

# Synkretismus als Maß der Gastfreundschaft?

## Eine religionstheologische Annäherung

*Jonas Maria Hoff*

### 1. Einleitung

Die Gastfreundschaft spielt im christlichen Glauben eine zentrale Rolle. Sie lässt sich in der Bibel wie in der christlichen Tradition an vielen verschiedenen Punkten festmachen, darüber hinaus aber systematisch-theologisch begründen. In der theologischen Debatte wird die Gastfreundschaft dabei nicht nur als religiös motivierte persönliche Tugend behandelt, sondern als Metapher für den Kontakt unterschiedlicher Kulturen und Religionen angewandt. Die Gastfreundschaft ist eine zentrale Metapher der Religionstheologie, wie ein exemplarischer Blick in die Komparative Theologie belegt. Dort wird die Gastfreundschaft als eine von fünf Grundhaltungen verstanden.<sup>1</sup> Sie beschreibt und empfiehlt damit zwar auch eine konkrete Praxis, wird zugleich aber auf einer überindividuellen Ebene zur Gestaltung des Verhältnisses verschiedener Religionen zueinander eingesetzt. Gastfreundschaft wird so zu „ein[em] Archetyp interreligiöser und interkultureller Begegnung“<sup>2</sup>. In der religionstheologischen Verwendung des Begriffs geht es um einen affirmativen und wertschätzenden Umgang zwischen Kulturen und Religionen. Der Fokus wird auf Gemeinsames gelenkt. So basiert die Gastfreundschaft für Claude Ozankom etwa auf der Einsicht in die *humanitas*, die geteilte Menschlichkeit.<sup>3</sup> Die religionstheologische Beschäftigung kann allein bei diesem Fokus aber nicht haltmachen. Sie muss sich für die Schattenseite von Nähe und Gemeinsamkeit, genauer für Unterschiede und Differenzen interessieren. Solange Religionen nämlich voneinander abweichende Überzeugungen und Praktiken vertreten, besteht zumindest die Möglichkeit konkurrierender Ansprüche.

---

<sup>1</sup> Vgl. Klaus von Stosch, Einführung in die Komparative Theologie (UTB 5754), Paderborn 2021, 14–17.

<sup>2</sup> Claude Ozankom, Christliche Theologie im Horizont der Einen Welt, Regensburg 2012, 201–219, 218.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., 210f.

In historischer Hinsicht ist diese Konkurrenz nicht zu unterschätzen. Zumindest für die monotheistischen Religionen ist sie vielmehr von fundamentaler Bedeutung: „Ähnlich wie der altisraelitische Jahweglaube sind auch die übrigen monotheistischen Religionen Gegenreligionen.“<sup>4</sup> Das Bestehen von Religionen speist sich in dieser Lesart aus ihrem kritischen Zueinander. Umso wichtiger scheint es deshalb, in der religionstheologischen Diskussion der Gastfreundschaft auch die normativen Grenzziehungen zu beobachten. Im Rahmen dieses Beitrags soll dies durch die Einfügung eines zweiten prominenten Begriffs der Religionstheologie geleistet werden: des Synkretismus. Während sich die Gastfreundschaft theologisch größter Beliebtheit erfreut, gilt für den Synkretismus das genaue Gegenteil. Der Ausdruck fungiert eher als „theologisches Scheltwort“<sup>5</sup> oder als „polemischer Kampfbegriff“<sup>6</sup>. Im Rahmen dieses Beitrags soll er dennoch als Instrument zur Beobachtung der Grenzen der Gastfreundschaft produktiv gemacht werden. Es geht damit um die titelgebende Frage, inwiefern der Synkretismus als Maß der Gastfreundschaft verstanden werden kann.

## 2. Zur theologischen Bearbeitung und Relevanz der Gastfreundschaft

Zur Beantwortung dieser Frage bedarf es in einem ersten Schritt einer Beschäftigung mit dem Konzept Gastfreundschaft in seiner theologischen Verwendung. Der Begriff verfügt über eine lange religiöse Tradition. Er „nimmt [...] in allen Religionen einen hohen Stellenwert ein, gar im Sinne einer religiösen Pflicht und findet sich auch in der biblisch-christlichen Religion wieder“<sup>7</sup>. Für die christliche Hochschätzung der Gastfreundschaft lassen sich zahlreiche alt- wie neutestamentliche

<sup>4</sup> Ulrich H.J. Körtner, Synkretismus und Differenzwahrnehmung als Probleme einer Theologie der Religionen, in: Christian Danz/Ulrich H.J. Körtner (Hg.), *Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2005, 57–76, 65.

<sup>5</sup> Kurt Rudolph, Synkretismus – vom theologischen Scheltwort zum religionswissenschaftlichen Begriff, in: Liene Neulande (Hg.), *Humanitas Religiosa. Festschrift für Harald Biezais*, Stockholm 1979, 194–212.

<sup>6</sup> Christian Danz, Einführung in die Theologie der Religionen (Lehr- und Studienbücher zur Theologie 1), Wien 2005, 108.

<sup>7</sup> Christoph Böttigheimer, Der Beitrag christlicher Kirchen zur Glaubens- und Religionsfreiheit in Europa, in: ders./Florian Bruckmann (Hg.), *Religionsfreiheit – Gastfreundschaft – Toleranz. Der Beitrag der Religionen zum europäischen Einigungsprozess*, Regensburg 2009, 146–174, 152.

