

Rudolf Kaisler

Vom Europa des Ausschlusses zum Europa der Gastfreundschaft? Das gastfreundliche Erbe der biblischen Gottesrede

0. Vorweg

Die Schwierigkeit, das Verhältnis von *Christentum* und *Europa* zu bestimmen, ist nicht erst seit der gesellschaftlichen Pluralisierung Europas in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit ihrer einhergehenden Religionspluralisierung gegeben, sondern stellt sich prinzipiell. Denn der Anfang des Christentums liegt, so banal diese Feststellung auch sein mag, gerade nicht in Europa. Darüber hinaus war es nie allein auf den europäischen Raum beschränkt. Im Rückblick auf Zeiten der europäischen Geschichte, die im reaktionär-politischen Kalkül gerne als *christlich* verklärt werden, zeigt sich, dass Teile Europas islamisch dominiert waren, andere heidnisch¹ und in vielen Teilen Europas Orte (oft bedrohter) jüdischer Diasporagemeinden existierten.

Natürlich ist die Konjunktion der Begriffe *Christentum* und *Europa* nicht beliebig. Beide, sowohl Europa als auch das Christentum, sind in ihrer gegenwärtigen Gestalt ohne dieselbe nicht erklärbar und noch weniger verstehbar. Und doch scheint das Christentum (selbstverschuldet oder zumindest nicht schuldlos) im gegenwärtigen Europa immer mehr in die gesellschaftliche Marginalität abzudriften. Zugleich wird das europäische Christentum im Blick auf das Weltchristentum marginaler. Das demographische Zentrum des Christentums hat sich inzwischen auf die südliche Hemisphäre verlagert. Dort wiederum boomen vor allem pentekostale² Formen des Christentums, die nur sehr entfernt Gemeinsamkeiten mit dem europäischen Christentum institutioneller Prägung aufweisen, aber extrem erfolgreich sind. Ist daher

¹ Vgl. Le Goff, Jaques: Die Geburt Europas im Mittelalter, Deutscher Taschenbuch Verlag, München ²2008, 25.

Heidnisch blieben nicht nur einzelne Regionen Europas, sondern auch Bevölkerungsschichten. So erinnert bis heute die etymologische Verwandtschaft der französischen Worte *païen* (Heide) und *paysan* (Bauer) daran, dass das Christentum zuerst in der städtischen Bevölkerung Fuß fasste, während die bäuerliche Landbevölkerung als heidnisch angesehen wurde. Umso interessanter, dass heute gerade der städtische Raum als *neopagan* gilt, während der ländliche Raum zum Bewahrer der christlichen Tradition und Identität hochstilisiert wird. Ohne die gastfreundliche Vielfalt der Stadtkultur hätte das Christentum in Europa viel schwerer Fuß fassen können.

² Vgl. Berger, Peter L.: Die Welt ist angefüllt mit Religion, in: Halpert, Marta S./Widecki, Leon (Hrsg.): Das jüdische Echo. Europäisches Forum für Kultur und Politik, Vol. 60 (2011/12), Falterverlag, Wien 2011, 53-56.

das europäische Christentum letztlich ein zu vernachlässigendes Auslaufmodell? Beschränkt sich der Beitrag des Christentums für Europa auf eine rein historische Größe? Ist eine Zukunft vorstellbar, in der *Europa* wie *Christentum* gänzlich ohne Konjunktion nebeneinander stehen?

Nicht nur das *Christentum*, auch *Europa*, im Speziellen das politische Einigungsprojekt der Europäischen Union, ist mit deutlichen Krisensymptomen belegt. Der gegenwärtige Fokus auf die wirtschaftliche Krise verdeckt die kulturelle Krise, die dieser zugrunde liegt und ist gleichzeitig ein bezeichnender Ausdruck davon. Man könnte diese Krise als Infragestellung des Gedankens der Universalität³ bezeichnen, ein Gedanke, der maßgeblich aus der biblischen Gottesrede hervorgegangen ist und dessen Geschichtsblick für das Leiden der Anderen sich in drei Feldern konkretisiert: der Bewahrung des Rufs in die Verantwortung für den/die Nächste(n) (Solidarität), der Bewahrung der Schöpfung (Nachhaltigkeit), und der Bewahrung des Vermissens einer Vollendung der Welt (Heilsvision/Utopie). In allen drei Bereichen ist das gegenwärtige Europa mit einer massiven Verlusterfahrung konfrontiert, deren Betäubung durch den Geist des Kapitals und seiner Manifestation im Konsum nicht mehr so recht gelingen mag. Der Verlust des Gedankens der Universalität zeigt sich gerade in Europas Umgang mit jenen Menschen, die als *Fremde* bezeichnet werden, ob diese nun an den geographischen Grenzen Europas abgewiesen oder durch die Grenzen in den Köpfen seiner Bürger mitten in Europa exkludiert werden.⁴ Die Wahrnehmung ihrer Verletzungen, Hoffnungen und Schicksale müssten gerade die Religionen Europas in den gesellschaftlichen Diskurs einbringen, aber haben sie dafür noch eine Stimme, die gehört wird?

