002.
- ¹⁸ Vgl. zu den folgenden Überlegungen: M. Eckholt, *Die „Gnade des Gastes“*. Zur theologischen Hermeneutik des Emmaus-Weges – Wegmarken einer interkulturellen Fundamentallogik, v.a. 92-99.
- ¹⁹ Vgl. R. Guardini, *Briefe über Selbstbildung*. Bearbeitet von Ingeborg Klimmer, Mainz ¹³1978, *Dritter Brief „Vom Geben und Nehmen, vom Heim und von der Gastfreundschaft“*, 27-43, hier: S. 37.
- ²⁰ Vgl. aus politologischer Perspektive z.B. die Überlegungen von Otto Kallscheuer: *Zusammenprall der Zivilisationen oder Polytheismus der Werte? Religiöse Identität und europäische Politik*, in: ders. (Hg.), *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt a.M. 1996, 17-38.
- ²¹ Sr. Maria Gudula Bonell, *Was ist Heimat*, in: M. Eckholt/C. Lücking-Michel (Hg.), *Fremde Freundin. Frauen der Welt um Gottes Wort*, München 2001, 66-72, hier: 72.