Belegstellen anführen.<sup>8</sup> Zwei Belegstellen möchte ich aus der Menge an Belegen herausgreifen: einerseits Abrahams gastfreundschaftliches Verhalten gegenüber Gott in Gestalt der drei Fremden bei den Eichen von Mamre (Gen 18,1–5) und andererseits die Emmaus-Perikope (Lk 24,13–35), in der Jesus als Fremder zu den zwei Jüngern kommt, mit ihnen wandert und Mahl hält. Neben diesen beiden gibt es zahlreiche weitere wichtige Textstellen, etwa Jes 58,7: „Heißt das nicht: Brich dem Hungrigen dein Brot, und die im Elend ohne Obdach sind, führe ins Haus! Wenn du einen nackt siehst, so kleide ihn, und entziehe dich nicht deinem Fleisch und Blut!“ Oder auch den paulinischen Auftrag: „Seid jederzeit gastfreundlich!“ (Röm 12,13). In der Zuspitzung auf die Mamre- und Emmaus-Erzählungen wird allerdings der Blick auf ein entscheidendes Motiv für eine theologische Beschäftigung mit der Gastfreundschaft frei.<sup>9</sup>

## 2.1 Gott als Fremder

Gemeinsam ist den beiden genannten Bibelstellen nämlich, dass sie Gott bzw. Jesus mit dem Fremden identifizieren. Dieses Motiv verbindet Gottes Erscheinen in den drei Fremden mit dem Auftritt Jesu. In beiden Fällen steht die Fremdheit am Anfang, auf die mit Gastfreundschaft reagiert werden muss, damit eine wirkliche Begegnung mit Gott bzw. dem Auferstandenen überhaupt möglich wird. Das begründet zum einen eine Tugend im zwischenmenschlichen Umgang und zeugt zum anderen von einem tiefergehenden theologischen Konzept. Nach Florian Bruckmann muss in der Beschreibung der Gastfreundschaft „zwischen zwei Positionen und drei Rollen in einem Beziehungsgeflecht unterschieden werden: Zwischen dem Gastgeber, dem Gastfreund und dem nicht willkommenen Fremden.“<sup>10</sup> In theologischer Hinsicht ist nun entscheidend, dass Gott mit dem Gastfreund in Verbindung gebracht oder – wie in den beiden biblischen Beispielen – sogar mit ihm identifiziert wird. Diese Zuordnung lässt sich freilich nicht auf den gesamten biblischen Umgang mit der Gastfreundschaft übertragen, weil Gott ebenso als Gastgeber auftritt. Etwa

<sup>8</sup> Vgl. Wolfgang Vogl, *Christliche Gastfreundschaft. Eine spiritualitätstheologische Grundlegung*, in: *Geist und Leben* 86,1 (2013) 28–42, 31–36.

<sup>9</sup> Christoph Theobald bezeichnet die Mamre-Erzählung als „biblischen Urtypus“ der Gastfreundschaft (ders., *Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa* [Veröffentlichungen der Papst-Benedikt XVI.-Gastprofessur], Freiburg i. Br. 2018, 60).

<sup>10</sup> Florian Bruckmann, *Gastfreundschaft*. Bei Johannes Chrysostomos, Benedikt von Nursia und Jacques Derrida, in: ders./Böttigheimer (Hg.), *Religionsfreiheit – Gastfreundschaft – Toleranz* (wie Anm. 7), 111–145, 112.

„gehört zur grundlegenden Erfahrung der Befreiung aus der Knechtschaft Ägyptens gleichursprünglich die Erfahrung der großzügigen Gastfreundschaft Gottes, die durch die Schöpfungstheologie insofern eine Präzisierung erfährt, als Jahwe, der Schöpfer zugleich als Eigentümer von Himmel und Erde und, als Korrelat dazu, der Mensch als Gast auf Erden vorgestellt werden (vgl. Ps 119)“<sup>11</sup>.

Trotz dieser anderen Traditionslinie erweist sich aber gerade die Identifikation von Gott und Gast als theologisch weiterführend, da mit ihr eine spezifische Modellierung des Gottesbegriffs einhergeht. Das *tertium comparationis* zwischen Gast und Gott besteht nämlich zuallererst in der Erfahrung von Alterität, die mit beiden verbunden ist. Jeweils tritt eine fremde, vom Eigenen unterschiedene Größe auf. Dies aber berührt eine Grunddynamik des jüdisch-christlichen Gottesbilds. Es involviert nicht nur Aspekte geoffenbarter Nähe, sondern schreibt Gott immer auch Distanz im Sinne von Verborgenheit zu.<sup>12</sup> Die Behauptung einer Offenbarung verschränkt beide Motive miteinander, so dass das Gottesbild zwischen Nähe und Distanz changiert. Eckhard Nordhofen spricht in diesem Kontext von einer „*Simultaneität von Präsenz und Vorenthaltung*“<sup>13</sup>. Erst vor diesem Hintergrund wird die besondere theologische Dignität der Gastfreundschaft verständlich. Nach Rolf Gärtner bildet sie ein „methodisches Paradigma [...] dogmatischer Theologie überhaupt“<sup>14</sup>. Die Theologie sei „darauf angewiesen, das Fremde anzunehmen, weil sie nur so von Gott als dem absolut Anderen sprechen und zu Erkenntnisfortschritten gelangen kann“<sup>15</sup>. Die Fremdheit und Andersartigkeit Gottes macht die Gastfreundschaft zu einem *locus theologicus*. Ähnlich fasst es auch Margit Eckholt: „Gott 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.“<sup>16</sup>

<sup>11</sup> Ozankom, Christliche Theologie (wie Anm. 2), 203. Vgl. ähnlich Rolf Gärtner, Seid jederzeit gastfreundlich. Ein Leitbild für heutige Gemeindepastoral, Ostfildern <sup>2</sup>2014, 176; Ruth Ebach, Gast/Gastfreundschaft, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, www.wiblex.de (Zugriffsdatum: 31.10.2022).

<sup>12</sup> Vgl. programmatisch Hans-Joachim Höhn, Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur, Würzburg 2008.

<sup>13</sup> Eckhard Nordhofen, Die Ikone – eine Antwort auf das Bilderverbot, in: *Communio* 51,2 (2022) 179–189, 181. Vgl. dazu ausführlich ders., *Media divina. Die Medienrevolution des Monotheismus und die Wiederkehr der Bilder*, Freiburg i. Br. 2022.

<sup>14</sup> Gärtner, Seid jederzeit gastfreundlich (wie Anm. 11), 123.

<sup>15</sup> Ebd., 117.

<sup>16</sup> Margit Eckholt, *Dogmatik interkulturell. Globalisierung – Rückkehr der Religion – Übersetzung – Gastfreundschaft. Vier Stationen auf dem Weg zu einer interkulturellen Dogmatik* (Interkulturelle Bibliothek 46), Nordhausen 2007, 105.