Wenn von begrifflichen Größen wie *Europa* und dem *Christentum* die Rede ist, darf nicht vergessen werden, dass die begriffliche Einheitlichkeit selbst problematisch ist. Woran denkt man, wenn man *Europa* sagt: an seine geographischen, seine kulturellen, seine politischen Grenzen (keine davon scheint klar gezogen werden zu können)? Woran, wenn man vom *Christentum*⁵ spricht: seine Art und Weise, Gott und die menschliche Existenz unter

³ Johann Reikerstorfer plädiert dafür, die Postmoderne nicht als heillosen Fragmentierungsprozess zu brandmarken, sondern durch ihre Kritik an großen Erzählungen hindurch ein neues Universalitätsparadigma zu gewinnen: „Universalität nicht im Sinne eines geschichtslos-dekontextualisierten Universalismus, der pluralismusfeindlich Andersheit und Differenz nivelliert und beherrschbar macht, sondern aus dem kritischen Geist der Anerkennung, die erst im Eingedenken fremden Leids ihre konkrete Ausdrucksform findet.“ Vgl. Reikerstorfer, Johann: *Weltfähiger Glaube*, LIT Verlag, Wien 2008, 79.

⁴ Einen sehr nachdenklich stimmenden Bericht darüber bietet Milborn, Corinna: *Gestürmte Festung Europa. Einwanderung zwischen Stacheldraht und Ghetto. Das Schwarzbuch*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2009.

⁵ Bezeichnenderweise haben sich die Christen ihren Namen nicht selbst gegeben. Er taucht

den Vorzeichen der Verantwortung und Freiheit zu denken, seine institutionelle(n) Form(en), seine kulturgeschichtlichen Einflüsse?

Es kann hier nur darum gehen, einen bestimmten Blickwinkel bezüglich *Europa* und dem *Christentum* einzunehmen, der den Diskurs um Europas gegenwärtige (Religions-)Vielfalt hoffentlich um einen Aspekt zu bereichern vermag. Dieser Beitrag möchte einen Blick auf die biblische Tradition richten, im Speziellen auf die Verbindung von Gottesrede und Gastfreundschaft und fragen, in welcher Weise diese Verbindung – vermittelt über die christliche Tradition – Europa ein bleibendes, aber momentan verschüttetes Erbe eingeschrieben hat, das gerade in den Abwehrkämpfen eines *wehrhaften Christentums* vollkommen vergessen wird. Dafür soll die *Regula Benedicti* (RB), die auf die europäische Kulturgeschichte einen großen Einfluss ausgeübt hat⁶, einer näheren Betrachtung in Hinblick auf die in ihr eingeforderte Gastfreundschaft unterzogen werden. Um sie zu verstehen, muss jedoch zuerst ein Blick auf die biblische Tradition der Gastlichkeit geworfen werden. Sie ist der Kern, um den die *Regula Benedicti* kreist und aus deren Gottes- und Menschenbild sie ihre Ordnung des Raumes und der Zeit, die Europa geprägt hat, entwickelt.

1. Gastlichkeit in der Bibel

Grundlegend ist der Hinweis, dass die biblischen Sprachen keine getrennten Worte für „Gast“ und „Fremder“ kennen, sondern das jeweilige Wort (hebr. „ger“ / griech. „xenos“) beide Konnotationen trägt. Am Beginn der Geschichte

nach Apg 11,26b das erste Mal in Antiochia (Syrien) auf und ist eine Fremdzuschreibung. In der gastlichen Fremde erhielten die Nachfolger des gekreuzigten Nazareners den Namen *Χριστιανοί*, der schließlich zur Selbstbezeichnung wurde. Umgekehrt kann man sagen, dass Christen diesen Namen dort wieder zu verlieren drohen, wo sie nicht bereit sind, gastfreundlich am konkreten Nächsten zu handeln. Der Begriff *Christentum* (*Χριστιανισμός*) findet sich erstmals bei Ignatius von Antiochien, das deutsche Wort *Kristentüm* bei Walther von der Vogelweide. Vgl. LThK³ (2006), Bd. 2, 1105f.

⁶ Durch das Vereinheitlichungsstreben der karolingischen Herrscher (Pippin, Karl der Große, Ludwig der Fromme) und die Reformbemühungen von Benedikt von Aniane wurde die RB 816 n. Chr. auf der Aachener Synode zur alleinigen Mönchsregel des Frankenreiches. Die benediktinischen Klöster avancierten zu den kulturellen Zentren des Mittelalters, die das antike Erbe Europas tradierten. Dafür steht symbolisch das Jahr 529 n. Chr., in dem die platonische Akademie in Athen geschlossen wurde und Benedikt von Nursia der Überlieferung nach Monte Cassino gründete. Die benediktinischen Klöster betrieben Schulen und Hospitäler und gaben Europa durch das Stundengebet eine erste genauere Einteilung der Zeit. Vgl. Dragon, Gilbert/Riché, Pierre/Vauchez, André/Boshof, Egon (Hrsgg.): Die Geschichte des Christentums. Religion. Politik. Kultur, Bd. Mittelalter 1, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 1994/2007, 699ff. und Le Goff, Jacques: Die Geburt Europas im Mittelalter, Deutscher Taschenbuch Verlag, München²2008, 41ff. 53f.

Israels steht Abraham, der dazu berufen wird, seine Heimat zu verlassen, um selbst ein Fremder zu werden und in ein Land zu ziehen, das er niemals wird sein Eigen nennen können. Abraham widerfährt dabei in Gen 18 eine *gastliche* Begegnung, die in der Verheißung der Geburt seines Sohnes Isaaks gipfelt und somit zur Quelle des Fortbestehens Israels selbst führt.⁷



Miniatur aus der Bible historique de Guyard des Moulins, Quelle: Bibliothèque nationale de France (BNF). Cote : Français 3, Folio 20v.

