

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Koch, Anne
Title: “Égalité jenseits der niedergehenden römisch-katholischen Ständehierarchie: Christoph Theobald entwirft ein Christentum der Gastfreundschaft für Europa“
Published in: Entgrenzung als Identität?: Deutsch-französische Perspektiven für die Zukunft des Christentums in Europa. Freiburg; Basel; Wien: Herder
Year: 2023
Pages: 152 – 170
ISBN: 978-3-451-02328-6

The article is used with permission of [Herder](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Égalité jenseits der niedergehenden römisch-katholischen Ständehierarchie

Christoph Theobald entwirft ein Christentum der
Gastfreundschaft für Europa

Anne Koch

Christoph Theobald trägt eine Gestalt von Christentum vor, die nach der jetzigen römisch-katholischen Ständehierarchie, die er im deutlichen Niedergang sieht, in Europa an deren Stelle treten sollte: eine Gemeinschaft des Gastmahls. Gelesen als neue Sozial- und Institutionenform verheißt ein Gastmahl große Gleichheit der Gäste, keine weiteren Funktionen als die Freude miteinander, der Einsatz füreinander und als Feieryemeinschaft eine Befreiungserfahrung weiterzuerzählen. Das große Egalitätsversprechen des Gastmahls ist zugleich von Anfang der sich formierenden Christusanhänger:innen an von jenen gebrochen, die sich schon zuvor sättigen und nur Essensreste mitbringen, durch das Auseinanderdiffundieren von Tisch- und Erzähldiener:innen und der Überlegitimierung der Gastgeberrolle in eine auch schon von Anfang an untergegangene hohepriesterliche Grandeur. Wie innovativ ist also die Position? Wie ernst ist sie gemeint? Und wie geht die *égalité* mit der *pluralité* an geladenen Überzeugungen um? Mit der Vielfalt der Positionen innerhalb der Erzähl- und Tischgemeinschaft in einer Zeit, wo katholische US-Diözesen den Mahlausschluss von Politiker:innen vollziehen, die sich für das Recht auf Abtreibung aussprechen, und mit der Vielfalt, in der diese Gemeinschaft lebt: Ist letztere *pluralité* an Religionen und Überzeugungssystemen überhaupt im Text mitgedacht?

Um als Religionswissenschaftlerin eine akademisch-theologische Position zu besprechen, gehe ich von der Beobachtung und Metareflexion des Historikers Benjamin Ziemann aus:

„Eine dritte wichtige Dimension der Neuformierung des Religiösen im Zuge der Globalisierung ist schließlich der Wandel jener Selbstbeschreibungen, mit denen religiöse Akteure das Wissen um ihren Platz in der Gesellschaft artikulieren.“¹

¹ B. Ziemann, Säkularisierung und Neuformierung des Religiösen. Religion und

So wird gefragt: 1. Welche Selbstbeschreibung legt der religiöse Akteur Theobald mit seiner Position einer gastfreundlichen Kirche vor? Darin wird es um den Platz gehen, den er in der Gesellschaft für die katholische Kirche in Europa beansprucht. 2. Wie sieht das Referenzsystem weiterer Positionen in diesem Religion-in-Europa-Diskurs zurzeit aus? Hier werden (empirische) Arbeiten zu Religionen in Europa herangezogen.

Die Beantwortung folgt der Abfolge der drei Einheiten des den Diskussionen dieses QD-Bandes zugrundeliegenden Textes Theobalds von Identität (1), Christentum als Stil (2) und Genealogie (3). Der Schluss deutet die herauskristallisierte Konstellation und auffällige Leerstellen des Theobaldschen Grenzdiskurses im Kontext Europäischer Religionsgeschichte.

1. Die Ambivalenz: Anknüpfen und Entkoppeln vom Identitätsdiskurs

Mit seinem Titel „Entgrenzung als Identität. Christ und Kirche sein in Europa heute“ knüpft der Text an den Identitätsdiskurs zu Europa an, um den Platz der Kirche zu bestimmen. Wie diese Anknüpfung zugleich als Entkoppelung auch von Christ:in- und Kirchesein zu denken sei, findet Ausdruck in der ersten These:

„Hier zeichnet sich eine *neue* Art von Grenzüberschreitung ab, und zwar in einer bereits von den ersten Christen praktizierten Form, dem *Werben um Gastfreundschaft* für unseren Glauben. *Ich stelle die These auf, dass genau diese Form von ‚Ent-grenzung‘ heute der konstruktive Beitrag des Christentums zur Gestaltung eines pluralen und menschenfreundlichen Kontinents vor globalem Horizont sein kann.*“

Der Identitätsbegriff wird nicht identitär ausgeführt, sondern prozessual als Lernprozess und dialogisch, da „das provisorische Erscheinen von Identität und Identitätsbildung nur in einem gastfreundlichen Raum stattfinden kann“². Identitätsbildung brauche die menschliche Begegnung, das Vertrauen und die Entgrenzung

Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: Archiv für Sozialgeschichte 51.3 (2011), 3–36. 22.

² C. Theobald, Entgrenzung als Identität, 28.

auf den anderen hin. Identität steht in der romantischen bis links-hegelianischen Tradition etwa Sören Kierkegaards, der in seiner berühmten dialektischen Definition des Selbst den Gottesbezug inkludiert: „Ein derart abgeleitetes, gesetztes Verhältnis ist das Selbst des Menschen, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und, indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu einem anderen verhält.“³

Was sagt dies für die beiden obigen Fragen der religiösen Selbstbeschreibung und diskursiven Positionierbarkeit aus?

Die Selbstpräsentation findet zunächst auf einer Mikroebene statt. Es geht um ein idealtypisches Miteinander Einzelner. Der Zugang ist letztbegründend in einer Anthropologie bzw. Existenzialität. Erst im zweiten Teil des Textes folgt die christologische Grundlegung. Teils aufgegriffen werden queere Deutungen menschlicher Selbstverständigung, die Fluidität (das Provisorische, s. o.), Fragmentarität und Diversität in den Mittelpunkt stellen. Offen ist, wie diese Gastfreundschaft als Entgrenzung das postmoderne singuläre Selbst (Andreas Reckwitz) erreicht, das eingenommen ist von seiner Einzigartigkeit und sich im Spiegel seiner konsumierten Produkte und kommunizierten Selfies wahrnimmt anstatt angesichts anderer Menschen. Identitäre Diskurse wurden und werden insbesondere von rechtskonservativen Kräften und in populistischer und nationalistischer Weise vorgebracht, wie zurzeit in Polen.⁴ Davon grenzt sich Theobald mit seinem dialogischen Identitätskonzept ab, und doch scheint die Vorstellung von Gesellschaft weniger die einer modernen demokratisch verwalteten *citizenship* zu sein als die einer klassischen Wertegemeinschaft. Für letztere bleibt offen, ob liberale Freiheitsrechte mitvollzogen werden oder nicht. Das „Werben“ für Gastfreundschaft, das keine unschuldige Aktivität ist,⁵ scheint eher als

³ S. Kierkegaard, Krankheit zum Tode. Eine christlich-psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung von Anti-Climacus [1849], Hamburg 1984, 12. M. Quisinsky führt als Einfluss vor allem die Maurice-Blondel-Studien und die ignatianische Spiritualität Theobalds an, *ders.*, Katholizität der Inkarnation. Christliches Leben und Denken zwischen Universalität und Konkretion „nach“ dem II. Vaticanum (Studia Cœcumenica Friburgensia 68), Münster 2016, 350.