Es kann deshalb kaum verwundern, dass Figuren der Fremdheit in der Ausgestaltung religiöser Narrative eine zentrale Rolle einnehmen und „dass der Fremde, dessen Herkunft oft nicht näher eruiert wird, in vielen Religionen als Bote Gottes angesehen wird, der die Menschen besucht. Infolgedessen wird der Gast als göttlicher Bote empfangen.“<sup>17</sup> In ihrer Fremd- und Andersheit gleichen sich Gott und Gast. Diese Linie ließe sich christologisch weiter profilieren, etwa auf Basis der Beobachtung Christoph Theobalds, dass Jesus die an ihn adressierte „Frage nach seiner Identität aufschiebt“<sup>18</sup>. Er klärt nicht einfach völlig auf, wer er ist, sondern wahrt eine Fremd- und Entzogenheit.<sup>19</sup>

Der Clou der Gastfreundschaft besteht vor diesem Hintergrund nun darin, dass sie eine Brücke zwischen beiden Spannungspolen der Offenbarung baut. Sie macht die Fremdheit sichtbar, bleibt dabei aber nicht stehen. Vielmehr verbindet sie die beiden Seiten miteinander, insofern in ihr mit Nähe auf Distanz reagiert wird.

## 2.2 Gottesebenbildlichkeit

An diesen Gedanken lässt sich ein zweites Motiv für die theologische Relevanz der Gastfreundschaft anschließen. Der Gast ermöglicht eine Gotteserfahrung nämlich nicht nur wegen seiner Fremdheit, sondern auch aufgrund seiner Gottesebenbildlichkeit bzw. *Gottbildlichkeit*<sup>20</sup>, wie etwa Christoph Böttigheimer anmerkt: „Da der Mensch als Abbild Gottes geschaffen ist, kann im Fremden, für den, der ihn aufnimmt, Gott selbst präsent werden – wer einen Fremden aufnimmt, nimmt Christus auf (Mt 25,31–46).“<sup>21</sup> Vor der Einsicht in die Gottesebenbildlichkeit steht allerdings die Wahrnehmung geteilter Menschlichkeit (*humanitas*).<sup>22</sup> In der Gastfreundschaft wird diese Wahrnehmung in eine Handlung übersetzt, die die gemeinsame „Zugehörigkeit zur Menschheit“<sup>23</sup> würdigt. In einem nächsten Schritt kann diese Mitmenschlichkeit dann religiös codiert werden – also etwa hinsichtlich der Gottesebenbildlichkeit (Gen 1,27). Die Gastfreundschaft erweist sich auch in dieser Hinsicht als *locus theologicus*.

<sup>17</sup> Ozankom, *Christliche Theologie* (wie Anm. 2), 210.

<sup>18</sup> Vgl. Theobald, *Christentum als Stil* (wie Anm. 9), 61.

<sup>19</sup> Für Theobald drückt sich darin aus, „in welcher Distanz der Nazarener zu sich selbst steht“ (ebd., 59).

<sup>20</sup> Vgl. Ute Neumann-Gorsolke, *Gottesebenbildlichkeit (AT)*, in: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, [www.wibilex.de](http://www.wibilex.de) (Zugriffsdatum: 31. 10. 2022).

<sup>21</sup> Böttigheimer, *Der Beitrag christlicher Kirchen* (wie Anm. 7), 152 f.

<sup>22</sup> Vgl. Ozankom, *Christliche Theologie* (wie Anm. 2), 210 f.

<sup>23</sup> Ebd., 210.

Zugleich stehen die beiden genannten Motive nicht einfach unverbunden nebeneinander. Vielmehr lässt sich auch die Gottesebenbildlichkeit auf die Frage nach der Fremdheit und Alterität Gottes zurückführen. Konsequenterweise kann die Gottesebenbildlichkeit nämlich nicht nur auf die Übertragung von Eigenschaften bezogen werden, die in der Differenzierung von Nordhofen auf der Seite von Präsenz und Nähe einzuordnen wären, sondern auch von Eigenschaften der Gegenseite, also von Vorenthaltung und Distanz. Das betrifft letztlich vor allem die Unbegreiflichkeit und darin die Fremdheit, die so nicht nur an Gott, sondern auch am Menschen erfahrbar wird. Vor diesem Hintergrund lässt sich diskutieren, inwiefern der zwischenmenschliche Kontakt auch als potenzieller Ort von Transzendenzerfahrungen verstanden werden kann. Diese Frage ist im Übrigen nicht nur theologisch, sondern zudem auch soziologisch virulent. Alfred Schütz und Thomas Luckmann verwenden den Begriff *Transzendenz* vorwiegend im Sinne von Entzogenheit. Es geht ihnen folglich nicht um eine Substanz, sondern um eine menschliche Operation, die sie einer dreifachen Differenzierung unterziehen. Die Spannweite der Operation reicht von kleinen über mittlere bis zu großen Transzendenzen. Die einzelnen Stufen unterscheiden sich vor allem hinsichtlich des Ausmaßes ihrer jeweiligen Entzogenheit voneinander. Kleine Transzendenzen beziehen sich auf ein „Außer-Reichweite-Sein von Erfahrungsgegenständen“<sup>24</sup>. Sie treten bereits auf, wenn eine Person auf der Arbeit feststellt, dass sie zu Hause etwas hat liegen lassen. In solchen Fällen wird die Entzogenheit punktuell erfahren. Die Transzendenz lässt sich hier noch aufheben bzw. überschreiten: Die Person könnte etwa nach Hause fahren und den vermissten Gegenstand holen. Bei den mittleren und großen Transzendenzen gibt es diese Möglichkeit nicht mehr. Hier hat auch die Mit-Menschlichkeit ihren Ort. Auf der Ebene der mittleren Transzendenz geht es um die Unverfügbarkeit anderer Personen. Im zwischenmenschlichen Kontakt wird der Mensch nach Schütz und Luckmann mit der Erfahrung konfrontiert, dass er die anderen trotz weitreichender Verständigungsmöglichkeiten niemals völlig wird verstehen können. Es bleibt eine nicht zu schließende Differenz, eine Lücke: „Der Andere transzendiert mich immer als der Andere, dessen Innen mir nicht unmittelbar zugänglich ist. Wenn er sich aus meiner Reichweite begibt, transzendiert er mich außerdem auch noch als ein Abwesender.“<sup>25</sup> Man kann den Leuten, redensartlich gesprochen, eben immer nur vor den Kopf schauen. Täuschungen oder auch Missverständnisse bleiben grundsätzlich möglich. Sie entziehen andere Personen schon als schiere Möglichkeit dem eigenen Zugriff.