Die *Zukunft* Isaaks verhindert, dass Abrahams (und Israels) Auszug in die Fremde im Nichts des Todes endet. In der Erzählung rücken dabei der „Gast“ und „Gott“ in eine auffallende Nähe. Denn die „Gäste“, die Abraham und Sara bei den Eichen von Mamre aufnehmen, erweisen sich im gemeinsamen Mahl⁸,

⁷ Die Verheißung der Geburt eines ersehnten Sohnes war in vielen altorientalischen Kulturen „das“ herausragende Gastgeschenk schlechthin. Cf. Hotze, Gerhard: Jesus als Gast. Studien zu einem christologischen Leitmotiv im Lukasevangelium, Echter Verlag 2007, p. 289 et seqq. – biblische Beispiele sind: Gen 18; Ri 13; 2 Kön 4 und die Verheißung der Geburt Jesu Lk 1,26-38.

⁸ Das Gastmahl ist der Inbegriff der Gastfreundschaft – im Blick auf das Neue Testament sei darauf hingewiesen, dass Jesus die Königsherrschaft Gottes in der Metapher eines Gastmahles

dem Zentrum (nicht nur) altorientalischer Gastfreundschaft, als Erscheinung JHWHs. Während die Handlung von den drei Fremden, die Abraham nicht einmal nach ihrem Namen fragt, getragen wird, führt die theologisch relevanten Reden doch der Eine⁹, nämlich JHWH, der sich gerade darin offenbart, dass er als gastliche Gabe das Leben schenkt. Entscheidend ist, dass Abraham und Sara aufgrund ihrer Gastlichkeit Zukunft geschenkt wird.

Als Gegenbild dazu stehen im Fortgang der Geschichte (Gen 19) die *ungastlichen* Bewohner von Sodom, die in einer befestigten Stadt wohnen und ganz anders als der Nomade Abraham keine gastliche Offenheit gegenüber den Boten Gottes zeigen, sondern diese durch sexuelle Gewalt erniedrigen und in ein Verfügungsverhältnis zwingen wollen. Diesem Begehren tritt Lot als einzig Gerechter der Stadt entgegen, indem er, das heiligste Gesetz der alten Welt achtend, seine Gäste schützt und sogar bereit ist, dafür seine Töchter preiszugeben.¹⁰ Entsprang aus der Gastfreundschaft Abrahams neues Leben, so ist die Folge der Ungastlichkeit Sodoms die Vernichtung, die aus der inneren Erstarrung seiner selbstmächtigen Subjekte hervorgeht.

Wendet man sich dem Neuen Testament zu und sucht dort nach *gastlichen Erzählungen*, wird man aus einer reichen Fülle schöpfen können und auf Jesus¹¹ als Gottes Inkarnation selbst stoßen. Gerhard Hotze unternimmt in seinem Buch „Jesus als Gast“ den exegetischen Versuch, den *Gast* als christologisches Leitmotiv des Lukasevangeliums herauszuarbeiten, das beginnend mit der ungestlichen Aufnahme Jesu in der Welt bei seiner Geburt (Lk 2,7)¹² über das Zu-Gast-Sein Jesu bei den Zöllnern (Lk 5,27-32) und bei JüngerInnen (Lk 10,38-42), den Begegnungen mit den Pharisäern (Lk 14,1-24) sowie der gastlichen Speisung der 5000 (Lk 9,10-17) hin zu dem zentralen gastlichen Text des letzten Abendmahls (Lk 22,7-38) und der österlichen Gasterzählung vom Emmausgang (Lk 24,28-33) den ganzen Text durchzieht. Dabei fällt auf, dass Jesus *Gast* und *Gastgeber* zugleich ist. Die Gabe des *Gastes* Jesus, die in seiner Lebenshingabe ihren Höhepunkt

darstellt (Lk 14,15-24). Vgl. Hotze, Gerhard: Jesus als Gast. Studien zu einem christologischen Leitmotiv im Lukasevangelium, Echter Verlag 2007, 31.

⁹ Vgl. Zenger, Erich (Hrsg.): Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart ³2005, 41 ff.

¹⁰ Eine ähnliche Szene bietet auch die Perikope Ri 19,16-26.

¹¹ Dieser bringt nicht mehr eine bestimmte gastliche Gabe, sondern ist selbst „die“ Gabe Gottes, die die Schöpfungswirklichkeit verwandelt (Eucharistie).

¹² Jesus erscheint im Lukasevangelium bereits zu Beginn seines Lebens als Ungeladener, da ihm die Herberge bzw. der Gastraum verwehrt wird. Das von Lukas verwendete griechische Wort *κατάλυμα* begegnet allerdings am Ende des Evangeliums erneut, als Jesus das Abschiedsmahl in der *κατάλυμα* begeht und darin an einem für alle offenen Ort einlädt, im Brechen des Brotes und Trinken des Weines („den“ festlichen und gastlichen Gesten schlechthin) an seinem Gastsein teilzuhaben. Vgl. Hotze, Gerhard: Jesus als Gast. Studien zu einem christologischen Leitmotiv im Lukasevangelium, Echter Verlag, Würzburg 2007, 21. 28.

findet, verortet Hotze in der Offenbarung Jesu als Lehrer, Retter und Herr, die ihn zum „wahren Gastgeber“ werden lässt.¹³

Das Geschenk, das *Präsens* Jesu als Gast ist demnach seine *Präsenz*, die im liturgischen Mahl, im lebensgeschichtlichen Zeugnis und im diakonischen Dienst Fundament der Gemeinschaft der Kirche ist.