⁴ P. Zawadzki, Le devenir de la démocratie en Pologne: autoritarisme et exacerbation des conflits, in: *l'Ours.*, hors série, n° 96–97 juillet–décembre 2021, 75–84 (Dossier: Ce que les „droites nationales populistes“ au pouvoir font aux sociétés).

⁵ Gerade nicht in Frankreich, der Perspektive, aus der Theobald mit Lehrstuhl am Pariser *Centre Sèvres* schreibt: Frankreich ist eines der wenigen Länder, die

Öffnen verstanden zu werden, so jedenfalls spricht es aus dem Vergleich des heutigen zeitgenössischen Kontextes mit dem 1. Jh. u. Z., einer sich herauskristallisierenden christlichen Gruppierung, deren Erfolg davon abhing, sich den Regimen der Umwelt zu öffnen. Sie wird als doppelte Öffnung verstanden, historisch auf ein Ethos der (heutigen) Umwelt und theologisch als Öffnung der Zukunft für eine göttliche Gerechtigkeit (messianische Wiederkehr). Die ausdrückliche Selbstpositionierung in Bezug auf derzeitiges historisches Ethos mit neuen Freiheitsrechten der letzten Jahrzehnte (Abtreibung, Wiederverheiratung, Gleichstellung, Antidiskriminierung usw.) bleibt im Text allerdings aus (zu diesen ‚Textlücken‘ s. u.).

Diese Selbstbeschreibung ist nicht mehr universal im Anspruch, sie ist auch nicht bilateral, wie in der frühen Neuformierung des religiösen Feldes zu Beginn des letzten Jahrhunderts mit der ökumenischen Bewegung⁶ oder nur multilateral wie in den folgenden Jahrzehnten des sogenannten interreligiösen Dialogs, sondern sie ist relational: Katholische Kirche, meist sogar nur „Christentum“⁷ in Europa wird inmitten vieler weiterer, allerdings vager ‚säkularer‘/ ‚weltanschaulicher‘ Positionen wahrgenommen. Diese relational-vage Selbstbeschreibung ist eine Neuformierung des Religiösen im Zuge der zweiten Globalisierung.

Sich für einen Identitätsdiskurs zu entscheiden ist auch vor dem Hintergrund anderer Europa-Diskurse ein Statement. Die einen fassen Europa als politische Union, andere als fiskalische und wirtschaftliche Union im Sinne eines gemeinsamen Marktes, andere stellen die Frage nach der Regulierung von Einheit in der Vielheit (Stichworte Kosmopolitismus, social choice, Gouvernamentalität). Was handelt sich eine Organisation ein, wenn sie Selbstvergewisserung über die Identitätsfrage vollzieht? Wird Identität mit Wert-

eine staatliche Institution für die Überwachung der sogenannten Kulte unterhält (die Mission interministerielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires), was am 24.08.2021 von Staatspräsident Emmanuel Macron mit einem Gesetz gegen sogenannten Separatismus nochmals verstärkt wurde. Und auch in Russland darf nur die russisch-orthodoxe Kirche proselytisieren. Identitätspolitik scheint auch im Laizismus nur der dominanten Religion gestattet zu sein.

⁶ B. Ziemann, Säkularisierung (s. Anm. 1).

⁷ Inzwischen ist auch von Christentümern die Rede – nicht nur mit Blick auf die Konfessionen, vgl. H. McLeod (Hrsg.), *The Cambridge History of Christianity*, Band 9: *World Christianities, c. 1914 – c. 2000*, Cambridge 2006.

bekanntnissen beantwortet, so bedeutet dies eine Vereinfachung, da mit ‚einem Wert‘ eine einstellige Antwort auf mehrstellige Lebensverhältnisse gegeben wird. Wer so agiert, riskiert in der kulturellen Komplexität einer globalisierten Vernetzung Autorität zu verlieren, weil sich Lebensverhältnisse nicht nach ‚Wertentscheidungen‘ bestimmter Gruppen richten. 2021 wurde in Deutschland ein weiterer Schwund an Rückhalt des katholischen Lehramtes auf den Organisationsebenen von Mitgliedern, Pfarrgemeinden und katholischen Verbänden sichtbar, als Papst Franziskus Segensfeiern von homosexuellen Paaren ablehnte und es selbst im Klerus zu Ungehorsam kam. Die Einwertigkeit der Heteronormativität ist in liberalen Gesellschaften unplausibel. Theobald scheint dem mit dem Stilbegriff entkommen zu wollen, der eine Pluralität von Lebensweisen als Nachleben der jesuanischen Offenheit für Welt und Menschen begründet, und zwar auch schon innerhalb der Christ:innen.

2. Christentum als gastfreundlicher Stil: Wie realistisch ist das?

Teil II entwickelt Christentum als „Stil“.⁸ Damit ist eine Haltung gemeint, die die alltäglichen Lebenswelten der Menschen wahrnimmt und für die verantwortetes Handeln zentraler Auftrag ist. Dazu gehöre, dass Christ:innen lernen, mit dem religiösen Pluralismus Europas umzugehen und so zu leben, dass man über den eigenen Tod hinausblicke und die Lebensgrundlagen zukünftiger Generationen sichere. Theobald nennt diesen Stil auch eschatologische Weise, die Welt zu bewohnen. Vor diesem Verständnis wird als zweite Hypothese formuliert:

„Das Werben der Christen um Gastfreundschaft in Europa ist kein sekundäres Moment ihres Glaubens, sondern bildet dessen ‚Substanz‘: die christliche Tradition, einschließlich des zentralen Begriffs der Heiligkeit Gottes, lässt sich in diesem Entbergungsraum von Identität integral entschlüsseln.“⁹

⁸ Vgl. C. Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*. 2 Bände (Cogitatio Fidei 260, 261), Paris 2007.