<sup>24</sup> Alfred Schütz/Thomas Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt* (UTB 2412), Konstanz/München 2017, 600.

<sup>25</sup> Ebd., 610.

Auf der Ebene der großen Transzendenz wird die Entzogenheit dann noch einmal auf die Erfahrung alternativer Wirklichkeiten ausgedehnt. Die Rede ist hier von Träumen und Ekstasen, vor allem aber vom Tod als einer maximalen Grenze.

Dieser kurze soziologische Exkurs ist für die Zwecke dieses Beitrags deshalb relevant, weil er einen neuen Zugang zur Gottesebenbildlichkeit freilegt. Das gilt nicht nur terminologisch (Transzendenz), sondern vor allem durch den Bezug auf die Entzogenheit, in die sich Verborgenheit, Fremdheit usw. eintragen lassen. Vor veränderten methodischen Vorzeichen lässt sich auf diesem Weg noch einmal anders plausibilisieren, dass auch hinter der Gottesebenbildlichkeit als Motiv einer theologischen Beschäftigung mit der Gastfreundschaft letztlich die Fremdheit Gottes steht. Hierin liegt der vornehmliche und ausschlaggebende Grund der theologischen Relevanz der Gastfreundschaft.

### 2.3 Gastfreundschaft als religionstheologische Metapher und Praktik

Die zwei bis dahin benannten Motive (Fremdheit und Gottesebenbildlichkeit) vermitteln einen Eindruck von der grundlegenden theologischen Relevanz der Gastfreundschaft. Von dieser Relevanz her wird der Begriff in der Theologie nun aber nicht nur als individuelle Tugend kultiviert, sondern deutlich darüber hinaus eingesetzt. Der schon zitierte Christoph Theobald appliziert ihn beispielsweise auf die Ekklesiologie, wenn er die Kirche als „offene[n] Raum heiliger Gastfreundschaft“<sup>26</sup> bestimmt. Eine besondere Bedeutung hat die Gastfreundschaft darüber hinaus gerade im Bereich der Religionstheologie. Hier wird der Begriff nicht nur zur Kennzeichnung einer konkreten Praktik im Umgang von Menschen verschiedener Religionszugehörigkeit miteinander gebraucht, sondern als Metapher für den Kontakt von Religionsgemeinschaften insgesamt eingesetzt – auch wenn beide Verwendungsebenen freilich ineinander übergehen.<sup>27</sup> Reinhold Bernhardt spricht von einem „Paradigma der interreligiösen Beziehungsgestaltung“ und weist exemplarisch auf die Überlegungen von Theo Sundermeier, Marianne Moyaert und Margit Eckholt hin.<sup>28</sup> Aus dem englischsprachigen Raum wäre zu-

<sup>26</sup> Theobald, *Christentum als Stil* (wie Anm. 9), 281. Vgl. dazu ebd., 258–262, 281–292.

<sup>27</sup> Vgl. Dominik Arenz/Benedikt Gilich, *katholisch. Vermessungen einer negativen Ekklesiologie zur Gewinnung kirchlicher Kontur*, in diesem Band.

<sup>28</sup> Vgl. Reinhold Bernhardt, *Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen* (BThR 16), Zürich 2019, 223–266.

dem auf Amos Yong hinzuweisen.<sup>29</sup> Wird die Gastfreundschaft als religionstheologische Metapher eingesetzt, ist das mit einer Abstraktion verbunden. Zwar kann es auch in der religionstheologischen Behandlung der Gastfreundschaft um konkrete zwischenmenschliche Interaktionen und Praktiken gehen, wie besonders die Komparative Theologie zeigt; grundsätzlich liegt der Fokus nun aber eher auf der Ebene des Zueinanders unterschiedlicher voneinander differenzierter religiöser Systeme. Es geht dann also etwa nicht nur um den Kontakt konkreter christlicher und muslimischer Gläubigen, sondern um das Verhältnis der Religionen selbst. Die Gastfreundschaft steht auch in diesem Kontext für einen würdigenden, affirmativen Zugang. Für alle drei von Bruckmann genannten Rollen und Funktionen im Geflecht der Gastfreundschaft (Gastgeber, Gastfreund, Fremder) kommt es so zu Substitutionen. Mit diesem Abstraktionsschritt tun sich allerdings auch neue Fragen auf, die nicht zuletzt die normativen Implikationen einer solchen Verwendung betreffen. Die Religionstheologie ist insgesamt mit der Verbindlichkeitsfrage konfrontiert. Sie lotet aus, wie Religionen miteinander umgehen und welcher Status einer Religion aus der Innenperspektive einer anderen Religion zukommen kann. Die Vielfalt religiöser Angebote lässt sich in dieser Perspektive auf eine Konkurrenz zuspitzen. Was bedeutet es für das eigene Heilsversprechen, wenn ein anderer ‚Anbieter‘ mit einem anderen Versprechen auftritt? Wie verhalten sich die Angebote zueinander? Welcher Umgang mit dem anderen ‚Anbieter‘ ist angezeigt? – In ihrer ökonomischen Aufladung sind diese Fragen freilich überzogen, in ihrer Zuspitzung weisen sie zugleich aber darauf hin, dass es in diesem theologischen Arbeitsgebiet auf die Aushandlung von Grenzen ankommt. Neben der Suche nach Gemeinsamkeiten geht es allerdings auch um das Verschiedene – und das eben nicht nur in deskriptiver, sondern gerade auch in normativer Hinsicht. Betroffen ist davon auch die Gastfreundschaft als religionstheologische Vokabel. Die interreligiöse Verbundenheit, die der Begriff ausdrückt, steht vor der Frage nach ihren Grenzen.