Die untrennbare Verbindung von Gottesbegegnung und Hinwendung zum Nächsten macht die Weltgerichtsrede Mt 25,31-46 eindrücklich klar. Die darin geforderte gastliche Aufnahme der Fremden, in denen Jesus selbst gegenwärtig ist, wird für die *Regula Benedicti* zur Schlüsselstelle, die das Gastkapitel der Regel eröffnet. Mt 25 geht sogar soweit, die Verheißung des ewigen Lebens an die Gastlichkeit im Umgang mit den marginalisierten Nächsten zu binden. Gastlichkeit ist somit biblisch mehr als eine ethische Vorschrift oder ein Stück Traditionsgut – sie ist der Ort der Gottesbegegnung schlechthin. Das apokalyptische Denken vollzieht an diesem Ort die Trennung von gastlichen und ungastlichen Mächten.

Den Untergang der ungastlichen Mächte beschreibt auf ebenso drastische Art die Offenbarung des Johannes, die mit dem Bild des neuen Jerusalems als gastfreundlicher Stadt den Kanon der biblischen Bücher besiegelt, aber nicht versiegelt (Offb 22,10).¹⁴ Bezeichnend an der Beschreibung des neuen Jerusalems ist, dass die Stadt keine Tore hat und somit offen ist (Offb 21,5) und dass in ihrem Zentrum kein Tempel steht (Offb 21,22). Bot das historische Jerusalem dem einreitenden Friedenskönig¹⁵ Jesus und seiner Verkündigung eines Gottes, der im Bild des Gastmahles zur Teilhabe an seinem Reich einlädt, keinen Platz, so birgt das neue Jerusalem in seiner Mitte Gott als Gastgeber der Völker, die angezogen von dem Licht des Lammes (Jesus) in die Stadt pilgern (Offb 21,24). In dieser Stadt der gastlichen Begegnungen und Räume wird man Anteil am Baum des Lebens haben, das Wasser des Lebens – so das verheißende Schlussbild – wird man umsonst empfangen (Offb 22,17).

2. Europas Erbe – Gastfreundschaft in der *Regula Benedicti*

Benedikt von Nursia (um 480-547) hat das westliche Mönchtum entscheidend geprägt und damit Europa ein bleibendes kulturgeschichtliches Erbe eingepflanzt, das den Kontinent maßgeblich geprägt hat. Die *Regula*

¹³ Hotze, Gerhard: Jesus als Gast. Studien zu einem christologischen Leitmotiv im Lukasevangelium, Echter Verlag 2007, p. 291-300.

¹⁴ Vgl. Appel, Kurt: Zeit und Gott, Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling, Schöningh Verlag, Paderborn 2008, 317-332.

¹⁵ Die Schilderung von Jesu Einzug in Jerusalem verweist auf den Propheten Sacharja und seine Verkündigung des endzeitlichen Friedenskönigs (Sach 9,9-17).

Benedicti ist einer der Schlüsseltexte in der (west)europäischen Geistesgeschichte. Ihre Trias *beten – arbeiten – lesen* haben Europas Art des Denkens und Handelns seit dem Frühmittelalter entscheidend beeinflusst. Das europäische Schul- und Spitalwesen verdankt sich ebenso der Wirkungsgeschichte dieser Schrift wie die Kultivierung und Besiedlung vieler Teile des europäischen Kontinents.



Benedikt von Nursia (Fresko im Kloster von Subiaco, Umbrien), Foto: Gerd A.T. Müller

Die *RB*, die das Leben der Mönche ordnet und die Trennung von Kloster und Welt fest schreibt, weiß dabei um die biblische Verbindung von Gottesrede und Gastlichkeit und das aus ihr entspringende Ethos. Benedikt betont diese Verbindung durch die Forderung nach der gastlichen Offenheit des Klosters in besonderer Weise. Dies ist umso erstaunlicher, wenn man bedenkt, in welcher Zeit die *RB* verfasst worden ist. Das Europa Benedikts war maßgeblich durch die Folgen der Völkerwanderung und die mit ihr einhergehenden unsicheren

Verhältnisse bestimmt. Die Tatsache, dass Benedikts Klostergründung Monte Cassino bereits 577 n. Chr., also nach nicht einmal fünfzigjährigem Bestehen, von den Langobarden zerstört worden ist¹⁶, zeugt von der prekären politischen Lage, in der die *RB* entstanden ist.

Gerade von einer Gemeinschaft, die sich aus dem Chaos der Stadtkultur der zerfallenen spätantiken Welt zurückzieht und auf von den Städten entfernte Orte auf Anhöhen ausweicht, um in Autarkie zu leben, würde man nicht erwarten, Fremde bedingungslos¹⁷(!) gastfreundlich aufzunehmen. Doch in der *RB* ist der Gastfreundschaft sogar ein eigenes Kapitel (RB 53) gewidmet, das zu den längsten und dichtesten der Regel gehört und dessen Anforderung zur Gastlichkeit auch in anderen Bereichen der Regel eine wichtige Rolle spielt (RB 31, RB 56, RB 61, RB 66). Die entscheidenden Stellen sollen nun näher betrachtet werden.

Für die Interpretation dieser Stellen besonders wichtig sind die biblischen Bezüge und die Bezüge und Positionierung innerhalb der *RB* selbst. Auffallend ist, dass Benedikt in den Mönchsregeln, die ihm vorausgehen und die seine Regel stark prägen, keine breite gastliche Tradition vorgefunden hat¹⁸ und deshalb die Aufnahme der Gastlichkeit eine besondere Schwerpunktsetzung Benedikts ist. Dies ist auch deshalb erstaunlich, weil Benedikt sonst, der antiken Denktradition gemäß, Kontinuität höher als Originalität einschätzt.