⁹ C. Theobald, *Entgrenzung als Identität*, 34.

Der Stil der Entgrenzung ist die Gastfreundschaft und ein Verhältnis zur Wahrheit, das sich als Suche versteht. Theobald geht von der Antinomie Derridas aus, dass man den Feind brauche, um Feindesliebe üben zu können. Gastfreundschaft sei nicht Sakrales im Sinne von Ritualität, sondern Heiligkeit (hebr. *kadosch*) vollziehe sich in ihr, weil sie den Erfahrungsraum einer Freiheit und anderszeitigen Gerechtigkeit ermögliche. Christentum als Stil erscheint als Performanz.

Was sagt die Figur der Gastfreundschaft aus? Kirche als Gastgeberin impliziert Ressourcen an Räumen, Essen, Geld, die dem Gast vorgeführt und teils verbraucht/konsumiert werden. Der oder die Gastgeber:in sind souverän und in der Position zu verschenken. Gerade im interreligiösen Dialog zeigt sich unter einer religiösen Mehrheitssituation oft, wie problematisch die Gastfreundschaft ist, da sie asymmetrisch ist und nicht auf neutralem Grund stattfindet. Dieses Machtgefälle macht die Figur nicht nur ambivalent, sondern problematisch. Ganz im Sinne von Marcel Mauss' Beobachtungen in *Le don* über ‚hau‘ konstituieren Gaben soziale Gegenverpflichtungen und stabilisieren soziale Bindung. Die ethnologische Kritik an Mauss stellt fest, dass diese basalen Tauschökonomien, wie auch der von Bronislaw Malinowski beschriebene Ringhandel, von kleinen Gesellschaften mit Clan-Strukturen nicht auf größere Sozialverbände verallgemeinerbar sind.¹⁰ Werden Dankbarkeit und ähnliches emotionales Entgegenkommen erwartet, wird mit der Gastfreundschaft neben einem sozialen auch ein moralisches Regime errichtet. Vor diesem Befund wäre es reizvoll, die Inversion der Figur, die Perspektive des Gastes durchzuspielen. Vielleicht kommt der Messias unerkannt als Gast, inkognito, als Geringster wie in den *Philosophischen Brocken* Kierkegaards. Wer anklopfen muss, um eventuell eingelassen zu werden, braucht eine überzeugende Sprache, die das Gegenüber hören will, muss emotional berühren, um vom Gegenüber attraktiv empfunden zu werden, oder die Taschen voll Gold haben. In der Figur des Gastes fällt es vielleicht leichter, den Ressentiments, die sozialpsychologisch ein wichtiger Grund für anti-soziales Verhalten sind, ins Gesicht zu sehen und ihnen begegnen zu müssen. Allerdings auch hier gilt wie-

¹⁰ Zu einer Einschätzung, wer in der jüngsten Wissenschaftsgeschichte die ethnologische Provokation wirklich aufgegriffen habe und eurozentrisches Denken verlassen habe, s. *I. Därman*, *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*, München 2005.

der: zur individuellen Begegnung braucht es überzeugende kollektive Narrative, um Ressentiments und zum Beispiel ihre Opfererzählung zu überwinden. Es ist demnach eine Anerkennungs politik zu etablieren. Diese ist spezifisch auf die verschiedenen neuen sozialen Schichtungen auszurichten. Den Dienstleistungserbringer:innen im Niedriglohn- und Teilzeitsegment sind genauso Anerkennungen zu erbringen wie der mittleren Mittelschicht von Selbständigen und Kleinunternehmer:innen. Das sind alles hier nur angedeutete, auch im Text kaum ausgearbeitete Problemhorizonte der Gastfreundschaft.

Wenn die Pragmatik des Textes, die Forderung von Gastfreundschaft, auf Performanz des Christ:inseins und auf Transformation der Katholischen Kirche setzt, wie realistisch ist das? Wie gelangen theologische Argumente (Peripherie) in die katholische Kirchenorganisation, insbesondere in die römische Zentrale (Zentrum) zur Veränderung der Struktur? Nach Shmuel Eisenstadts Theorie multipler Modernen müssen sie das, wollen sie breite Wirksamkeit entfalten.¹¹ Wo ist Theologie zwischen Peripherie und kirchlichen Zentren der Macht in einer patriarchalen Hierarchie angesiedelt?

Um die Rolle katholischer Organisationen für Diskurse um Grenzen, Grenzziehungen, Ausgrenzungen und Grenzüberschreitungen in Europa zu bewerten, bedarf es einer genaueren Einschätzung ihres tatsächlichen Einflusses, zumindest in bestimmten europäischen Themen und Prozessen. Ein solcher könnte sichtbar werden bezüglich europäischer Migrationspolitik, in europäisch-zivilgesellschaftlichem Engagement oder als Bildung gesellschaftlichen Sozialkapitals. Je nach gewähltem Aspekt kann die Beurteilung unterschiedlich ausfallen. Trotz des Zentralismus des katholischen Lehramtes und der kirchenrechtlichen Verfasstheit sind kaum Aussagen möglich ohne Rücksicht auf einzelne Länderverfasstheiten.

Christliche Kirchen stellen die in Europa verbreitetste Religion dar. In der EU-28 gehören 66 % der Gesamtbevölkerung dem Christentum formal an und im Europa der 43 Länder 60 %, davon fast die Hälfte, 28 %, dem Katholizismus gefolgt von orthodoxen Kirchen und protestantischen.¹² In 40 der 50 europäischen Staaten und

¹¹ S. N. Eisenstadt, *The Reconstruction of Religious Arenas in the Framework of 'Multiple Modernities'*, in: *Millennium. Journal of International Studies* 29 (2000), 591–611.

¹² A. Liedhegener/A. Odermatt, *Religious Affiliation as a Baseline for Religious*

östlichen Nachbarn macht das Christentum mehr als die Hälfte der Bevölkerung aus, in fünf Staaten ist es der Islam. In elf Staaten liegt der Anteil der Christen bei über 90 %, so in Vatikanstaat, Malta, Rumänien und Polen. Die meisten Menschen ohne Religionszugehörigkeit innerhalb der EU leben in Frankreich, gefolgt von Großbritannien und Deutschland. Die katholischen Diözesen und Organisationen sind somit keine unerhebliche Größe in Europa. Nun gibt die hohe und rein formale Mitgliederzahl noch keinen Eindruck von den Kräfteverhältnissen, von länderspezifischen Arten von Katholizismus, Staat-Kirchen-Verhältnissen und der soziokulturellen Kraft.