Bezeichnenderweise resultiert diese Frage aber nicht einfach aus dem Verwendungskontext des Begriffs, sondern lässt sich außerdem vom Wort selbst herleiten. Ozankom hat darauf hingewiesen, dass das griechische Wort ξένοσ eben nicht nur *Gast*, sondern auch *Feind* bedeuten kann.<sup>30</sup> Diese Ambiguität setzt sich auch im deutschen Wort *Gast* fort, wenn man es etymologisch auf das indoeuro-

<sup>29</sup> Vgl. Amos Yong, *Hospitality and the Other. Pentecost, Christian Practices, and the Neighbor*, New York 2008. Für eine bündige Vorstellung dieses Ansatzes vgl. Henning Wrogemann, *Theologie Interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Beobachtungen und ein methodischer Neuansatz* (Lehrbuch Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft 3), Gütersloh 2015, 119–127.

<sup>30</sup> Ozankom, *Christliche Theologie* (wie Anm. 2), 213.

päische *ghostis* zurückführt. Auch hier stellt sich die Doppelbedeutung ein: Das Wort *ghostis*

„bezeichnet also sowohl den friedlich sich nähernden Fremden, dem Schutz, Unterkunft, Bewirtung gewährt wird, als auch den mit kriegerischen Absichten ins Land fallenden Fremden, den Feind. Im Germ. überwiegt früh die erste Bedeutung, doch kann noch mhd. *gast* auch für ‚Krieger‘ bzw. ‚feindlicher Krieger‘ stehen.“<sup>31</sup>

Beide Begriffe, ξένοϛ und *ghostis*, sind etymologisch ambig. Sie beinhalten nicht nur Aspekte von Nähe und Verbundenheit, sondern deuten daneben auch auf eine potenzielle Gefährdung hin. Ozankom hat diesen Umstand untersucht und drei Gefahren der Gastfreundschaft herausgearbeitet. Der Gast sei *auch* gefährlich:

„*Erstens*, weil er als der Andersartige, als nicht durchschaubar, beängstigend, unheimlich und unerwünscht erlebt wird. Ebenso kann der Gast als derjenige erlebt werden, der die Harmonie des Vertrauten zerstört. Mit dem Eintreten des von anderswoher kommenden Fremden in den eigenen Lebensraum wittert man also die Gefahr einer Relativierung dessen, woran sich die Einheimischen in ihrer Existenz bislang orientiert haben. [...] Der Gast mag *zweitens* deshalb eine potentielle Bedrohung darstellen, weil seine tiefsten Absichten weitgehend unbekannt sind und die Beweggründe seines Besuches im Dunkeln bleiben [...] *Drittens* stellt der Gast insofern eine Bedrohung dar, als seine Präsenz für den Gastgeber Verantwortung und zusätzliche Risiken mit sich bringt.“<sup>32</sup>

Die benannten Gefahren sind gerade auch unter historischen Gesichtspunkten keineswegs zu unterschätzen, wie der Beitrag von Christian Hornung in diesem Band deutlich macht.<sup>33</sup> Sie beziehen sich allesamt auf die Antizipation von Schwierigkeiten und weisen auf einen drohenden Kontrollverlust hin. Wer sich auf Gastfreundschaft einlässt, gibt Kontrolle ab. Weder der Gast noch die Begegnung mit

<sup>31</sup> O.A., Art. *Gast*, in: Wolfgang Pfeifer u. a. (Hg.), *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen* (1993), digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer überarbeitete Version im *Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache*. Online verfügbar unter <https://www.dwds.de/wb/etym/wb/Gast> (Zugriffsdatum: 31. 10. 2022).

<sup>32</sup> Ozankom, *Christliche Theologie* (wie Anm. 2), 213.

<sup>33</sup> Vgl. hierzu Christian Hornung, *Koinobitische Gastfreundschaft im antiken Mönchtum*, in diesem Band.

ihm lassen sich vollständig steuern.<sup>34</sup> In dieser Hinsicht ist die Gastfreundschaft massiv von den Ängsten des Gastgebers abhängig. Die von Ozankom eingebrachten Gefährdungen weisen so darauf hin, dass Gastfreundschaft kein anspruchloses Unterfangen ist. Dies führt zurück zur fundamentalen Erfahrung der Fremdheit in der Begegnung mit anderen Menschen und ließe sich mit Schütz und Luckmann abermals als Transzendenzerfahrung interpretieren. Durch die Übertragung der Gastfreundschaft auf den religionstheologischen Kontext werden diese drei Gefahren nun noch einmal verschärft, weil sie um die spezifischen normativen Fragen dieses Bereichs angereichert werden. Aus dieser Gemengelage heraus gewinnt die Diskussion um mögliche Grenzen der Gastfreundschaft an Relevanz.

### 3. Synkretismus

Die Religionstheologie arbeitet sich – wie schon erwähnt – stetig an der Verbindlichkeitsfrage ab. Es geht um die Aushandlung des Verhältnisses von Fremdem und Eigenem, Außen und Innen, „Identitätsverlust und Identitätsbewahrung“<sup>35</sup>, das in den verschiedenen religionstheologischen Konzepten bezogen auf die Heilsmöglichkeit je unterschiedlich modelliert wird. Als normativer Grenzbegriff innerhalb dieses Aushandlungsprozesses wurde und wird vielfach der Begriff *Synkretismus* gebraucht. Es ist bezeichnend, „dass der Begriff [...] in der theologischen und religionswissenschaftlichen Beschreibung religiöser Phänomene in einer Zeit zum *terminus technicus* geworden ist, als sich das Christentum selbst der Konkurrenz mit anderen Religionen stellen musste“<sup>36</sup>. Die erhöhte Sichtbarkeit religiöser Alternativen treibt in die Debatte um die Gültigkeit des eigenen wie des fremden Angebots. Der Begriff Synkretismus fasst dabei in zweifacher Weise Vermischungseffekte: (1) In einer *normativen Lesart*

„bezeichnet er dabei eine unzulässige Aufnahme wesensfremder Elemente in die eigene Tradition bzw. ihre Vermischung mit anderen Traditionen. Die damit verbundene negative Wertung schematisiert sich in der Polarität von Reinheit und Unreinheit zum Vorwurf der Verunreinigung der reinen Lehre bzw. des Bekenntnisses (Heterodoxie) und der Praxis (Heteropraxis) und zielt auf

<sup>34</sup> Auch dieser Aspekt ließe sich im Übrigen theologisch qualifizieren. Gastfreundschaft bedeutet in dieser Hinsicht einen Abschied von der Vorstellung einer bloß selbstbestimmten Wirklichkeit und lässt sich auf das Hineinwirken von etwas Fremdem ein. Man lässt sich also auf die Möglichkeit des Einwirkens einer anderen, unbekanntem Größe ein.