RB 53, das Zentrum der Aussagen bezüglich der Gastfreundschaft, steht am Beginn der Kapitelfolge RB 53-61, die den Umgang mit denjenigen Personen regelt, die nicht dem Klosterbereich angehören. Der erste Vers dieser Eröffnung zitiert Mt 25,35 und gibt damit programmatisch die Verbindung von Aufnahme der Fremden und Aufnahme Gottes vor: „Alle Fremden, die kommen, sollen aufgenommen werden wie Christus; denn er wird sagen: ‚Ich war fremd und ihr habt mich aufgenommen‘.“¹⁹ Das Christsein, so könnte man sagen, vollzieht sich gerade in der Art und Weise, wie Christus im Gast aufgenommen wird. Für Benedikt kommt Christus in allen Gästen auf die Gemeinschaft zu. Fremde nicht aufzunehmen, muss demnach mit dem Verlust

¹⁶ Neben der langobardischen Zerstörung wurde Monte Cassino im Laufe der Geschichte noch drei Mal zerstört: 883/884 durch die Sarazenen, 1349 durch ein Erdbeben und 1944 durch das Bombardement der Alliierten. Das Mutterkloster der Benediktiner spiegelt in seiner Geschichte die wechselvolle Geschichte Europas wieder. Vgl. LThK³ (2006), Bd. 7, 438f.

¹⁷ Benedikt entscheidet sich bewusst für die uneingeschränkte Aufnahme von Gästen und somit gegen die Einschränkung der Aufenthaltsdauer auf maximal drei Tage (vgl. z.B. Didache 11,5) oder die Beschränkung der Gastfreundschaft auf eine gewisse Gruppe von Menschen wie z.B. Mönche, Männer oder Christen.

¹⁸ Sehr wohl gibt es die breite Tradition der Gastfreundschaft in der patristischen Überlieferung, so etwa bei Augustinus, Tertullian, Origenes, Ambrosius und Hieronymus. Vgl. Puzicha, Michaela: Quellen und Texte zur Benediktusregel, Eos Verlag, St. Ottilien, 431-454.

¹⁹ RB 53,1.

der Christusbeziehung einhergehen. Bei der Aufnahme der Fremden gibt es für die *RB*, wie Michaela Puzicha in ihrem Kommentar zur Regel schreibt, „keine personellen Einschränkungen und eine völlige Unabhängigkeit von praktischen Erwägungen des Nutzens, des Vorteils oder des Arbeitsaufwandes ebenso wie von sozialen, politischen und religiösen Vorurteilen.“²⁰ Wäre es gegenwärtig vorstellbar, dass sich die Forderung nach dieser unbedingten Aufnahme von Fremden in einem offiziellen Dokument der Europäischen Union finden würde, eine Aufnahme ohne Kosten-Nutzen Relation, ohne Etikettierung als Asylanten, Wirtschaftsflüchtlinge, Migranten?

Aufnehmen (lat. *suscipere*) ist ein zentrales Wort von *RB* 53 (vgl. V.1.7.8.14.15), es ist auch ein Schlüsselwort in *RB* 58, das die Aufnahme neuer Mönche in die Gemeinschaft regelt. Diese beten bei der Aufnahmeliturgie den Vers „Nimm mich auf (lat. *suscipe me*), Herr, nach deinem Wort, und ich werde leben; lass mich in meiner Hoffnung nicht scheitern“²¹. Dass beide Male das gleiche Wort verwendet wird, ist ein strukturelles Signal. Die Aufnahme der Gäste unterscheidet sich ihrem Wesen nach nicht von der Aufnahme neuer Mitbrüder, wenn auch für die Letzteren Regeln gelten, die für die Gäste aufgehoben werden.²²

RB 53,3 spricht davon, dass der Obere und die Brüder dem Gast *entgegen-eilen* sollen. Dies erinnert nicht nur (so wie *niederwerfen* in *RB* 53,7) an Abrahams Entgegen-eilen angesichts des Erscheinens der drei fremden Gäste unter den Eichen von Mamre (Gen 18), sondern ist auch in Hinblick auf die Verteilung von Aktivität und Passivität interessant. Vom Gast wird gerade nicht gefordert, dass er etwas tun muss, dass er eine Leistung erbringen muss, um seinen Aufenthalt zu rechtfertigen. Sein Kommen ist vielmehr für die Gemeinschaft des festen Ortes²³ ein Signal der Bewegung. Die *Demut* (lat. *humilitas*) wird gemäß *RB* 53,6 von den Gastgeberinnen gefordert, nicht von den Gästen. Dagegen scheint es im heutigen Europa eher zur strukturellen Demütigung der Fremden zu kommen, als zu deren gastlicher Aufnahme. Ist die Stimme der Religionen, die aus ihrer Gotteserfahrung heraus dagegen protestieren, nicht noch viel zu leise? Könnte die religiöse Pluralisierung Europas nicht auch als Vollzug jener Gastfreundschaft gesehen werden, die christlich gefordert ist? In welcher Weise kommt Christus als der universale Schöpfungslogos den Christen gerade in den nichtchristlichen Religionen entgegen?

Vor *RB* 53 widmet sich *RB* 52 dem innersten Bereich des Klosters, dem *Oratorium*. Dieses ist Zentrum der Gemeinschaft und jener Ort, der den Tagesablauf

²⁰ Puzicha, Michaela: Kommentar zur Benediktusregel, Eos Verlag, St. Ottilien 2002, 447.

²¹ *RB* 58,21 vgl. Ps 119,116.

²² So z.B. das Fasten (vgl. *RB* 53,10).