Mit dem Hintergrund des Interesses an Gastfreundschaft geht aus dem European Value Survey von 2010 hervor, dass religiöse Zugehörigkeit durchaus eine zentrale Variable für einige Einstellungen der Bevölkerung sind, zum Beispiel gegenüber Muslim:innen und Migrant:innen. Osteuropäische Länder zeigen sich intoleranter als westeuropäische und in den meisten Ländern ist die Intoleranz gegenüber Muslim:innen höher als gegenüber Migrant:innen¹³, und Katholizismus korreliert mit Homonegativität.¹⁴

Die jüngste Europäische Religionsgeschichte zeigt, dass Kirchen besonders dann Einfluss nehmen, wenn sie in Allianz mit anderen breiten sozialen oder politischen Bewegungen sind.¹⁵ Bewegungen wie die Laienbewegung, geistliche Orden, Wohlfahrtsverbände, Pfadfinderschaft, katholische Frauenbewegung, Hochschulgemeinden, die charismatisch-pfingstliche Bewegung, der synodale Weg

Diversity in Contemporary Europe. Making Sense of Numbers, Wordings, and Cultural Meanings, in: Working Paper SMRE 2 (2018), <https://www.smre-data.ch/en/content/publications> (Zugriff: 02.11.2022).

¹³ S. Doebler, Relationships between Religion and Intolerance towards Muslims and Immigrants in Europe. A Multilevel Analysis, in: Review of Religious Research 56.1 (2014), 61–86.

¹⁴ Dies., Relationships between Religion and Two Forms of Homonegativity in Europe – A Multilevel Analysis of Effects of Believing, Belonging and Religious Practice, in: PLoS ONE 10.8 (2015).

¹⁵ E. Corredor, Unpacking „Gender Ideology“ and the Global Right’s Antigender Countermovement, in: Signs. Journal of Women in Culture and Society 44.3 (2019), 613–638 und C. Lepp, Zwischen Konfrontation und Kooperation. Kirchen und soziale Bewegungen in der Bundesrepublik (1950–1983), in: Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History 7.3 (2010), 364–385, <https://zeithistorische-forschungen.de/3-2010/4585>, (Zugriff: 02.11.2022).

usw. üben also vor allem dann Einfluss aus, wenn sie zu einer entsprechenden Mobilisierung kommen, gerade weil sie synchron sind mit weiteren Bewegungen.

Es ist das Dispositiv der Biopolitik, das mit der sexuellen Revolution Ende der 1960er-Jahre einsetzt und in dem Religion seit den 1990er-Jahren vor allem gesellschaftlich verhandelt wird. Man denke an die Diskussionen um Verschleierung, Zwangsheirat, Abtreibung, Beschneidung, Missbrauch, Kinderehen. In genau diesem Bezugsrahmen sind wir Zeitzeug:innen für tiefe Veränderungen: Die Me-Too-Debatte als Frucht des Feminismus hat zusammen mit dem Aufdecken massiven vertuschten Missbrauchs in diversen gesellschaftlichen Institutionen zu einer veränderten zivilgesellschaftlichen Haltung geführt und beginnt Missbrauch zu ahnden und mit Maßnahmen entgegenzutreten. Und auch Stiefkindadoption und Ehe für gleichgeschlechtlich Liebende sind in vielen europäischen Ländern zurzeit verwirklicht. Jene kirchlichen Bewegungen, die mit diesen Anliegen analog gehen, haben Aussichten auf Einfluss, vor allem wenn sich rechtliche Rahmenbedingungen in und außerhalb der Institutionen verändern. Zugleich bleiben diese Rechte instabil, wie die Beispiele Polens,¹⁶ Ungarns und der USA zeigen, und ihr Abschluss wird als Identitätsgewinn und Branding genutzt.

Dass die Gastfreundschaft in nennenswertem Umfang angenommen würde und für Europa eine formierende Rolle spielen könnte, allerdings eine „Friedensutopie“¹⁷ und eine vielfach ins Leere gehende Einladung bleiben.¹⁸ Je länger eine patriarchale Ständehierarchie alle Ressourcen beherrscht, von Institutionsgerichten, über Immobilien, Kunstgüter bis zu Einnahmen und Vermögen, desto mehr erodiert die liberale Mitgliedschaft. Manche sehen im Waltenlassen einer diskriminierenden Institution auch ein politisches Versagen des Staates.

„Da gibt es mitten in Westeuropa eine Institution, die aus der Idee der gleichen Würde aller lebt, und sie gleichzeitig partikula-

¹⁶ I. Koralewska/K. Zielin|yska, ‚Defending the unborn‘, ‚protecting women‘ and ‚preserving culture and nation‘: anti-abortion discourse in the Polish rightwing press, in: *Culture, Health & Sexuality* 24.5 (2021), 673–687.

¹⁷ C. Theobald, Entgrenzung als Identität, 58.

¹⁸ L. Halman/V. Draulans, How secular is Europe?, in: *The British Journal of Sociology* 57.2 (2006), 263–288.

riert auf Männer, Heterosexuelle, Geweihte. Gesagt wird viel, praktisch eingelöst zu wenig. Insofern bin ich skeptisch, dass die universalistische Orientierung, die die katholische Kirche im Wort verkündet, angesichts der konterkarierenden Praxis noch viele erreicht. Es stellt sich sogar die Frage, ob es sich ein Staat und damit eine Gesellschaft weiterhin leisten können, angesichts von Art. 1,1 GG eine Institution bedingungslos zu subventionieren und stellenweise auch zu finanzieren, die kategorisch diskriminiert.¹⁹

Es zeigen sich gleichwohl Risiken gesellschaftspolitischen Engagements für Kirchen, wie eine Forschung zur Katholischen Kirche in Irland zeigt. Obwohl die Kirche dort jahrzehntelang eine einflussreiche Stellung in Wohlfahrt, Bildung und Gesundheitssystem innehatte, verdeutlichen die positiven Referenden zur Ehe für alle (2015) und das Recht auf Schwangerschaftsabbruch (2018), dass ihr moralischer Einfluss verloren ist.²⁰ Auch Erhebungen in weiteren demokratischen Staaten belegen, dass kein Einfluss der Kirchen auf politische Agenden gewünscht wird (ebd.). Die gesellschaftliche Erwartung scheint eher zu sein, dass Kirchen tagespolitikunabhängige Ideale vertreten oder lediglich politische Lager aufgreifen, die sich ohnehin in politischen Prozessen gebildet haben. Anders als der bundesdeutsche Protestantismus, der sich in den bündnis- und sicherheitspolitischen Debatten der Nachkriegszeit stark politisiert (Frage um Wiederbewaffnung Westdeutschlands, Friedensbewegung, Studentenrevolte 1968), hat sich der deutsche Katholizismus bis in die 1980er-Jahre kaum politisiert (ein wenig in der ‚Dritte-Welt-Bewegung‘) und so auch von gesellschaftlichen Entwicklungen kaum profitiert.²¹ Diese Konfession verlässt sich auf ein bürgerlich-konservatives Milieu, während sich