<sup>35</sup> Danz, Einführung (wie Anm. 6), 112.

<sup>36</sup> Ebd.

die Abwehr solcher Verfremdungen und die Wiederherstellung der Authentizität der normativen Tradition (Orthodoxie und -praxis).<sup>37</sup>

Daneben steht (2) eine *deskriptive Lesart*, die sich an einer betont neutralen Beschreibung religiöser wie kultureller Vermischungsphänomene versucht. Aber auch in dieser Lesart

„geht es nicht eigentlich um die *Bezeichnung* eines bestimmten Phänomenbereichs, sondern um eine *Deutung*, um ein prädikatives ‚seeing as‘. Und auch hier bezieht sich dieses Konzept auf die Beziehungen im Dreieck einer religiösen/Tradition zu anderen religiösen Traditionen und der umgebenden Kultur.“<sup>38</sup>

Im Vergleich zur ersten Linie wird die eigene religiöse Identität hier aber weniger als normativer Maßstab eingesetzt. Allerdings, so merkt Reinhold Bernhardt an, sollte diese Unterscheidung nicht einfach in die Fächerdifferenz *Religionswissenschaft* ↔ *Theologie* hineinkopiert werden, weil auch die Religionswissenschaft den Synkretismusbegriff unter normativen Voraussetzungen bearbeitet.<sup>39</sup>

Dieser erste kurze Blick auf den Synkretismus sollte anzeigen, dass sich der Begriff genau auf die Probleme und Fragen bezieht, die sich an eine religionstheologische Gastfreundschaft adressieren lassen. Zugespitzt könnte man vielleicht sagen, dass eine radikale Gastfreundschaft im Bereich der Religionstheologie einen Synkretismus zur Folge haben kann. Genau deshalb möchte ich diesen Begriff auch in die religionstheologische Beschäftigung mit der Gastfreundschaft hineinnehmen und als ihr Maß bestimmen. Er leistet aus meiner Sicht eine erforderliche normative Sensibilisierung. Bevor ich dazu allerdings weitere Angaben mache,

<sup>37</sup> Reinhold Bernhardt, „Synkretismus“ als Deutekategorie für multireligiöse Identitätsbildungen, in: ders./Perry Schmidt-Leukel (Hg.), *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen* (BThR 5), Zürich 2008, 267–290, 269 f. In dieser Weise fordert Willem A. Visser 't Hooft im Jahr 1965, man müsse sich dringend der Abwehr des Synkretismus widmen, „um die Reinheit der von uns verteidigten Religion sicherzustellen“ (ders., *Kein anderer Name. Synkretismus oder christlicher Universalismus?*, Basel 1965, 11). Er weitet dabei allerdings das normative Begriffsverständnis noch einmal aus, insofern der Synkretismus hier die Auffassung meint, „dass es in der Geschichte überhaupt keine einmalige Offenbarung gibt, sondern nur viele verschiedene Wege, um zur göttlichen Wirklichkeit zu gelangen, dass alle Formulierungen religiöser Wahrheit oder Erfahrung ihrem Wesen nach ein unzureichender Ausdruck der einen Wahrheit sind und dass es notwendig ist, alle religiösen Ideen und Erfahrungen so weit wie möglich zu harmonisieren, um für die Menschheit eine Universalreligion zu schaffen“ (ebd., 13 f.).

<sup>38</sup> Bernhardt, „Synkretismus“ (wie Anm. 37), 270.

<sup>39</sup> Vgl. ebd., 267.

bedarf es einer kritischen Würdigung des Synkretismusbegriffs. Wie weiter oben nämlich bereits angedeutet, ist der Begriff vielfältiger und durchaus vehementere Kritik ausgesetzt. Ein Haupteinwand richtet sich auf die mit dem Synkretismus verbundene Vorstellung einer klaren Trennbarkeit von Eigenem und Fremdem. „Der im Rahmen christlicher Apologetik normativ gebrauchte Synkretismusbegriff ist stets bezogen auf das Korrelat zu einer Bestimmung der Identität des ‚entscheidend und unterscheidend Christlichen‘.“<sup>40</sup> Dieses aber lasse sich weder systematisch noch historisch in dieser Eindeutigkeit ausmachen, wie besonders Vertreter der *Religionsgeschichtlichen Schule* angemerkt haben. Das Christentum sei selbst unweigerlich synkretistisch.<sup>41</sup> René Buchholz hat diesen Punkt in seinem Beitrag für diesen Band noch einmal klar herausgestellt:

„Historisch dürfte die Suche nach einem ‚reinen‘, d. h. unvermischten Ursprung bestimmter Kulturen und Religionen der Jagd nach einer Chimäre gleichen. Wo und unter welchen Umständen Kulturen miteinander in Berührung kamen, fanden Vermischungen statt; damit ist die einstige Unbefangenheit, mit der die eigenen Traditionen gelebt und wahrgenommen wurden, für immer dahin.“<sup>42</sup>

Das Problem wird also in der Zuschreibung von Eigenem und Fremdem angesichts religionsgeschichtlich erwiesener Vermischungseffekte erkannt. In gewisser Weise wird die deskriptive Lesart des Synkretismus damit gegen die normative Lesart in Stellung gebracht, insofern die Beschreibung von Vermischungen als Argument gegen die Möglichkeit einer normativen Beurteilung dieser Prozesse eingesetzt wird. Weil der Synkretismus in deskriptiver Hinsicht unvermeidbar und omnipräsent sei, erübrige sich eine normative Aufladung. Der Synkretismus wird in deskriptiver Hinsicht als unentrinnbares Phänomen angesehen, in seiner normativen Aufladung allerdings abgelehnt. Dabei schwingt auch eine berechtigte Zurückhaltung im Umgang mit den für den normativen Synkretismusbegriff erforderlichen Kriterien mit. Lässt sich das Christentum überhaupt hinreichend als Einheit beschreiben?<sup>43</sup> Und wer wäre überhaupt berechtigt, die erforderliche Festlegung unverzichtbarer Aspekte des Eigenen vorzunehmen? Im Raum stehen

<sup>40</sup> Ebd., 283. Hier wird ein Buchtitel Jürgen Werbicks zitiert: ders., *Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen*, Düsseldorf 1992.