²³ Die *stabilitas loci* ist eines der Hauptkennzeichen des benediktischen Mönchtums.

der Mönche strukturiert. Das Oratorium soll dem Gebet, der Gottesbeziehung, der Erfahrung des Heiligen einen Raum eröffnen, der keinem anderen Zweck zugeordnet ist. Die Kapitelanordnung der *RB* ist nicht zufällig. Die Folge von RB 52 und RB 53 deutet darauf hin, dass Benedikt die Ehrfurcht vor Gott im Oratorium und die Aufnahme der Gäste in engste Nähe rückt. Was im Innersten des Klosters vollzogen und erfahren wird, setzt sich am äußersten Punkt des Klosters, der Schwelle zwischen Kloster und Welt, fort und bildet eine Einheit. Deswegen ist das Gastkapitel durchwegs in liturgischen Formulierungen gefasst: dem Gast werden nach Gebet, Friedenskuss²⁴ und Schriftlesung Hände und Füße gewaschen²⁵. Die Fußwaschung, die im Johannesevangelium den eucharistischen Einsetzungsbericht ersetzt, verweist auf das Zentrum des christlichen Glaubens, die Wandlung der Schöpfungsgaben in Leib und Blut Christi, auf die jenseits aller Schuldverstricktheit geschenkte Annahme des Menschen vor Gott.

Besondere Fürsorge in der gastlichen Aufnahme gebührt den *pauperis* und *peregrinis*²⁶, womit im zeitgenössischen Sprachgebrauch umherziehende Bettler gemeint waren²⁷, also den Allerärmsten, den gesellschaftlich Überflüssigen und Marginalisierten, jener Gruppe, die auch im Zentrum der Zuwendung und des Wirkens Jesu gestanden hat.

Freilich geht die Gastfreundschaft in der *RB* nicht soweit, dass die Ordnung des Klosters in Gefahr geraten könnte, die Trennung von Kloster und Welt bleibt auch in der Aufnahme der Gäste bestehen. So haben die Gäste eine eigene Küche, damit sie den Ablauf im Kloster nicht stören und den Brüdern wird verboten, mit ihnen zu reden. Letzteres kann aber auch als Schutz des Gastes gegenüber der Neugier der Mönche gedeutet werden und verhindert eine allzu schnelle Identifizierung des Gastes z.B. als Einheimischer oder Fremder. Grundsätzlich betreffen die Einschränkungen des Umgangs mit den Gästen die klösterliche Gemeinschaft, nicht die Gäste selbst. Auffällig ist auch, dass Benedikt bewusst nicht davon redet, dass man versuchen soll, die Gäste für das klösterliche Leben zu gewinnen. Der Missionsgedanke ist ihm in Bezug auf die Gewährung von Gastlichkeit völlig fremd. Somit wird die gastliche Begegnung nicht verzweckt, der Gast als Gast geachtet, ohne ihn in das *Eigene*²⁸ integrieren zu wollen. Wäre gerade dieser Zugang nicht

²⁴ Der Friedenskuss verweist auf die Versöhnung als Bedingung von Gemeinschaft. Außerdem bestimmt er die Klöster als Friedensraum, der die Trennungen und Parteilagen der Menschen überwinden kann. Über dem Eingang vieler Benediktinerklöster findet sich bis heute das Wort *Pax*. Vgl. Ps 85,11: „Es begegnen einander Huld und Treue, Gerechtigkeit und Friede küssen sich“.

²⁵ Vgl. *RB* 53,12f.

²⁶ Vgl. *RB* 53,15.

²⁷ Vgl. Puzicha, Michaela: *Kommentar zur Benediktusregel*, Eos Verlag, St. Ottilien 2002, 450.

²⁸ Dieses *Eigene* bedeutet im christlichen Verständnis gerade keinen selbsterherrlichen Besitz,

auch für die Begegnungen von Kulturen und Religionen in Europa wegweisend?

Auch die wichtigsten Führungsorgane des Klosters stehen in der RB in Beziehung zur Gastlichkeit. Die RB kennt zwei Ämterfolgen: Abt (RB 2) – Dekane (RB 21) – Cellerar (RB 31) und Abt (RB 64) – Prior (RB 65) – Pförtner (66). Während die jeweils zweitgereihten Dekane bzw. der Prior allein für die innere Ordnung des Klosters zuständig sind und Gäste in den ihnen gewidmeten Kapiteln nicht vorkommen, wird Gastlichkeit bei der Festschreibung der Aufgaben und Verhaltensweisen von Abt, Cellerar und Pförtner stark eingefordert.

Der Hauptträger der Gastfreundschaft in der RB ist der *Abt*, er repräsentiert im Verständnis Benedikts Christus, den eigentlichen Gastgeber der Menschen.²⁹ Der biblischen Tradition folgend wird Gastlichkeit mit Mahlgemeinschaft verbunden: „Der Abt habe seinen Tisch immer gemeinsam mit den Gästen und Pilgern zusammen“³⁰. Der *Cellerar*, der die wirtschaftlichen Güter des Klosters verwaltet, wird unter Hinweis auf die abzulegende Rechenschaft bei Gericht daran erinnert, sich „mit großer Sorgfalt“³¹ um Kranke, Kinder, Gäste, und Arme zu kümmern. Aus mehreren Gründen ist die Beschreibung des *Pförtners* in der RB in Bezug auf ihre Gastlichkeit von besonderem Interesse. Der von Benedikt verwendete lat. Name *hostiarius* trägt nämlich die Verbindung zum *Gast* (lat. *hostis* bzw. *hospes*) bereits in sich. Demnach ist er derjenige, der sich an der Schwelle von Kloster und Welt in ganz besonderer Weise um die Gäste kümmert. Die Schwellenexistenz des Pförtners, der sich im unbestimmten Bereich zwischen Innen und Außen, Kloster und Welt, Nähe und Ferne, dem Eigenem und dem Anderen befindet, bewohnt jenen Raum, der in seiner entscherten Offenheit der Ort der Gastlichkeit schlechthin ist. Vielleicht müsste man das Christentum vielmehr als Versuch denken, diesen Schwellenraum jenseits aller herrschaftlichen Identitätsbehauptung zu bewohnen und ihn für alle Menschen gastfreundlich offen zu halten. Damit einher geht als massive Verlufterfahrung eine radikale Entsicherheit, aber ebenso ein für die biblische Gottesrede unverzichtbarer universaler Blick, der das eigentliche, wieder zu erschließende Erbe des Christentums für Europa