¹⁹ M. Schambeck, Vom Umzug der Götter, Mittedebatten und anderen religionspädagogisch indizierten Fragen. Response zum Vortrag von Clemens Albrecht „Aktuelle Narrative zur Religion und Gesellschaft: Die neue soziale Spaltung und der Verlust des Dritten“, in: Theo-Web 20.2 (2021), 21–28. 25.

²⁰ A. Grzymala-Busse, Self-inflicted wounds: The Church and dissipation of Christianity in Europe, in: The Immanent Frame, 11.08.2020, <http://tif.ssrc.org/2020/08/11/self-inflicted-wounds-the-church-and-dissipation-of-christianity-in-europe/> (Zugriff: 11.05.2022) und B. McNamara/H. O’Brien (Hrsg.), The Study of Religions in Ireland. Past, Present and Future, London 2022.

²¹ C. Lepp, Konfrontation (s. Anm. 15), vgl. FN 9.

der Protestantismus breiter und im Humankapital durch veränderte Zugangsbestimmungen zu Ämtern vermutlich resilienter aufgestellt hat, wenn sich das auch in den Mitgliederzahlen (noch) nicht spiegelt.

Wenn auch der Text Theobalds an vielen Stellen die Meso- und Makroebene Europas thematisiert, so bleibt die Metapher der Gastfreundschaft einerseits sehr auf der Mikroebene der zwischenmenschlichen Begegnung und entwirft kein aktivistisches Programm und andererseits bei einer lateinisch-römischen Kirche, die in der entfalteten Weise außerhalb einer bestimmten Theologie kaum zum kollektiven Imaginären gehören dürfte.

3. Genealogie

Teil III zu einer Genealogie europäischer Kultur vertritt als dritte Hypothese:

„Eine Genealogie unserer europäischen Zivilisation kann daher nur dann der Identitätsfindung Europas dienen, wenn sie auf einem gemeinsamen Rückblick aller Beteiligten beruht und deren Fähigkeit zur Selbstkritik aktiviert. Sie verlangt eine doppelte Grenzüberschreitung: aus der Gegenwart in die Vergangenheit und aus einer nationalen Perspektive in die Geschichte anderer europäischer Nationen, Kulturen und anderer religiöser und spiritueller Traditionen, wobei der Blick auf die ‚polyedrische‘ Gestalt des Kontinents und seine nach dem zweiten Weltkrieg entstandene Friedensvision zukunftsweisend sein sollte.“²²

Für die Friedensvision und gegen religiöse Fundamentalismen werden Religionen als Ressourcen angeführt. Diese theologische Selbstpositionierung geschieht zum einen über das Böckenförde-Diktum „Demokratie, der Rechtsstaat lebt aus Voraussetzungen, die er nicht selbst garantieren kann“, das für positive Religionsfreiheit votiert, zum anderen über Edgar Morin, dass das „beste Mittel, die Fundamentalismen zu bekämpfen, darin besteht, alle Religionen und spirituellen Botschaften zu bewahren und aufzuwerten und es ihrem

²² C. Theobald, *Entgrenzung als Identität*, 69.

Dialog zu überlassen, die sie verbindende Grundlinie zu offenbaren“.²³

Wie ist diese Sicht von Religion als Ressource zu bewerten? Für Ernst-Wolfgang Böckenförde sind die „Voraussetzungen“ ein Pluralismus von Ressourcen. Als Kritiker des Katholizismus und Mahner, sich für das öffentliche Gut statt Partikularinteressen einzusetzen, geht es Böckenförde weniger darum, eine bestimmte Religion oder Religion als solche notwendig zu machen.²⁴ Formallogisch zehrt das Argument davon, dass die Motivation zur Befolgung einer Regel und die Legalität einer Regel unabhängige Größen sind.²⁵ Häufig wird dieses Diktum historisch gelesen, als müsse man sich für eine stabile Demokratie ‚christlicher Wurzeln‘ erinnern. Daran schließt die zitierte Position Morins. Seine analoge Logik ‚freier Marktkräfte‘ der Dialog-Überlassung hat sich längst in staatlicher Herrschaftsausübung niedergeschlagen: wenn in öffentlichen Institutionen wie Schulen, Gefängnissen, Stadtteilsten und interreligiösen Häuserprojekten „interreligiös-kultureller Dialog“ gefördert wird.²⁶ Aus religionswissenschaftlicher Perspektive der Gouvernementalitätsstudien wird darin eine staatliche Reifizierung von Religion vollzogen, um dieses Teilsystem besser zu steuern.²⁷ Indem Religionen aufeinander bezogen werden, entsteht eine homogenisierende Feld-dynamik, wonach die Akteure ihre Kommunikation zunächst untereinander abstimmen sollen.

²³ C. Theobald, Entgrenzung als Identität, 28 und zit. bei C. Theobald, Entgrenzung als Identität, 72.

²⁴ M. Künkler/T. Stein, Ernst-Wolfgang Böckenförde: Inner-Catholic Critic and Advocate of Open Neutrality, in: Oxford Journal of Law and Religion 7 (2018), 1–12.

²⁵ Vgl. J. Derrida, Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“, Frankfurt 1991, wo Legalität formallogisch vom performativen Sprechakt profitiert, also Recht aus einem nicht als Recht qualifizierten Grund emergiert.

²⁶ M. Griera, Yoga in Penitentiary Settings: Transcendence, Spirituality, and Self-Improvement: Transcendence, Spirituality, and Self-Improvement, in: Human Studies 40.1 (2017), 77–100 und A. Astor/M. Griera/M. Cornejo, Religious governance in the Spanish city: hands-on versus hands-off approaches to accommodating religious diversity in Barcelona and Madrid, in: Religion, State and Society 47.4/5 (2019), 390–404.

²⁷ A. Koch, Cosmopolitan modes of governance of religious diversity across Europe, in: Interdisciplinary Journal of Religion in Transformation 6.2 (2020), 533–549, <https://doi.org/10.30965/23642807-00602015> (Zugriff: 02.11.2022).