<sup>41</sup> Vgl. Gerd Lüdemann/Alf Özen, *Religionsgeschichtliche Schule*, in: TRE 28, 618–624.

<sup>42</sup> René Buchholz, *Verbotene und erlaubte Mischungen. Versuch über den Synkretismus*, in diesem Band.

<sup>43</sup> So ist nach Christian Danz zu konstatieren, „dass die Systemidentität des Christentums nicht einfach so vorliegt“ (Danz, Einführung [wie Anm. 6], 116).

damit nicht zuletzt Fragen von Eurozentrismus und Kolonialismus, die sich ohne Weiteres an konkreten Beispielen festmachen lassen – etwa an der Vorgehensweise westlicher Missionare in Afrika:

„Les missionnaires d’origine européenne et américaine ont adopté ce point de vue et ont souvent fait leur le complexe de supériorité occidentale. Ils étaient d’avis que les cultures de l’Afrique étaient primitives et n’avaient rien à offrir de digne au christianisme. La Conséquence est bien connue: tout ce que l’Afrique avait à offrir était soupçonné de syncrétisme.“<sup>44</sup>

Gerade vor diesem Erfahrungshintergrund leuchtet ein, dass in der Theologie alternative Konzepte zum Synkretismusbegriff diskutiert werden. Ulrich Berner hat etwa verschiedene Modelle der „interreligiösen Relationierung“ vorgeschlagen<sup>45</sup>, die Bernhardt auf die drei Typen *Symbiose*, *Synthese* und *Integration* zugespitzt hat.<sup>46</sup> Nach Bernhardt stellen die drei Modelle ein „klar konturiertes Unterscheidungsinstrumentarium zur Verfügung, das operationabler ist als der schillernde Synkretismusbegriff“<sup>47</sup>. Daneben lässt sich eine starke Zuwendung zur Inkulturation als Kategorie beobachten, beispielsweise bei Hans Waldenfels<sup>48</sup> oder Arnulf von Scheliha. Letzterer hält fest:

„Auch der Begriff der synkretistischen Religion, wie er um 1900 verwendet wurde, stand für den Versuch, den religionsgeschichtlichen Hintergrund der

<sup>44</sup> Claude Ozankom, *Entre inculturation et syncrétisme. La pertinence du message chrétien dans le contexte africain*, in: Salvatore Loiero/François-Xavier Amherdt (Hg.), *Christentum und Theologie zwischen Synkretismus und Inkulturation/Le christianisme et la théologie entre syncrétisme et inculturation – Interdisziplinäre Perspektiven/Perspectives interdisciplinaires* (PTD/Théologie pratique en dialogue 53), Fribourg 2021, 157–174, 160.

<sup>45</sup> Vgl. Ulrich Berner, *Der Begriff „Synkretismus“ – ein Instrument historischer Erkenntnis?*, in: *Saeculum* 30 (1979) 68–85.

<sup>46</sup> Vgl. Bernhardt, „Synkretismus“ (wie Anm. 37), 272–279.

<sup>47</sup> Ebd., 279.

<sup>48</sup> „Es fragt sich aber, ob S. nicht als krit. Begriff v. Inkulturation unterschieden werden sollte. Dann würde Inkulturation – etwa im Modell der Inkarnation u. der Forts. in der Gesch. gedacht – die positive Gestaltwerdung des Christentums in unterschiedl. Kulturen und deren rel. Kontexten meinen, während mit S. die Fehlformen desselben Prozesses angesprochen würden“ (Hans Waldenfels, *Synkretismus. IV. Systematisch-Theologisch*, in: *LThK*<sup>3</sup> 9, 1181 f., 1181). „Die negative Sicht des S. als Bedrohung der Identität des Christentums war so lange eher unangefochten, als das Christentum v. a. in der Kultur des Abendlandes eingebettet war. Dabei ist lange zu einfach zw. formalen u. method. („Schale“) u. inhaltl. Elementen („Kern“) unterschieden worden, wobei dann in einer Begegnung des Christlichen mit fremden Kulturen dieses zwar in der Schale, nicht aber im Kern betroffen zu sein schien“ (ebd.).

christlichen Religion stärker und in seiner Komplexität zu berücksichtigen mit dem Ziel, den ‚Kern‘ des christlichen Glaubens aus seinen historischen ‚Schalen‘ zu befreien, d. h. durch kritische Historisierung des Dogmas das Evangelium freizulegen und für die Gegenwart neu auszusagen. Demgegenüber besteht der methodische Fortschritt des Begriffes der Inkulturation heute darin, dass die mit dem Kern-Schale-Modell verbundene naive Mechanik aufgehoben und mit der Pluralität gleichberechtigter, kulturell jeweils ganz unterschiedlich geprägter Gestalten von Christentum gerechnet wird. Inkulturation steht daher für eine ‚starke‘ Theorie der Pluralität von Christentümern und der Bedingung vielfältiger kultureller Horizonte und Lebenswelten.“<sup>49</sup>

So entscheidend der Begriff der Inkulturation theologisch auch sein mag, für eine vollständige Ablösung des Synkretismusbegriffs taugt er m. E. nicht. Ebenso wie die – sehr berechtigten – (deskriptiven) Hinweise auf den synkretistischen Status des Christentums antwortet auch er nämlich nicht auf das Verbindlichkeitsproblem, auf das sich die normative Lesart des Synkretismus bezieht. Sofern sich der Inkulturationsbegriff doch auf diese Frage bezieht, ließe sich fragen, warum nicht der Synkretismusbegriff diese Funktion ausfüllen sollte.<sup>50</sup>

Der Synkretismusbegriff bündelt letztlich die normativen Probleme, die die Religionstheologie insgesamt umtreiben. In seiner normativen Lesart gibt der Synkretismus diesen Problemen einen klaren Ausdruck und dem dazugehörigen Diskurs eine Überschrift. Die Relevanz dieser Leistung macht dabei gerade die Gastfreundschaft als religionstheologische Metapher in ihrer affirmativen Dynamik deutlich. Sie provoziert die Frage nach ihrer Schattenseite und nach potenziellen negativen Konsequenzen.<sup>51</sup> Das geht über die mit Ozankom vorgenommene etymologische Problemanzeige weit hinaus. Vielmehr geht es dabei um die Einsicht in den Abgrenzungscharakter von Religionen. Nach Christian Danz

„kommt durch eine Einbeziehung des Synkretismus in die religionstheologische Diskussion in den Blick, dass keine Religion ihre eigene Identität ohne

<sup>49</sup> Arnulf von Scheliha, Theorie der Religionen und moderner Synkretismus, in: Danz/Körtner (Hg.), *Theologie der Religionen* (wie Anm. 4), 43–56, 49 f.