sondern verdankt sich selbst einem gastlichen Geschehen, nämlich der in der Taufe vollzogenen Eingliederung in den Leib Christi. Christentum wäre somit vor jeder Selbsthabe *Wagnis der Nicht-Identität* (Johann Reikerstorfer), die jedoch nicht in den Zerfall des Subjekts und seine Annihilation, sondern zu einer Rückbindung der *eigenen* Existenz an die von Gott als gastliches Lebenshaus eröffnete Schöpfungswirklichkeit führt.

²⁹ Vgl. Puzicha, Michaela: Kommentar zur Benediktusregel, Eos Verlag, St. Ottilien 2002, 473.

³⁰ RB 56,1.

³¹ RB 31,9. Die Verbindung von *sollicitudo* und *cura* im lateinischen Text (*cum omni sollicitudine curam*) fungiert als Steigerung des Anliegens Benedikts. Vgl. Puzicha, Michaela: Kommentar zur Benediktusregel, Eos Verlag, St. Ottilien 2002, 301.

darstellen würde. Was bedeutet das für die politische Dimension der christlichen Gottesfrage in Bezug auf die Schließung der gastlichen Schwellenräume im gegenwärtigen Europa? Wie steht es mit dem Umgang der Ängste, die beim Betreten dieser Schwelle der Gastfreundschaft entstehen?

RB 66, das Kapitel über den *hostiarius*, ist auch deshalb interessant, weil es den ursprünglichen Abschluss der Regel gebildet hat, was u.a. aus V. 8 erschlossen werden kann.³² Die RB, die eine Unterweisung für ein von der Welt abgetrenntes Leben im Kloster gibt, findet ihr erstes Ende mit dem Verweis auf die Schwelle der Pforte. Wie schon in RB 53 verwendet RB 66 liturgische Formulierungen, um die Begegnung mit den Gästen zu beschreiben: „Der Pförtner soll seine Zelle neben der Pforte haben, damit alle, die ankommen, dort immer einen antreffen, von dem sie Bescheid erhalten. Sobald jemand anklopft oder ein Armer ruft, antwortet er ‚Dank sei Gott‘ oder ‚Segne mich‘.“³³ Wiederum gerät der universale Gestus der Gastfreundschaft in den Blick, denn *alle* Ankommenden (Verbindung zu RB 53!) sollen Bescheid erhalten, jedem Einzelnen gebührt Aufmerksamkeit, ausnahmslos jeder ruft in die Verantwortung. Die Ausdrücke *deo gratias* und *benedic* sind der gottesdienstlichen Liturgie entnommen und verweisen einmal mehr auf die Vorstellung, dass im Gast Gott selbst aufgenommen werden will. In dieser Interpretationsspur ist auch das Wort *anklopfen* (lat. *pulsare*) zu verstehen und das Verständnis des *hostiarius* als Türhüter. Sie verweisen auf Offb 3,20: „Ich stehe vor der Tür und klopfe³⁴ an. Wer meine Stimme hört und die Tür öffnet, bei dem werde ich eintreten und wir werden Mahl halten, ich mit ihm und er mit mir.“

Das Klopfen der Gäste, das vom Ruf der Armen begleitet wird, muss vom *hostiarius* „mit dem Eifer der Liebe [*caritas*]“ beantwortet werden und zwar „unverzüglich“.³⁵ In der konkreten Hilfestellung vollzieht sich, was das ganze Leben der Mönche bestimmen soll: die Antwort auf den Ruf in die Nachfolge. Im Blick auf Europa stellt sich die Frage des Antwortens auf den Ruf derjenigen, die an der Schwelle seiner Grenzen stehen, heute in dramatischer Weise. Viele dieser Stimmen gehen unter: in den oft tödlich endenden Verzweiflungsfahrten über das Mittelmeer, der gesellschaftlichen und politischen Exklusion oder der sprachlosen Ohnmacht des alltäglichen Lebens. Kein Blick über die Grenzen Europas müsste getan werden, um das gastliche

³² Darüber hinaus endet auch die für Benedikt wichtige *Magisterregel*, deren Verfasser, Entstehungsort und Entstehungszeit unbekannt ist, mit dem Kapitel über den Pförtner. Die Inklusion von RB 1,11 und RB 66,7 ist ein weiterer Hinweis. Vgl. Puzicha, Michaela: Kommentar zur Benediktusregel, Eos Verlag, St. Ottilien 2002, 562.

³³ RB 66,2f.

³⁴ In der lateinischen Bibelübersetzung, der Vulgata, die für die RB maßgeblich ist, steht an dieser Stelle, wie in RB 66,2, ebenfalls das Wort *pulsare*.

³⁵ RB 66,4.

Erbe der *RB* neu zu entdecken, doch dessen Aufnahme in den gegenwärtigen Diskurs würde diesen Blick unvermeidlich machen.