Rekonstruktionen des historischen Religionsdiskurses zeigen auf, wie sehr die Herausbildung neuzeitlicher Staatlichkeit in Europa parallel läuft zur Herausbildung von ‚Religion‘.²⁸ Modernetheorien verstärken diese wechselseitige Bezogenheit in dem Befund, dass die eine generische und singuläre Religion als Ordnungskategorie erst im 18. Jh. entsteht. Diverse gesellschaftliche Organisations- und Einflussfragen wurden im imperialen 19. Jh. darüber ausgetragen, welche Religionen Weltreligionen sind. Hier setzte sich das Christentum als Prototyp durch. Zum prototypischen Christentum tritt ebenso prototypisch das Säkulare. Eine der wichtigsten diskursiven Grenzbeziehungen ist somit die von Religion und Säkularität. In diesem ‚modernen‘ Oppositionspaar von religiös-säkular haben sich über die Zeit hinweg institutionelle Arrangements ausgebildet; sie reproduzieren erarbeitete Grenzbeziehungen, sie markieren und verteidigen Grenzlinien symbolisch und material, so zum Beispiel die wichtige von öffentlicher Religion und privater Religion. In dieser Ökonomie der Differenzierungen jener beiden Sphären und einiger weiterer wie ‚Spiritualität‘²⁹ lösen Bevölkerungen ihre gesellschaftlichen Herausforderungen.³⁰ Das ist der Rahmen, um immer komplexere territoriale, energiepolitische, klima- und schuldenpolitische, wirtschaftliche und administrative Zukunftsaufgaben zu bewältigen. Wie immer es neu ausgehandelt wird, das eine bleibt verwiesen auf das andere. Das Säkulare ist durch seine Differenzierungsarbeit vom Religiösen geprägt. Auf jeden Fall sind Grenzverhandlungen, Grenzüberschreitungen und Grenzverletzungen sichtbar als Kern dieser Auseinandersetzungen und gerade darin wird zum Teil erst sichtbar, wo das Religiöse seine Grenze hat und wo das Säkulare beginnt.

Da Moderne mit Säkularisierung nicht zusammengeht, ist es relevant zu fragen, wie momentan Grenzbeziehungen von ‚Religion‘ in den Gesellschaften gegenüber ‚Staat‘, politischen Parteien, innerhalb

²⁸ T. Fitzgerald, *Discourse on Barbarity and Civility. A Critical History of Religion and Related Categories*, Oxford 2012.

²⁹ B. Huss, *Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular*, in: *Journal of Contemporary Religion* 29 (2014), 47–60.

³⁰ M. Wohlrab-Sahr, *Umkämpfte Säkularität – Streit um die Grenzen der Religion*, in: F. W. Graf/J. U. Hartmann (Hrsg.), *Religion und Gesellschaft. Sinnstiftungssysteme im Konflikt*, Berlin 2019, 21–48, <https://doi.org/10.1515/9783110582611-003> (Zugriff: 02.11.2022).

des Sektors von Bildung und an den Märkten von Seelsorge, Psychotherapie und Privatkliniken aussehen. Ein Blick auf diskursive Ereignisse der letzten Jahre zeigt, wie virulent die Aushandlungen sind: An Polens Stränden werden gemeinschaftlich Rosenkränze gebetet zum Schutze der EU-Außengrenzen. Nach den Anschlägen auf Charlie Hebdo kursieren im Netz *Prayers for Paris*. Kirchen in Deutschland tauchen in der Presse 2020 während der Pandemie fast ausschließlich in Zusammenhang mit Hygieneregeln und Gottesdienstbesuch auf – auch wenn das nur eine Handvoll Kirchgänger:innen betrifft. In Österreich wird Kirche schon zuvor medial vor allem administrativ wahrgenommen.³¹ Bettet man die historischen Abgrenzungsoperationen von religiös und säkular in eine europäische Religionsgeschichte ein, die weniger mit dem reifizierenden Konzept der Grenze³² arbeitet, so treten Transfers³³ und eine Konstellation von Faktoren und Prozessen hervor,³⁴ die besonders im 19. Jahrhundert nochmals entscheidend von der Entdeckung von Religionsgeschichte (Evolutionismus), dem Einfluss der (Natur)wissenschaften und der ersten Globalisierung des Imperialismus geprägt wurden. Konzeptionelle Fortschreibungen der europäischen Religionsgeschichte finden sich gegenwärtig vor allem mit Blick auf

³¹ M. Eisenegger/J. Schneider/M. Djukic, Reputationsstudie der katholischen Kirche in Österreich mit Schwerpunkt auf der Erzdiözese Salzburg. Ergebnisüberblick zum Forschungsprojekt 6. Februar 2018, https://zukunftsprozess.at/fileadmin/user_upload/subportale/Zukunftsprozess/1_Projekte__alles_was_dazu_gehoert/Lernwoche_2018/2018-02-06_Reputationsstudie_Ergebnispraesentation_Lernwoche_180_206_v2.pdf (Zugriff: 01.06.2022).

³² B. Huss, Sacred is the Profane, Spirituality is not Religion: The Decline of the Religion/Secular Divide and the Emergence of the Critical Discourse on Religion, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 27 (2015), 97–103.

³³ Das Konzept wurde eingeführt von B. Gladigow, Europäische Religionsgeschichte, in: H. G. Kippenberg/B. Luchesi (Hrsg.), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg 1995, 71–92; s. a. A. Grieser, ‚European History of Religion‘ Revisited – Modelling a Pluralistic Approach, in: C. Auffarth/dies./A. Koch (Hrsg.), ‚Religion in Kultur – Kultur in Religion‘: Burkhard Gladigows Beitrag zum Paradigmenwechsel in der Religionswissenschaft, Tübingen 2021, <http://dx.doi.org/10.15496/publikation-57520> (Zugriff: 02.11.2022).

³⁴ *Journal of Religion in Europe*, Brill Verlag, gegründet von Hans G. Kippenberg und Kocku von Stuckrad 2005, seit 2011–21 mitherausgeben von Titus Hjelm und 2015–21 von Anne Koch.