<sup>50</sup> Das weist auf die Möglichkeit einer Ersetzung der beiden Begriffe je nach Schwerpunktsetzung hin. So ließen sich Synkretismen sicher auch als Inkulturationsphänomene beschreiben, während umgekehrt ebenso gilt: „Jede Weise der Inkulturation des Christentums ist in gewissem Grade eine Form des Synkretismus“ (Körtner, *Synkretismus und Differenzwahrnehmung* [wie Anm. 4], 59).

<sup>51</sup> Vgl. dazu Wrogemann, *Theologie Interreligiöser Beziehungen* (wie Anm. 29), 122 f. Auf das Erfordernis, auch die Gegenseite der Gastfreundschaft zu fokussieren, weist auch Theobald hin. Vgl. Theobald, *Christentum als Stil* (wie Anm. 9), 60.

Grenzziehung zu anderen religiösen Systemen erhalten und aufbauen kann. Ohne Exklusionen ist keine Selbsterhaltung eines Religionssystems möglich. Religiöse Bestimmtheitssetzung impliziert also immer die Exklusion von religiöser Andersheit.<sup>52</sup>

Daran wären auch diejenigen Kritiker:innen des Synkretismus zu erinnern, die ihre Einwände auf historisch zu beobachtenden Vermischungsformen aufbauen. Sie blenden aus, was eingangs mit Körtner schon angemerkt wurde, nämlich dass zumindest die „monotheistischen Religionen Gegenreligionen“<sup>53</sup> sind. Die Erkennbarkeit einer Religion ist systematisch an die Sichtbarkeit von Alternativen gebunden. Der Synkretismus impliziert in seiner normativen Lesart einen Fingerzeig in diese Richtung. Er erlaubt darin auch, fremde Traditionen in ihrer Eigenständigkeit ernst zu nehmen und nicht vorschnell in eigene Vorstellungswelten einzugemeinden.

#### 4. Schluss

Aus diesen Gründen komme ich zu der These, dass der Synkretismus die notwendige Schattenseite der Gastfreundschaft in ihrer Verwendung als religionstheologische Metapher markiert. Die mit der Gastfreundschaft verbundene Weitung ergänzt der Synkretismus als Hinweis auf erforderliche Schließungen. Er bestimmt so gleichsam ihr Maß. Damit leistet der Begriff einen wichtigen Beitrag in der theologischen Bearbeitung der Verbindlichkeitsfrage insgesamt, die sich mit Karlheinz Ruhstorfer als „entscheidende Frage unserer Tage“<sup>54</sup> charakterisieren lässt. Diese allgemeine Diagnose lässt sich religionstheologisch etwa mit Blick auf die Zukunft des Religionsunterrichts und die sich abzeichnende Zunahme konfessionell- und religiös-kooperativer Unterrichtsformate präzisieren. Die Aushandlung von Normen und Grenzen markiert in diesem Zusammenhang eine zentrale theologische Aufgabe von weitreichender praktischer Relevanz.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Danz, Einführung (wie Anm. 6), 117.

<sup>53</sup> Körtner, Synkretismus und Differenzwahrnehmung (wie Anm. 4), 65.

<sup>54</sup> Karlheinz Ruhstorfer, Gotteslehre (Gegenwärtig Glauben Denken – Systematische Theologie 2), Paderborn u. a. 2010, 22.

<sup>55</sup> Vgl. etwa Oliver Reis, Lernortspezifische Jugendtheologie als Marker religionspädagogischer Grundlage – ein Tagungsprotokoll, in: ders. u. a. (Hg.), „Weil man halt ja nebenbei, so etwas gelernt hat ...“ Lernortspezifische Jugendtheologie in Schule und Gemeinde (Jahrbuch für Kinder- und Jugendtheologie 4), Stuttgart 2020, 258–266, 266. Neben diesem religionspädagogischen Kontext ließen sich freilich zahlreiche weitere Anwendungsfelder benennen. Eindrucksvolle Beispiele finden sich etwa bei Henning Wrogemann, Interkulturelle

Strukturell geht ihr eine intensive Auseinandersetzung mit dem voraus, was als *Eigenes*, *Innen* oder auch *Identität* bestimmt wird. In diesem Sinne erweist sich, „dass der Synkretismusbegriff ganz offensichtlich selbstreferentiell ist, was bedeutet, dass er weniger über das Phänomen an sich aussagt als über die Position desjenigen Individuums oder derjenigen Gruppe, die diesen Begriff verwendet“<sup>56</sup>. Dieser Beitrag kommt folglich schon aus methodischen Gründen zu keiner Vorwegnahme normativer Kriterien zur Feststellung von Synkretismen. Dies würde nämlich nicht nur die benannte Frage nach der Identität des Christlichen überspringen, sondern auch auf einen performativen Widerspruch hinauslaufen. Die Hinweise zu den Möglichkeiten einer Gottesbegegnung im Fremden aus dem zweiten Abschnitt dieses Beitrags würden dadurch unterlaufen, dass aus abstrakter Distanz – und eben nicht in konkreter Begegnung – Urteile aufgesetzt würden, die die notwendige Offenheit im Kontakt mit diesem Fremden einschränkten oder sogar ausschlossen. Es geht schließlich nicht nur um die Berechtigung eines *auch* normativ verstandenen Synkretismusbegriffs, sondern weiterhin ebenso um die theologische Kraft der Gastfreundschaft.

---

Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven (Lehrbuch Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft 1), Gütersloh 2012, 314–329.

<sup>56</sup> Ebd., 327.