3. Die Rolle des Christentums in einem Europa der Gastfreundschaft

Die Überlegungen zu der Konjunktion von *Europa* und *Christentum* sollen einige Gedanken des italienischen Philosophen Gianni Vattimo beschließen. In seinem Buch *Jenseits des Christentums* fragt er im Kapitel *Christentum und kulturelle Konflikte in Europa* nach dem Verhältnis dieser kritisch angefragten Konjunktion. Vattimo weist darauf hin, dass durch das Ende des Eurozentrismus auch die Überzeugung Europas ins Schwanken gekommen ist, die „natürliche und normale Entwicklung aller menschlichen Kulturen darzustellen“³⁶. Dadurch begreift sich auch das mit Europa verbundene Christentum als eine Religion und Kultur unter vielen. In Europa zerbrach im Zuge der Neuzeit die Fähigkeit des Christentums, als einigendes Element zu fungieren (Religionskriege), worauf die Moderne mit der Exklusion des Religiösen aus dem weltlichen Bereich antwortete. Diese liberale Lösung gerät für Vattimo aber gerade heute in die Krise, weil neue religiöse Subjekte und Kulturen in Europa auftauchen, die den europäischen Sonderweg der Säkularisierung nicht in gleicher Weise mitgehen können oder wollen. Gleichzeitig ist die „universalistische Sicherheit der modernen westlichen Vernunft gefallen“³⁷. Vattimo sieht nun die Gefahr, dass das Christentum der Versuchung erliegt, dem krisenhaften Universalismus mit Formen der Abgrenzung zu begegnen und sich bloß als eine Partei in kulturellen Konflikten zu verstehen. Dagegen müsste es die „tiefe Solidarität mit dem Schicksal der Moderne“³⁸ wiederfinden d.h. diese weder nach vorne (postmoderne Fragmentierung) noch nach hinten (reaktionärer Abschluss) verlassen. Das Christentum sollte davon Abstand nehmen, sich als „starke Identität“ zu konstituieren, gleichzeitig muss es aus seiner Geschichte lernen und sich von allen imperialistischen Formen der europäischen Moderne emanzipieren. Diese herausfordernde Aufgabe stellt Vattimo unter das Zeichen der Gastfreundschaft:

Unter den neuen Bedingungen der Beziehungen zwischen verschiedenen Völkern und Kulturen in der postkolonialen Welt kann das Christentum nicht daran denken, die für es konstitutive missionarische Berufung

³⁶ Vattimo, Gianni: *Jenseits des Christentums. Gibt es einen Welt ohne Gott?*, Carl Hanser Verlag, München/Wien 2004, 129.

³⁷ Vattimo, Gianni: *Jenseits des Christentums. Gibt es einen Welt ohne Gott?*, Carl Hanser Verlag, München/Wien 2004, 133. Den Kern des modernen Universalismus sieht Vattimo in der säkularisierten Übersetzung des jüdisch-christlichen Glaubens an den göttlichen Heilsplan.

³⁸ Vattimo, Gianni: *Jenseits des Christentums. Gibt es einen Welt ohne Gott?*, Carl Hanser Verlag, München/Wien 2004, 134.

zu erfüllen, indem es die eigene lehrmäßige, moralische und disziplinarische Spezifität hervorhebt. Im Gegenteil, es kann nur dann hoffen, am Dialog als Konflikt oder Konfrontation zwischen den Kulturen und Religionen teilzunehmen, wenn es sich auf seine spezifische [...] Orientierung an der Weltlichkeit stützt. Man könnte diesen Vorschlag in einer Art Motto zusammenfassen: vom Universalismus zur Gastfreundschaft. [...]

Die Gastfreundschaft verwirklicht sich [...] nicht anders, als dass man sich in die Hände des eigenen Gastfreundes begibt, sich ihm anvertraut, also im Falle des interkulturellen oder interreligiösen Dialogs, die Möglichkeit akzeptiert, dass er derjenige ist, der recht hat. Will sich die Identität des Christen im interkulturellen und interreligiösen Dialog in Form der Gastfreundschaft konkretisieren – indem sie das Gebot der Liebe (*caritas*) anwendet –, dann kann sie nicht umhin, sich fast völlig darauf zu beschränken, zuzuhören und den Gästen das Wort zu lassen.³⁹

Vattimos Forderung nach dem „Geist der Gastfreundschaft“⁴⁰ ist entscheidend für den Beitrag, den das Christentum für Europas Gegenwart und darüber hinaus leisten kann. Reaktionäre Selbstisolation führt in eine Sackgasse, die zudem der biblischen Tradition vehement widerspricht. Ein Europa der Gastfreundschaft wird nicht zu gewinnen sein, wenn sich das trotz aller Brüche mit ihm verbundene Christentum nicht einbringt. Die biblische Tradition, die *Regula Benedicti*, das universale Denken der Moderne als säkulare Frucht der biblischen Gottesfrage bieten Ressourcen, die einen positiven Umgang mit der Schwellensituation der europäischen Transformation begünstigen könnten.

Wenn Europa so wie der gastfreundliche *hostiarius* das Klopfen und Rufen an seinen Türen vernimmt, werden ChristInnen im Vollzug der von Jesus vorgelebten gastfreundlichen Solidarität mit den gesellschaftlich Marginalisierten in neuer Weise die Worte von Offb 3,8 lesen:

„Ich kenne deine Werke, und ich habe vor dir eine Tür geöffnet, die niemand mehr schließen kann. Du hast nur geringe Kraft und dennoch hast du an meinem Wort festgehalten und meinen Namen nicht verleugnet.“

³⁹ Vattimo, Gianni: *Jenseits des Christentums. Gibt es einen Welt ohne Gott?*, Carl Hanser Verlag, München/Wien 2004, 138f.

⁴⁰ Vattimo, Gianni: *Jenseits des Christentums. Gibt es einen Welt ohne Gott?*, Carl Hanser Verlag, München/Wien 2004, 141.