‚(un)believing‘³⁵ und ‚multiple secularities‘³⁶. So habe sich beispielsweise in Frankreich die früher laizistische Zivilreligion zu einem synkretistischen Kult der Republik mit katholischen Elementen entwickelt.³⁷ Diese *pluralité* einer religionswissenschaftlichen Genealogie wird von Theobald nachdrücklich in das Projekt eines gemeinsamen Lernprozesses aufgenommen – allerdings vage. Was ist mit diversen muslimischen, jüdischen und weiteren Stilen, wenn sie in den Erfahrungsraum der Gastfreundschaft eintreten? Das Konzil und nachkonziliare Arbeit habe weder koloniale Missionsgeschichte aufgearbeitet noch die „differenzierende Identitätserfahrung“ angesichts von Judentum und Islam für eine Überarbeitung des eigenen Kirchenbildes genutzt, so Theobald.³⁸

4. Schluss: Der Text Theobalds – Schwaches Denken oder radikaler Gegenentwurf?

Blicken wir zurück, so bietet die diskursive Position Theobalds einer strukturell einwertigen autoritären Institution (katholische Kirche) ein nicht identitäres Identitätsverständnis an sowie einen nicht identitären Identitätsvollzug (Gastfreundschaft). Blaupause dafür ist ein mit dem Stil/Lebensweise-Konzept ermöglichter Pluralismus, der viele ‚Stile‘ als Jesus-Nachfolge qualifiziert, sofern sie sich doppelt öffnen gegenüber jedem Menschen und im Einsatz für eine gerechte Welt. Strukturell sind diese Stile anti-identitäre Gastfreundschaft, sofern in ihnen Gast- und Gastgeberrolle bezüglich Beschenkt-Seins, Schutzlosigkeit und Überrascht-Seins ununterscheidbar werden.

³⁵ J. Stolz/J. Könemann/M. Schneuwly Purdie/T. Englberger/M. Krüggeler, (Un)believing in modern society. Religion, Spirituality and Religious-Secular Competition, Farnham 2016.

³⁶ M. Burchardt/M. Middell/M. Wohlrab-Sahr (Hrsg.), Multiple Secularities Beyond the West. Religion and Modernity in the Global Age, Boston 2015. C. Schuh/M. Burchardt/M. Wohlrab-Sahr, Contested Secularities: Religious Minorities and Secular Progressivism in the Netherlands, in: Journal of Religion in Europe 5 (2012), 349–383.

³⁷ J.-P. Willaime, Pluralité religieuse et citoyenneté en France et en Allemagne, in: M. Milot/P. Portier/Ders. (Hrsg.), *Pluralisme religieux et citoyenneté*, Rennes 2010, 139–151.

³⁸ C. Theobald, Entgrenzung als Identität, 74. 75.

Verfolgen wir nun im Sinne der eingangs eingeführten Hermeneutik Ziemanns das Selbstverständnis dieses theologischen Textes und seine genealogische Positionierung im Europa-Diskurs, so müssen wir uns den auffälligen Leerstellen zuwenden.

Im Lesen des Textes beschleicht vielleicht auch so manche:n andere:n Leser:in das Gefühl, mit einem Elefant im Raum zu sein, den niemand benennt, obwohl er doch so groß ist. Das Verschwiegene des Textes ist das Abgespaltene, das aber medial das sich Aufdrängende ist: die vielen Ausschlüsse, die die katholische Organisation vornimmt und die gewaltvollen Handlungen eines Teils des kirchlichen Personals.³⁹ Der Schwund an Europas Lust, sich einladen zu lassen; die Verrenkungen, lehramtliche Kontinuität herzustellen; das durch kulturelle Arbeit geschaffene Bild einer universalen, moralisch reinen Kirche mit dem längst durchschauten Zweck, sie für alltägliche Zeitgeschichte exempt zu machen, stampfen lautstark durch den Raum des Textes. Lösen sie keine Erschütterung aus? Im Sinne einer inversiven Leseweise kann gefragt werden, ob Europa überhaupt die wichtigste Referenz der Selbstverortung des Textes ist oder nicht vielmehr der Freiheitskampf des liberalen Katholizismus gegen den konservativ-retrotraditionalen bis rechten Katholizismus (z. B. mit Blick auf den globalen Anti-Genderismus vatikanischer Theologie und Agitation und dazu gehöriger Milieus⁴⁰) – eine Referenz, die eben beschwiegen wird.⁴¹

Angesichts seiner akademischen Peripherie aber auch angesichts der Gesamtsituation europäischer Gesellschaften charakterisiert Theobald (im Gespräch während der Entstehung dieses QD-Bandes) seine Position als „schwache“.⁴² Die konservativen Kräfte und das

³⁹ C. Béraud, *Le catholicisme français à l'épreuve des scandales sexuels*, Paris 2021.

⁴⁰ E. Corredor, *Unpacking* (s. Anm. 15).

⁴¹ N. Righetti, *The Anti-Gender Debate on Social Media. A Computational Communication Science Analysis of Networks, Activism, and Misinformation*, in: *Comunicazione politica. Quadrimestrale dell'Associazione Italiana di Comunicazione Politica* 2 (2021), 223–250, <https://www.rivisteweb.it/doi/10.3270/101610> (Zugriff: 16.05.2022).

⁴² Diese Position hat eine Tradition im schwachen Denken (vgl. P. A. Rovatti/G. Vattimo [Hrsg.], *Il pensiero debole*, Milan 2009) oder zärtlichen, sanften Denken (vgl. die Fundamentaltheologin I. Guanzini, *Zärtlichkeit. Eine Philosophie der sanften Macht*, München 2019), um die Metaphysikkritik in der zweiten Moder-

Zentrum der dogmatischen und strukturellen Macht seien stark. Der Wettkampf der Seiten finde zurzeit im synodalen Weg in Deutschland einen Ausdruck. Seine schwache Position als „tragischer Optimist“ rühre auch aus der historischen Positionierung innerhalb der Nachkriegsgeneration. Diese Schwachheit werde in der Kreuzestheologie aufgenommen. Vor diesem Hintergrund wird auch das Konzept der Entgrenzung nochmals lesbarer. Es erhält seine existenzielle Logik aus der Hoffnung angesichts der tödlichen Grenzen von Krankheit und Tod, die überschritten werden. Die ‚schwache Position‘, so mein Deutungsvorschlag, hat die typische Leerstelle, dass die Negativseite der retro-traditionalen kirchlichen Kräfte und die Machtanmaßung und der Ressourcenmissbrauch der patriarchalen Ständehierarchie komplett unerwähnt bleiben. Man könnte in einer oberflächlichen Lesart den Text daher als naiv auffassen. Doch das verkenne, dass es bei dem Negativen um das Abgespaltene des tragischen Optimisten geht. Vielleicht hilft das Konzept der Halluzination in der psychoanalytischen Kulturtheorie Francois Bafails, das Abgespaltene zu deuten.⁴³ Halluzination sei Trauer um vergangenen Einfluss: Doch was ist der halluzinatorische Gewinn einer Vision von Gastfreundschaft? Die kirchlich-ständische Autosuggestion noch vorhandener Bedeutsamkeit? Im Anschluss an den Befund des Halluzinierens ist die Frage zu stellen: Wie kann Heilung aussehen? Missstände erkennen und beheben, Synodalität in Strukturfragen, Klären des sexuellen Imaginären? Würde das schon reichen? Oder bräuchte es deutlichere Abschiede wie ein Moratorium des Priesterlichen (s. u.)? Es scheint als ginge von dem medial inzwischen ikonischen Überreichen dicker Missbrauchsberichte an Bischöfe keine erlösende Kraft mehr aus, da der empfangende Stand so korrumpiert ist, dass er diese nicht mehr zu vermitteln vermag.

Wie Theobald sieht auch der Islamwissenschaftler Olivier Roy Europa in einer Identitätskrise, für die maßgeblich der Einflussver-

ne aufzunehmen und sich in der Sprache der Moderne-Antinomien Eisenstadts in den Partikularismus und die egalitär-demokratischen Prozesse zu begeben und weg von Universalismus und Autoritarismus.

⁴³ F. Bafail, *Négation, Répétition et Destruction en Politique. Catégories Freudiennes et Champ Politique*, 01.10.2021, in: sciencespo.fr, <https://www.sciencespo.fr/ce-ri/fr/content/negation-repetition-et-destruction-en-politique-categories-freudien-nes-et-champ-politique> (Zugriff: 16.05.2022).

lust des Christentums mit verantwortlich sei, das zu kämpfen hat, um mit Veränderungen der Moderne wie dem Individualismus mitzuhalten.⁴⁴ In Roys Lösungsidee allerdings, dass eine Revitalisierung des Christentums die europäische „Seele“ stärke, legt Nadia Fadil einen kolonialen Subtext frei, in dem der Islam mal wieder nur als „external other“ Europas fungiert in Form des Migrations- und Türkeibeitritts-Diskurses:

„the racial and colonial contours of the question [about the Christianity of Europe, AK] become palpable. To the extent that colonialism was a foundational moment for the making of Christian Europe, race endures as a subtext of a Secular EU.“⁴⁵

Verglichen mit solchen Positionierungen zur Identität Europas ist Theobalds Werben um Gastfreundschaft entschieden zurückgenommener und egalitärer angesichts der vielen Traditionen Europas. Vielleicht kann diese Gastfreundschaft sogar als gewandeltes Paradigma gelesen werden, insofern sie gerade nicht Europa über ein Anderes seiner selbst bildet, das ausgeschlossen wird (nämlich im christlich-kolonialen Europa als Nicht-Religiöses oder primitiv Religiöses oder gleichviel im sich säkular verstehenden Europa als fanatisch oder patriarchal Religiöses).

Bezeugt der Text nun ein schwaches Denken oder müsste die Figur der Gastfreundschaft nicht vielmehr als radikal-rekonziliatorische Ekklesiologie gelesen werden? Radikal, weil sie regional europäisch sein darf und damit unabhängig von Entwicklungen in anderen Regionen der Welt(kirche)? Weil Gastfreundschaft plurale Überzeugungen als Normalzustand gelten lässt (Stichwort Stile, wenn auch ein Handlungsskript für die Begegnung mit nicht-christlichen Stilen noch anzubieten wäre)? Versöhnend, weil Gastfreundschaft an die *agape* des Mahls anknüpft, anstatt an das Priesterliche der Eucharistie und damit eine *égalité* des Anfangs restauriert, die eine ständische Heilsvermittlung überflüssig macht? Weil sich die Figur des Messianischen in der Wahrnehmung von Krisen und der Stärkung hier analog lesbar macht zu postmillenaristischen Skripten? Oder sollte das Messianische nur noch ein Reflex oder Tribut an die säkulare

⁴⁴ O. Roy, *L'Europe est-elle chrétienne?*, Paris 2019.

⁴⁵ N. Fadil, *Is Europe (still) white?*, in: *The Immanent Frame*, 04.08.2020, <https://tif.ssrc.org/2020/08/04/is-europe-still-white/> (Zugriff: 01.06.2022).

Erwartung gegenüber dem Subsystem Religion sein, dass es Transzendenz zu setzen habe? Vollzöge messianische Gastfreundschaft also nur die Systemfunktion, fortwährend Signen des Unverfügbaren zu errichten, „Sicherheitszeichen“, die die Moderne nach Eisenstadt so dringend braucht, da sie gefangen ist in Antinomien von universal und partikular, von autoritär und freiheitlich, von selbstregulativ und institutionell kontrolliert, vernünftig und affektiv?⁴⁶ Theobald spricht dieses Antinomische als „tragischen Widerspruch“ mit Blick auf die Gastfreundschaft Europas und den Grenzschutz an. Und es taucht fortwährend auf in der Rede von Humanität, dem utopischen Moment, in dem Menschen vertrauen und sich öffnen, in dem Einbringen des Messianischen. Radikal wäre diese Ekklesiologie auch, insofern sie sich in ihrer Selbstkonstitution abhängig von der Begegnung mit anderen, auch nicht christlichen Subjekten machte und rekonziliatorisch könnte sie werden zum Beispiel mit gastgebenden Leitungsteams an der Spitze der Diözesen aus einer Ordens- und zwei Laienpersonen im Proporz von zwei Frauen und einem Mann oder divers. Zurück zu unserem Ausgangspunkt der ersten Frage nach der Selbstbeschreibung der theologischen Position wird es also darauf ankommen, wie die Leerstellen gedeutet werden. Und für die zweite Frage nach dem Referenzsystem Europas zeichnet sich ab, dass ein ständischer, universaler Autoritarismus Verharrungskräfte besitzt, weil er im Programm der Moderne als Gegenseicherung fungiert und sich dabei auf populistisch mobilisierte Milieus stützen kann, dass er zudem verharrt, wenn nationale Rechtssysteme, ihm Ressourcen sichern unter Ausnahme von Antidiskriminierung aufgrund einer entsprechend ausgelegten positiven Religionsfreiheit und wenn die liberalen Kräfte peripher sind. Nach Eisenstadt sind Bedeutungsverlust oder Revolution mögliche Ausichten.

⁴⁶ S. N. Eisenstadt, Die institutionellen Ordnungen der Moderne. Die Vielfalt der Moderne aus einer weberianischen Perspektive, in: G. Albert/A. Bienfait/S. Sigmund/C. Wendt (Hrsg.), Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm, Tübingen 2003.